

esto queremos extraer la lección de que anhelar y esperar no basta. Debemos comportarnos de otra manera: debemos ponernos a trabajar y así cumpliremos las 'exigencias de cada día', en nuestra calidad de hombres y en nuestra actividad profesional. Esto es simple y fácil, cuando cada uno haya encontrado y siga al 'demonio' que tiene los hilos de su vida."

CLAUDIO BONVECCHIO

Pavia, otoño de 1990

INTRODUCCIÓN

LA UNIVERSIDAD EN EL CAPITALISMO AVANZADO

La universidad en la que cada quien durante un breve lapso creyó, o por lo menos deseó su existencia, ha desaparecido. Ésta sobrevive, un tanto desdibujada, en la retórica académica, en los deseos de los intelectuales, en los proyectos políticos, en las prácticas administrativas; en fin, en los sueños de quienes elogian los tiempos pasados, posiblemente idealizados. La universidad como el gran templo laico de la cultura quedó disuelta, ya que, efectivamente, en la actualidad resulta incompatible con la función tecnológico-burocrática que el modelo de reproducción social le atribuye en el capitalismo avanzado.

A decir verdad, la imagen de la universidad mantiene una vigorosa persistencia, mientras que sus estructuras laterales permanecen intactas y en funcionamiento, si no es que fortalecidas. La primera —la imagen de la universidad—, no obstante, se identifica cada vez más con las *máquinas* ideológicas que producen metáforas para ocultar la concreción de un vacío; las segundas —sus estructuras laterales—, a su vez, se dirigen hacia una productividad industrial aplicada al saber. En el mejor de los casos, el *producto* es absorbido por el mercado, y en el peor —que parece ser el caso actual— es *almacenado* en el orden social existente: son los desocupados intelectuales.

Las denominaciones solemnes y los nombres

rimbombantes de las antiguas universidades (Georgia Augusta, Alma Ticinensis Studiorum Universitas, Alma Mater Bononiensis, etc.) ya no suscitan temores reverenciales o planes de ambiciosas profesiones. Actualmente, para quien las frecuenta, están ligadas a prácticas burocráticas, a papeles membretados, a una serie de trámites engorrosos y prolongados. Su nombre frecuentemente se asocia a las celebraciones retóricas (centenarios, milenarios, etc.) y a los congresos fastuosos de cualquier disciplina, pero estas actividades continúan siendo de la exclusiva incumbencia de los que están asignados a los trabajos específicos.

El prestigio social de la profesión universitaria y el lenguaje académico viven una lenta y no siempre digna declinación, mientras que los *profesores titulares*¹ (los profesores de la gran tradición universitaria) ahora se confunden con los demás intelectuales, poniendo de relieve las frustraciones y los problemas concretos de la existencia.

La universidad y su lenguaje han sido sustituidos por el lenguaje empresarial-cultural de gran difusión, o bien por el saber sofisticado y exclusivo de los institutos de investigación y de

¹ (A menos de que se indique otra cosa, las notas son de la edición en español.) La denominación de *professori publici ordinari* (profesores públicos ordinarios) que aparece en la edición italiana hace referencia tanto al carácter definitivo de la contratación de los docentes, a su relación laboral con el Estado, así como a su adscripción a instituciones de enseñanza media y, preferentemente, universitarias. La hemos traducido como *profesores titulares*, ya que es la que consideramos equivalente en la sociedad mexicana. Asimismo, en el curso de la versión española hemos utilizado la denominación *profesor definitivo* como equivalente a *professore ordinario*.

las *escuelas* elitistas y refinadas. En ambos casos, el nuevo saber tiene otras vías y otros lugares en los cuales se reproduce y se desempeña su propia función social y su propia credibilidad científica. Ahora los *nuevos profesores* son los *columnistas* de los grandes diarios, los ensayistas de éxito, los científicos cuya fama está avalada y consolidada por la autoridad que les es atribuida por el poder productivo y el éxito alcanzado. A ellos se dirige toda la admiración y el prestigio social que anteriormente, y haciendo caso omiso de los méritos personales, era atribuido al profesor universitario en tanto que pertenecía a la institución. En resumidas cuentas, a la universidad no le queda otra cosa más que el recuerdo de un pasado prestigiado y glorioso, en contraposición con un presente defraudante y escasamente gratificante.

Y es en el espacio abierto por esta confrontación donde la universidad alimenta su mito.

LA HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD Y EL MITO MODERNO

La expresión *mito* es fuertemente evocadora; nos remite casi automáticamente al *profundo pozo del pasado*, a una temporalidad repetitiva y homogénea, a un proceso cognoscitivo llevado a cabo en el mundo de lo imaginario, a modelos sociales escasamente diferenciados. Sin embargo, el mito no es reductible a semejante esquematización; prueba de ello son la persistencia y la vitalidad de sus metamorfosis. Así, existe una mitología moderna, objeto fascinante y ambiguo que la razón rechaza y del que desconfía, si

es que aún no ha sido convenientemente exorcizado en un saber o aislado en una erudita lectura de evasión.

El mundo burgués siempre ha producido y aún produce sus mitos, pero los niega como tales porque les teme. En efecto, una vez disuelta la carga cognoscitivo-social presente en el viejo modelo mítico, de ella sólo persiste su efecto metafórico. El mito del mundo burgués, en donde el conocimiento es confiado por principio de autoridad a los diversos tipos de saber, es únicamente una metáfora: una construcción transpositiva, frágil e ilusoria; en ella se liberan y se subliman los deseos, las expectativas, las tensiones y las desilusiones que no pueden ser acogidas en el orden social que las produce, sino en detrimento de su propia existencia.

El mito de la universidad se sitúa en esta perspectiva. Nace y se desarrolla después de un recorrido histórico de la institución universitaria, cuyas características son identificables en la escasa, si no es que inexistente, importancia social y en la fuerte impermeabilidad a cualquier transposición metafórica. Hasta los primeros años del siglo XIX, la universidad no produce mito alguno de sí misma, ni la sociedad la considera, por su parte, un posible objeto mitológico. Al fin y al cabo, la universidad, ya sea la medieval o la de los siglos inmediatamente posteriores, no significa, para los fines del proceso de reproducción social ni para los del mundo imaginario social, ninguna otra cosa que una variable insignificante y de poca importancia. Las motivaciones son evidentes. La institución universitaria es ajena a todos los circuitos económicos, comerciales y productivos. Las grandes casas mercantiles y la banca proveen, conforme

a los principios del aprendizaje de carácter práctico *in situ*, su propia reserva y la formación de sus cuadros administrativos y dirigentes. Del mismo modo, el proceso productivo reproduce autónomamente sus propias condiciones de existencia, ya sea en la experiencia de la repetitividad (el mundo agrícola) o bien según procedimientos técnicos rigurosamente salvaguardados y difundidos en el interior de grupos sociales cerrados (los gremios).

El saber universitario no representa, además, una condición de preferencia para la inserción en la vida pública, ni se establece como un selector de funciones y de pertenencia de clase. Por un lado, es prueba de ello la modesta consideración en que se tiene el título académico, cuyo grado más elevado —el doctorado— se reserva a las facultades superiores: medicina, derecho, teología. Su uso es funcional a la carrera docente, pero no lo es para el ejercicio profesional o para el *cursus* político-administrativo; por otro lado, es un indicador evidente de la situación señalada, la difundida actitud de colaboración que reina entre las diversas clases sociales y que caracteriza a la organización universitaria hasta antes del desarrollo de la revolución industrial. Hijos de nobles, de funcionarios, de artesanos, de comerciantes, de campesinos, se encuentran como estudiantes en las mismas aulas y en los mismos colegios universitarios. A ellos se incorpora el cuerpo académico, cuyos grados más bajos están representados por los pasantes, que cumplen la función de monitores. Por lo tanto, sin atribuir a la cultura papel alguno de promoción o de reconocimiento social, era del todo indiferente que en la universidad se mezclaran jóvenes de edad y de clase social in-

cluso profundamente heterogénea.²

Con el ascenso del mundo burgués presencia-
mos una radical transformación.

² En el caso de la región latinoamericana, hacia finales del siglo XVI, si bien la universidad había conservado el espíritu de la universidad medieval al estar abierta a todas las clases sociales, pronto empezó a desempeñar un importante papel como canal de movilidad social a través de la inserción social de los estudiantes universitarios y de la orientación misma de los estudios ofrecidos; así, los que desempeñarían funciones dirigentes ya fuera en el Estado o en la Iglesia, realizaban estudios jurídicos, en tanto que los estudiantes con menores recursos se inclinaban por estudios filosóficos y artísticos. Desde finales del siglo XVI y principios del XVII se controla el ingreso a la universidad mediante normas de admisión. En el siglo XVII, la mayor parte de los estudiantes provenía de dos sectores sociales: el de los criollos de la clase media y el de los nuevos estratos mestizos, que veían en la universidad un canal de movilidad racial. A estos últimos, incluso para admitirlos a los exámenes universitarios más avanzados, les era requerido que comprobaran su "pureza de sangre", reminiscencia del conflicto entre judíos conversos y cristianos viejos de la España del siglo XV. Existen datos sobre la universidad latinoamericana del siglo XVII que demuestran que gran número de estudiantes por falta de recursos no podía concluir sus estudios y se dedicaba a ser calígrafos, maestros de primaria, etc. Al avanzar el siglo XIX, el sector indígena como tal prácticamente queda excluido de la estructura universitaria europeizante. Ahora bien, una vez constituidos los estados nacionales, y en el tránsito de una economía agrominera exportadora (siglo XIX a 1930) a un incipiente proceso de industrialización (1930 a fines de 1940) y, posteriormente, a una nueva dependencia a partir de la hegemonía económica, política y cultural de Estados Unidos en el ámbito internacional (1950 a la fecha), continúa siendo una constante de las universidades, ahora estatales, la población estudiantil proveniente de estratos socioeconómicos altos y medios, aun cuando, según el momento histórico de que se trate, hayan predominado uno u otros. A partir de lo que hemos venido señalando, podemos decir que la universidad latinoamericana desde sus orígenes, al legitimar un determinado

LA UNIVERSIDAD Y EL NUEVO SABER EN EL ASCENSO DE LA BURGUESÍA

El modelo de la universidad tradicional, tal como había sido transmitido en sus rasgos esenciales desde la Edad Media, entra en crisis en el siglo XVIII paralelamente a la crisis del modo de producción agrícola-feudal, que había sido su soporte. Las motivaciones de tal crisis subyacen, por lo tanto, en la evolución del proceso productivo y en la consecuente adaptación del proceso de reproducción social.

Al lado de la acostumbrada renta territorial,³ aparece y se consolida rápidamente la ganancia industrial vinculada a la expansión y al empleo racional del capital comercial y financiero, lo

tipo de saber hegemónico, al privilegiar unas profesiones sobre otras, al normar la admisión de los estudiantes y los maestros, al desarrollar determinado tipo de funciones sociales en detrimento de otras, ha actuado como un selector ocupacional y como vía de movilidad social. (Véase H.A. Steger, *Las universidades en el desarrollo social de la América Latina*, México, FCE, 1974 y J.J. Brunner, *Universidad y sociedad en América Latina*, México, UAM-Azcapotzalco-SEP, 1987.)

³ La noción de *renta territorial* está relacionada con la de *señorío*, en donde el *señor territorial* podría trabajar el propio territorio o bien entregarlo a los campesinos para que lo trabajen a cambio de poder vivir en él. Al agotarse el sistema feudal, persiste el señorío, sólo que el señor ahora arrienda su tierra y sólo percibe los arriendos; en general, la renta se monetariza, aun cuando también se conservan las entregas en especie. Las relaciones entre el señor y los campesinos son muy complejas y pueden asumir diversas modalidades. Asimismo, dependiendo de la evolución del sistema feudal y de las costumbres locales, el señor puede conservar mayores o menores atribuciones con relación a los campos asignados a su propiedad; por ejemplo, a veces se vuelve una mera relación económica, a veces se adquieren derechos jurisdiccionales sobre la propia propiedad.

cual implica la transformación y el mejoramiento de las técnicas de producción, la necesidad de un uso diverso y diferenciado de la fuerza de trabajo, así como la creación de nuevas condiciones para la vida individual y social. Así, decaen hasta su desaparición, las viejas estructuras de la sociedad posterior al medievo. Los privilegios feudales de la nobleza, las intrincadas reglas de los antiguos gremios, los lentos aparatos administrativos se manifiestan insuficientes y obsoletos respecto a las nuevas necesidades que se perfilan. Todo esto entrará en una rápida disolución.

La condición burguesa por su parte, se está transformando en clase y reivindica, al lado de los nuevos derechos y de las nuevas prerrogativas, una función dirigente en la administración del orden social. El ejecutor de esta voluntad de clase será el Estado; la relación precaria entre la nobleza y la monarquía que caracterizaba al periodo del absolutismo, tiende ahora a transformarse en una abierta alianza entre la burguesía y la institución monárquica, con una ventaja evidente para la burguesía. Cuando esto no se realice plenamente —como es el caso de la Revolución francesa—, la burguesía no tendrá la posibilidad de apropiarse directamente del poder. En este cuadro, el saber parece revestir una importancia determinante.

En efecto, la clase burguesa transfiere al saber el orgullo de su propio éxito social: la victoria de la inteligencia (la nobleza del espíritu y la renta industrial-financiera) sobre el esteticismo parasitario (la nobleza de la sangre y la renta territorial). De ahí se deriva que será la burguesía la que organice el saber, sus articulaciones y, sobre todo, su circulación, con base en el modelo

del movimiento económico. De la misma manera que el dinero, el saber no conoce ni constricciones ni ataduras de orden religioso o espiritual, diferenciándose así profundamente del saber jerarquizado y subordinado que reproducía en la cultura la estructura piramidal de la sociedad agrícola y feudal. Es en el saber y en sus aplicaciones técnicas en donde la clase burguesa vislumbra el instrumento fundamental de su ascenso material y de su consolidación concreta. En resumidas cuentas, en el saber es en donde la burguesía cree poder encontrar las modalidades funcionales ya sea para su propia reproducción y selección interna, ya para el propio control que ejercerá sobre el orden social.

La universidad se transforma así en el lugar por excelencia de este saber y del proyecto que en él se inscribe.

LA UNIVERSIDAD ENTRE EL SABER Y EL PODER

Tal vez por primera vez en la historia, el saber parece asumir como finalidad propia aquella dimensión que desde siempre había sido teorizada a partir de Platón, pero que jamás se había poseído en lo concreto: la coincidencia entre el saber y el poder. En las figuras de los iluministas europeos (franceses, alemanes, ingleses) parece encarnarse el filósofo-rey: el poder asume las connotaciones del saber, y el saber las del poder. Los grandes reformadores son eruditos o filósofos, mientras que los grandes proyectos de transformación social ya no se elaboran en los salones de las cortes europeas, sino en las

bibliotecas y en la academia. El libro se transforma en un *status symbols*; la biblioteca, en un accesorio indispensable de la casa.

El objeto prioritario de los últimos años del siglo XVIII y de los primeros del siglo XIX, es la educación universitaria: la universidad debe llegar a ser el símbolo material de la trama que el saber está tejiendo, o cree tejer, en la sociedad.

Desde el imperio austriaco de José II y María Teresa, hasta el reino de Prusia, y un poco después en la Francia revolucionaria, la universidad se somete a una radical transformación: paulatinamente el Estado tiende a asumir el control directo y la organización del aparato universitario. Las facultades son reestructuradas racionalmente, las edades y las normas de admisión establecidas rigurosamente, la asistencia estudiantil reglamentada, el título académico revalorado profesionalmente. Las materias de enseñanza —desde hacía siglos inmutables— y los programas son actualizados y enriquecidos con las disciplinas ahora consideradas indispensables desde la perspectiva de un saber moderno, socialmente útil.

Así, la universidad será acreditada como la sede de una racionalidad que quiere y debe coincidir con la racionalidad general del Estado y con la formación racional de la personalidad.⁴

⁴ En el siglo XIX es importante señalar la influencia de la *racionalidad hegeliana*, basada en el *espíritu absoluto* representado por el Estado, y en la que se implican la racionalidad del saber y la racionalidad de lo real; en ella encontramos, como elementos abstractos, al individuo (tesis) y a la institución universitaria (antítesis), y como elemento concreto, al Estado (síntesis).

La noción de racionalidad nace con los griegos, expresa

Razón, individuo y Estado se muestran como una unidad inescindible en el nuevo mundo burgués: el filósofo es el rey, y la universidad es un palacio real que se expande hasta cautivar a toda la sociedad. Los profesores universitarios se convierten en los consejeros escuchados por los príncipes y por los estadistas; son elevados a los más altos cargos y son honrados con las más ambiciosas muestras de reconocimiento. Resulta casi obvio que el saber se prepare para asumir, directamente y en un breve plazo, el poder que considera le es debido y que ya se supone administrar en los hechos. En última instancia, el sueño del saber es el de ser el poder delegado por la clase burguesa para crear y dirigir la

la intención de explicar el tránsito del caos al cosmos y se refiere al ordenamiento de los medios para el logro de un fin; en ella se implica un nivel racional dado por el *logos* y un nivel material dado por el *cosmos*. A lo largo de la historia de las ideas se puede rastrear el concepto de racionalidad como un concepto de *ordenamiento*, al que se le van otorgando diversos contenidos y que da lugar a diferentes discursos. Así, en la Edad Media el discurso es de orden teológico, en el que el gran organizador es Dios; a partir del siglo XVI, con el tránsito del feudalismo al capitalismo, la sucesión del modo de producción artesanal, del incipiente capitalismo manufacturero y, finalmente, el arribo del capitalismo industrial, encontramos en los diversos discursos sobre la racionalidad una tendencia hacia la *razón técnica*: una preocupación por el dominio sobre la naturaleza, por el ahorro de tiempo y de esfuerzo y por incrementar la producción. Distintos autores en diferentes campos testimonian esta época: Bacon, *Novum Organum* (1620); Descartes, *Discurso sobre el método* (1637); Comenio, *Didáctica Magna* (1657), etc. De esta manera llegamos a nuestra época, en donde la racionalidad técnica, entendida como razón tecnológica y tecnocrática, privilegia la producción y olvida al hombre. Posición que es ampliamente criticada por la Escuela de Frankfurt: Marcuse, Habermas, Offe, Adorno, Horkheimer, etcétera.

formación de una nueva y gran civilización.

Lo concreto material demostrará la total imposibilidad de este sueño: la clase burguesa no pretende delegar en nadie, y mucho menos en el saber, ese poder que está conquistando y que quiere administrar personalmente, o bien a través de los aparatos políticos y estatales.

El saber es instrumental para este fin y nada más; debe preparar a los dirigentes del futuro orden social, garantizando una formación ideológica homogénea con relación a las tareas que deberán asumir y nada más. La racionalidad del saber, como momento unificador de la realidad, se convierte en la racionalización de lo real: la racionalidad de los procedimientos productivos y de su reproducción social, la organización del capital, la maximización de la ganancia. El hombre iluminado y erudito anhelado por los filósofos, se encarna en la fuerza de trabajo. La cultura y el saber, ahí donde no sean útiles para el control social y para el progreso burgués, serán considerados improductivos y parasitarios.

De esta manera, el campo del saber y el papel de la universidad son delimitados rigurosamente. Los profesores serán empleados por el Estado: el filósofo-rey se convierte en el intelectual burócrata.

Es el caso de un sueño y el surgimiento de un mito.

EL LUGAR MÍTICO Y LA FUNCIÓN DEL SABER

El derrumbamiento del ambicioso proyecto del saber abre, no obstante, una profunda crisis en la conciencia de la burguesía, la cual había dele-

gado en el saber la tarea de justificar, frente al viejo mundo feudal y frente a la estructura social que lo sustentaba, su propio ascenso y su propia identidad histórica. El sentido de culpa por el éxito económico obtenido —antigua herencia cristiana— era exorcizado en la certeza de una misión histórica que habría de transformar la realidad, arrasando la ignorancia y el atraso en nombre de la libertad y del conocimiento. De este modo, libertad y saber se funden en un principio supremo de identidad. El símbolo más explícito era la estructura categórica kantiana y su unidad: el yo pienso. Pero el yo pienso kantiano significaba solamente una construcción formal, así como de manera formal, y no estructuralmente, el saber unía la conciencia burguesa y la optimización de los beneficios. La crisis del saber burgués transgredirá esta unidad: el yo se desdoblará en su contrario, el no-yo; el antagonista del saber-fundamento de la burguesía será la naturaleza.

Los intelectuales orgánicos de la crisis del saber burgués entre el final del siglo XVIII y los primeros años del XIX, son los literatos románticos. A ellos les corresponde la tarea de reconstruir la crisis burguesa, idealizándola. En este sentido, los románticos no negarán la realidad de la división subsistente entre la conciencia burguesa y la función de la burguesía; sin embargo la ubicarán en otro lugar. La escena ya no será la compleja articulación del orden social sino el mundo posible de la novela, de la poesía, del relato, de la expresión musical y plástica.

La naturaleza, que la revolución industrial anula en las fábricas y en los grandes y tristes conglomerados urbanos, es ahora el motivo do-

minante. Por ello, sobre un fondo de paisajes naturales idílicos y serenamente tenebrosos, los contrastes, las desilusiones, los sueños no realizados de la burguesía, son metaforizados en el destino, en las pasiones eternas y trágicas, en una totalidad que engloba todo y que todo arrastra consigo. También el saber se tornó absoluto: compendia en su propio comportamiento la totalidad de la existencia, las etapas de la historia, las diferencias de la naturaleza, los estadios de la sociedad, las formas de la conciencia. El saber vuelve a ser el supremo principio de unificación, pero ya no en el orden social sino en la abstracción de la teoría, donde todo parece fácilmente realizable. Las características mismas del saber lo colocan más allá de toda concreción, la que en cuanto tal se connota invariablemente como lo negativo. Al romanticismo literario corresponde la filosofía idealista: el saber es el saber filosófico.

Así, el lugar elegido por el nuevo saber no puede ser más que un lugar sagrado, un templo laico en el cual se pueden celebrar sus ritos: la universidad; y los sacerdotes son los profesores.

Ésta es la imagen que madame de Staël retrata en su libro *Sobre Alemania*, el gran *best-seller* romántico de principios del siglo XIX.

No es casual que Alemania sea tomada como modelo. Es el país menos industrializado de Europa en donde la burguesía, al no haber podido imponerse políticamente, ha vivido todas las etapas de su ascenso sólo a nivel ideológico-filosófico. Alemania ha pensado la revolución burguesa sin hacerla, ha sufrido la crisis de la conciencia burguesa sin una burguesía hegemónica y, finalmente, ha idealizado su desenlace

romántico. Alemania encarna, más que cualquier otro país, el proceso de abstracción típicamente burgués: resolver lo concreto en lo abstracto e, incluso, inventar lo abstracto y acreditarlo como concreto.

Las condiciones para proclamar a Alemania como el país romántico por excelencia y la patria ideal del saber filosófico son todas las mencionadas.

LA UNIVERSIDAD ROMÁNTICA Y SU REALIZACIÓN ESTATAL

Ante los ojos de madame de Staël —en el año 1810 en que escribe su célebre libro—, Alemania se presentaba como un país cubierto de encinos y de abetos, atravesado por ríos de incomparable belleza, delimitado por pintorescas montañas, rico en aldeas y castillos medievales. Alemania es idealizada geográficamente. Austria, principados, reinos, margraviatos,⁵ política y económicamente diferenciados, le parecen a madame de Staël como una sola cosa: la idea de un país unitario. Éste se presenta unitario en las tradiciones populares, unitario en el espíritu (la filosofía alemana), unitario en la literatura, unitario, en fin, en sus monumentos y en sus ruinas. En resumidas cuentas, algo que habla al viajero, que hace revivir fantasías, que conmueve, que es bello atravesar en carroza.

En este paisaje, las universidades alemanas no pueden más que figurar como las más per-

⁵ *Margraviato*: división territorial perteneciente al *margrave* (título de dignidad de algunos príncipes alemanes).

fectas y más eruditas de Europa: son el reino del saber y de la educación. Esto justifica, en cierto sentido, la escasa incidencia de la universidad en la vida pública. Por otra parte —y es la tesis de madame de Staël—, espíritu y actividad concreta (política, civil, militar, etc.) no coinciden y es precisamente de esta separación de donde nace la prioridad de la teoría, la *osadía del genio filosófico* y la libertad académica. Es evidente cómo una característica de la crisis ideológica de la burguesía alemana se eleva a la categoría de norma del saber y al principio del aislamiento de la universidad. En este *reino del espíritu*, la comunidad entre los profesores y los estudiantes es ideal: los unos compiten entre sí por el saber; los otros, por el aprender. Ambos carecen de contacto con la sociedad: las universidades viven una vida propia autónoma.

Las materias de enseñanza confirman la opción de aislamiento social: la filosofía y las lenguas antiguas y modernas, particularmente desarrolladas en detrimento de las disciplinas científicas, estimulan la actividad del espíritu y aquella *energía sublime* que poco concuerda con el cálculo matemático. La lógica filosófica y el estudio lingüístico gramatical —el lenguaje del saber— al fin y al cabo deben llegar a constituir un todo con el hombre, con su razonamiento, con su pensamiento. A través de la enseñanza universitaria, el espíritu y el hombre se funden en un todo unitario e inescindible. El reino de la libertad y del hombre, que mediante el saber debía constituir el fin de la sociedad, para madame de Staël se ha transformado en el fin del saber: la sociedad perfecta es la universidad.

A partir de la oleada de éxito recorrida en

Europa por el libro de madame de Staël, cobra crédito entre los intelectuales el mito de la universidad alemana. La conciencia burguesa ha encontrado el lugar de su reconciliación; ésta aún se lleva a cabo dentro de una institución cuyas reglas desempeñan un papel determinante con miras a este fin: unirse nuevamente. La idea romántica de la universidad, que literariamente es concebida por madame de Staël, se concreta en la organización material de la universidad. En el proyecto universitario de von Humboldt, rápidamente difundido y aceptado en toda Europa, las instituciones de investigación que se adjudicarán como finalidad la ciencia pura —el saber absoluto— son capaces de unificar y de conciliar la conciencia burguesa, entendida como educación interior y subjetiva, con la que será el vehículo de su afirmación social: la ciencia objetiva y los procesos de aprendizaje.

El lugar institucional de la universidad es el que, según von Humboldt, estimula la investigación perenne de la ciencia, de la que se erige en su sede ideal. Solamente en su ámbito es posible alcanzar los mejores resultados científicos: los estímulos necesarios y las tensiones indispensables surgen de la comunidad de estudiantes y de profesores unidos por un propósito común. Pero, a su vez, la institución nos remite al Estado, del que a fin de cuentas depende. Y este último, en el proyecto de von Humboldt, se adjudica la tarea de supremo organizador y garante de la vida espiritual y social de la universidad. De esta manera, idea, institución y Estado constituyen un todo.

Los temores de von Humboldt, con relación a que una excesiva intervención del Estado en la universidad impida la libertad de la ciencia, de

de hecho se revelan sólo en apariencia. En realidad, la investigación científica y los intereses estatales coinciden, así como también coinciden la educación científica y la formación del ciudadano. No es casual que von Humboldt, refiriéndose a la relación entre universidad y academia (órgano de investigación exclusivo para los científicos), aun sin menospreciar la investigación realizada por los científicos, afirme la importancia de la formación universitaria como preparación global. Al fin y al cabo, lo que cuenta para von Humboldt es que la práctica del saber salvaguarde los intereses y las necesidades del Estado. Consecuentemente, la autonomía y la independencia del docente deben coincidir y adecuarse a este propósito. No sorprende entonces a von Humboldt, que los profesores universitarios sean nombrados exclusivamente por el Estado, que es llamado a dirigir en primera persona todo lo concerniente a la universidad.

Así, se evidencia que en el momento en que la clase burguesa interpreta en el saber, y particularmente en el saber filosófico, su propio principio de identidad, el Estado, a través de la universidad, desee adjudicarse para sí mismo el control de este proceso.

Las prácticas que en el proyecto de von Humboldt hacen de la universidad un aspecto del complejo aparato del Estado, ponen de relieve con toda claridad el papel instrumental del saber en relación con los fines del modelo de reproducción social que se va delineando. Esto representa para el poder una garantía fundamental de control social: es legítimo, por lo tanto, mitificar el lugar en que esto se lleva a cabo.

LA IDEALIZACIÓN DE LA UNIVERSIDAD Y SU OPUESTO

En la universidad de von Humboldt, el acervo central que sostiene su estructura académica está representado por el saber filosófico. Éste completa, llevándola a término, la educación lingüística y científica: su producto es el filosófico; el sujeto-objeto teórico será Hegel. En el pensamiento hegeliano, el saber filosófico aparece como el máximo criterio sistemático y metódico de los diferentes saberes particulares (cada una de las ciencias). En esto reside, según Hegel, la diferencia con el antiguo sistema universitario en el que la filosofía, fragmentada en disciplinas pasadas de moda, dirigida a intereses críticos o escépticos, interesada en fórmulas abstractas, había perdido de vista su contenido y su función.

La nueva filosofía tiene, por consiguiente, la tarea fundamental de arrasar con lo que a diversos niveles confunde y divide el conocimiento, reafirmando, por el contrario, su verdadera esencia: el proceso dialéctico en el que la precisión de una parte (las ciencias) es la expresión particular de la totalidad (el espíritu). Así, objeto conocido y proceso de conocimiento se fusionan en una unidad, cuyo vértice más alto está ocupado por la filosofía: el saber de los saberes. Es en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*⁶ donde la filosofía, como ciencia de las formas y relaciones del pensamiento (lógica), conduce a la ciencia de la naturaleza y de sus partes (mecánica, física, física orgánica) que, a su vez, se resuelve en la filosofía del espíritu.

⁶ *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.*

ritu (antropología, psicología, derecho, estética, filosofía de la religión, historia de la filosofía). En resumidas cuentas, la filosofía se ha generado a sí misma. Símbolo visible de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* es, para Hegel, la universidad.

La universidad expresa a través de su estructura material y de sus enseñanzas este proyecto que lo abarca todo: la división de los saberes particulares remite a su reconciliación, que es al mismo tiempo unificación material (la sede universitaria) y espiritual (la filosofía como materia fundamental). Más aún, en la visión panfilosófica de Hegel, la filosofía es la universidad misma, en la que a través del filósofo el espíritu absoluto expresa directamente su voz. Pero la universidad —la voz del espíritu—, según la reforma de von Humboldt, se encuentra en estrecha dependencia del Estado, que es considerado por Hegel la encarnación histórica del espíritu mismo. En última instancia, la idea de la totalidad en la universidad alemana ha encontrado en forma natural su lugar predilecto. Así, el mito de la universidad coincide con la religión burguesa: la filosofía idealista; en ella, Alemania y su universidad cumplen la misión histórica de mantener y alimentar el culto del saber. La fuerte expectativa romántica hacia lo universal ha universalizado la institución, así como la soñada revolución burguesa se ha transformado en la revolución de la conciencia burguesa. Pero al lado de esta imagen mítica de la universidad, existe otra más concreta y real: la de la institución en que la clase burguesa quiere encontrar un lugar de desahogo a sus propias frustraciones y un teatro para sus deseos.

El fondo en el que emerge esta institución

aún es literario: dentro del género romántico de los diarios de viaje, será el poeta Heine el que delinee con fina ironía, la vida de una famosa universidad: la de Gotinga. Los ingredientes fundamentales son la cerveza, la goliardesco,⁷ las risotadas, los paseos por el campo, las diversiones mordaces. Todas éstas son las condiciones indispensables para hacer feliz a una burguesía provinciana como la alemana, deseosa de liberar toda su fantasía y toda su represión en los años universitarios y de retornar después, a la seriedad de la profesión y del propio *status*. En este proyecto, la cultura y el saber son los instrumentos; la vida social parece prevalecer sobre el saber, pero esto es ilusorio: también la sociedad de los licenciosos estudiantes de Gotinga se encuentra dentro del mito. Se es diverso sólo en cuanto universitarios. Fuera de la institución universitaria se llega a ser nuevamente el *populacho* al que se dirige el desprecio de Heine: la mezquina burguesía alemana atrasada y socialmente impotente.

A su vez, la universidad aparece como un lugar separado de la sociedad, sede de una cultura polvorienta y reaccionaria cuyo saber, según Heine, encarcela la concreción de lo real.

Las formas del saber parecen sustituir a la vida, y la cultura libresca remplace el ímpetu de la existencia.

Los profesores, *los sacerdotes del espíritu*, reflejan este ambiente. Rancios, engreídos y mez-

⁷ *Goliardesco*. Se hace referencia a los *goliardos*, que era el nombre dado en la Edad Media a los estudiantes universitarios que recorrían Europa para instruirse y por placer; el término *goliardo* se ha hecho extensivo al estudiante de la universidad moderna que se caracteriza por su vida licenciosa.

quinos, los docentes universitarios celebran sus liturgias, celosos los unos de los otros, obsequiosos y preocupados por sus privilegios. Es la imagen de una clase burocrática a la que ya el mismo Hegel en sus *Cartas*, había mostrado pertenecer plenamente. En este cuadro sorprende, sin embargo, cómo la crítica de Heine —de tal manera mordaz— no llegue a sus últimas consecuencias, negando radicalmente la función de la universidad. Ésta, en cambio y a pesar de todo, queda siempre como la sede privilegiada e indispensable del encuentro romántico entre saber e individuo. Así, crítica e ironía, se encuentran representando exactamente lo opuesto de lo que se proponían; efectivamente, no surge de ello una imagen ridiculizada de la institución, sino la certeza de que la universidad representa una institución fuerte a grado tal, que incluso es capaz de tolerar las críticas, aceptándolas y riéndose de ellas.

El mito de la universidad —y será una característica de la mitología burguesa— al mismo tiempo que se genera a sí mismo, genera su propia contradicción.

LA MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD Y LOS FINES DEL ESTADO

Con la progresiva consolidación de la clase burguesa en el poder, aumenta también la consideración y el crédito que le es conferido a la universidad. A ella se le delega la función de custodia ideológica del saber, que la burguesía considera fundamental para su identidad y para cumplir su función social.

De esta manera, el desarrollo y la valoración de la institución universitaria se encuentran estrechamente unidos a la lucha de clases en el saber, dirigida por la burguesía en confrontación con la cultura religiosa, expresión del arcaico aparato agrícola-feudal sacado del juego, pero no destruido. A la vez, la universidad y su saber —particularmente el filosófico— legitiman el modelo de reproducción social y con ello a las instituciones del Estado como expresión de la hegemonía de la clase dominante. Esto se verifica de manera particular en Francia, donde la clase burguesa, primero con la revolución y después con Napoleón, se inserta en el poder de manera estable.

Por estos motivos, Víctor Cousin defiende en la universidad francesa —a la que reivindica una continuidad histórica desde la revolución de 1789 hasta Napoleón (continuidad, por otro lado existente sólo a nivel ideológico, en tanto que Napoleón construyó el sistema universitario francés, aboliendo las nuevas instituciones culturales promovidas por la revolución)— la unidad misma de la nación, de sus instituciones y de su ideología. A su vez, la unidad es la metáfora para expresar el carácter compacto de la clase burguesa hegemónica, de cuya cohesión son responsables tanto la estructura jerárquico-burocrática del Estado, como la universidad que le provee los cuadros profesionales. En la universidad y en su defensa a ultranza, la clase burguesa intelectual interpreta el origen y la formación de una aristocracia burocrática transformada en tal, no por privilegio de nacimiento sino por su capacidad y por su práctica profesional. La nueva clase dirigente y el Estado moderno saldan su vínculo inescindible, se-

gún Cousin, precisamente en la universidad.

Así pues, es inevitable que la universidad se encuentre rígidamente controlada por el Estado y centralizada, así como que también sea rigurosísima la selección de la clase docente. En efecto, los profesores son los principales artífices del proyecto burgués y de su realización a través de la educación; por consiguiente, la instrucción universitaria tiene la tarea de adecuar, al mismo tiempo, el proceso de conocimiento individual a los objetivos sociales y estatales: el laicismo, la profesionalidad, la solidaridad de clase y la fidelidad a las instituciones. La materia fundamental, como ya lo era para las universidades alemanas, es la filosofía. Su doble carácter de espiritualidad laica y de ejercicio racional la califican como el medio por excelencia para la reproducción social de las figuras ahora coincidentes en el mundo burgués: el intelectual y el burócrata. Función política y utilidad social confirman, pues, a la filosofía como el acervo portador de la relación entre el mito de la universidad y el Estado; la denuncia de este vínculo acontecerá por obra de un filósofo alemán: la crítica que Schopenhauer dirige a la filosofía universitaria, y a la hegeliana en particular, es la de servir de instrumento para los fines del Estado.

Esto es lo que ha permitido, según Schopenhauer, que empleados y funcionarios de cualquier nivel interpretaran aquí la coincidencia de su historia personal con la historia general realizada en el Estado: hombre y burócrata, en abstracto, coincidirán. Desde este punto de vista, se explican entonces las concesiones otorgadas por los órganos gubernamentales a Hegel y a sus discípulos. Por consiguiente, Schopen-

hauer relaciona la importancia de un sistema filosófico con la función que éste desarrolla con relación a los fines del Estado.

Este hecho, que Schopenhauer juzga escandaloso, tiene además otras consecuencias: la peor de todas es la credulidad de los estudiantes que se adaptan acríticamente a las palabras de los filósofos del Estado, aceptando de ellos el saber y manteniendo con dicho saber un vínculo de dependencia, destinado a durar más allá de su paso por la universidad. Schopenhauer, sin tener conciencia política de ello, ha demostrado por consiguiente cómo la filosofía, en tanto enseñada en la institución universitaria, constituye el conducto privilegiado del proceso de reproducción social y, a la vez, el medio más eficaz para su control. La universidad emerge así como un centro de poder capaz de construir, también artificiosamente, el éxito de una disciplina y de una filosofía, para después olvidarla y demolerla, cuando ya no cumpla la función que le fue encomendada. Y no por casualidad, lucro, maquinaciones y mezquindad son los aspectos que Schopenhauer pone de relieve como características de la institución universitaria y de la filosofía académica. Pero también Schopenhauer, como antes lo había hecho Heine, desarrolla su crítica en forma limitada: a pesar de dar algunos indicios, prudentemente circunscribe su discurso sólo a la filosofía, subrayando el desprestigio que le acompaña por ser considerada similar a las ciencias ya constituidas. Consecuentemente, la crítica a la filosofía académica se resuelve en una denodada defensa de la filosofía.

A Schopenhauer se le escapa que la causa principal de los defectos que atribuye a la

filosofía se encuentra en la institución universitaria y en su estructura, las que, al organizar las modalidades de enseñanza con relación a los fines sociales, predeterminan los discursos. Sin orientarse en esta dirección, precisamente Schopenhauer revalora de hecho una universidad en donde, de manera muy simple, la filosofía o no es enseñada o se redimensionaliza su importancia.

No por casualidad, el mito de la universidad persistirá también cuando en el interior de dicha institución la función directriz de la filosofía se traslade a la ciencia.

LA REPRODUCCIÓN INTELECTUAL EN LA UNIVERSIDAD Y SU CRÍTICA

La crítica de Schopenhauer a la universidad, posteriormente es desarrollada por Nietzsche, usando como artificio literario la figura de un viejo filósofo que dialoga con dos jóvenes estudiantes; en ella Nietzsche, como profesor universitario, expone el mecanismo mediante el cual la cultura se reproduce dentro de la universidad. Sus reglas son automáticas y mecánicas: por un lado, el profesor habla y lee; por el otro, los estudiantes escuchan y escriben. Así como el profesor puede decir lo que quiere, también los estudiantes pueden no escuchar y no escribir, o bien escuchar y escribir lo que ellos desean. Son las *famosas* libertades académicas, pero detrás de esta exaltada y operante libertad se esconde, según Nietzsche, un total extrañamiento e incomunicación entre profesores y estudiantes.

La cultura se vuelve así un hecho burocrático, un conjunto de normas prescriptivas, cuyas finalidades no pueden ser más que formales y abstractas. La cultura, que para Nietzsche es el descubrimiento de una sorprendente coincidencia entre problemas personales y cotidianos y problemas eternos y recurrentes, se hace añicos y se pulveriza. Se vuelve cultura de Estado y ésta es funcional, aun no pareciéndolo, para el control social de los intelectuales, es decir, para el control de los cuadros administrativos y dirigentes del Estado.

El prototipo de esta cultura burocrática y estatal es la filosofía hegeliana y el historicismo. Consecuentemente, se viene abajo toda posibilidad de chispa intelectual y en su lugar se introducen criterios formales de atribución y cronología y un concepto acumulativo del saber. Nace una cultura filológica estéril y mezquina, mientras que la universidad se aleja del arte y de la filosofía, las formas del saber que, según Nietzsche, encarnan la expresividad y la riqueza de la cultura.

Así pues, Nietzsche, a través de la universidad, comprendió con exactitud el vínculo que une estrechamente la reproducción cultural al Estado. Esta última cumpliría una doble tarea: por un lado, garantizaría por medio de la cultura la aceptación de un modelo de vida intelectual libre en apariencia, pero represivo en realidad; por el otro, separaría de la cultura los problemas personales remitiéndolos, y por lo tanto neutralizándolos, hacia la esfera de la privacidad. En este último análisis, Nietzsche especifica cómo las estructuras que sostienen a la sociedad burguesa se consolidan y se reproducen dentro de la universidad.

A pesar de ello, el espacio cultural alternativo a la universidad, según Nietzsche, es siempre universitario. Las corporaciones estudiantiles, en cuyo reciente pasado Nietzsche ve el intento de construir al margen de las instituciones una cultura no burocratizada, sino vital y libre, se dan siempre al interior de la institución. Antes bien, serán precisamente las corporaciones estudiantiles las que vehiculicen, más allá de los románticos deseos de rebelión, la voluntad de la burguesía alemana para consolidar el propio poder y después administrarlo, siempre por los mismos medios que Nietzsche deploraba.

La alternativa nietzschiana se vuelve, entonces, sólo la metáfora de un deseo o el enunciado de una utopía filosófica. El mito de la universidad destruye la posibilidad de crítica con sus mismas armas. En efecto, al desvincular el mecanismo de análisis de la universidad de la concreción del proceso de reproducción social, la crítica a la universidad no encuentra jamás los instrumentos para derribar el mito. Al contrario, lo consolida promoviendo dentro de él reformas o modificaciones.

El mismo fenómeno es verificable en los análisis que se han hecho sobre la situación de la universidad en la sociedad italiana, alrededor del mismo periodo. En una nación —Italia— en la que la unidad política recientemente alcanzada no coincide con la hegemonía de una gran burguesía empresarial, la nascente clase burguesa querría confiar al saber y a su reproducción institucional la tarea de insertarse en el Estado para realizar la misión de organizar una sociedad eficiente y avanzada. Este proyecto, con el que concuerda la clase intelectual más abierta, requiere, sin embargo, de una rigurosa

disciplina en los estudios y de una seria y moderna reforma de la universidad, según lo sostiene el filósofo Carlo Cantoni. Él pone de relieve las disfunciones de la universidad, subrayando por un lado el carácter mnemónico de los estudios y el escaso interés de los estudiantes por la vida cultural y, por el otro, la precaria preparación de los docentes universitarios que arriban a la enseñanza por méritos que no siempre son de carácter científico. Consecuentemente, Cantoni considera justa e imprescindible la modificación de la estructura universitaria.

Pero más allá de las medidas propuestas (selección y mejoramiento económico de los profesores, racionalización de la didáctica y libertad de enseñanza), Cantoni manifiesta la voluntad de fortalecer el aparato universitario, de cuyo deterioro son prueba las continuas críticas. La importancia social se da por descontada para Cantoni, cuyas preocupaciones se dirigen sólo a los medios adecuados para alcanzar las finalidades que la universidad se propone.

Y estas finalidades se encuentran siempre estrechamente relacionadas a la formación de una clase burguesa decididamente establecida, deseosa de aumentar sus propias aptitudes profesionales y científicas, tendiente a identificar la expansión de su propia cultura con la expansión de las libertades formales.

Racionalizar los estudios universitarios reagrupando cursos de enseñanza diversos pero afines, para Cantoni significa precisamente maximizar el beneficio de los estudios, estimulando el interés científico y ampliando los conocimientos en sentido interdisciplinario. Con base en el modelo alemán, Cantoni confía a esta formación universitaria la tarea de forjar a los estu-

diantes para hacer de ellos futuros científicos. Para el filósofo Cantoni, en efecto, la moderna universidad debe proponerse como primer objetivo la difusión y el avance de la ciencia, lo que a su vez implica el desarrollo de una nación avanzada y capaz de competir con otras. En resumidas cuentas, si la recientemente unida Italia desea entrar en la categoría de las potencias industriales, es decir, si aspira a ser una nación burguesa, entonces debe dirigir su interés primordial hacia la universidad. Criticar a la universidad significa, en conclusión, orientarla de nuevo en su misión.

CIENCIA, SOCIEDAD Y UNIVERSIDAD

El tema de la misión histórica de la universidad es recuperado en el pensamiento positivista italiano; en él, la educación y la formación intelectual revisten una particular importancia, en contraposición tanto a la cultura espiritualista de orientación antiburguesa, como a la posición política excesivamente moderada y que se evidencia en posiciones retrógradas; en este sentido, es significativa la posición del pedagogo De Dominicis. La universidad, según De Dominicis y el pensamiento ingenuamente optimista de los positivistas, es la cima más alta de la lucha por el progreso, que, simultáneamente, consiste en la obtención de la plenitud humana y la realización de una nueva sociedad. Por medio de la universidad y de su función social, De Dominicis considera que se puede develar la superstición religiosa, atenuar la conflictividad entre las clases sociales, aumentar el saber y crear

profesionistas cada vez más preparados.

Si la universidad había representado el templo del saber filosófico y la sede del espíritu, ahora es considerada el lugar predilecto de la ciencia y de sus realizaciones concretas. En ella, la clase burguesa inscribe la certeza consolidada de su propio dominio social y el orgullo de poder crear la historia, iniciando por vez primera una época de paz y de bienestar. Al mismo tiempo, segura de su superioridad, la burguesía ve en la ciencia el reflejo especular de su imagen, que es también el proyecto de un progreso continuo sin etapas de estancamiento.

La universidad es así la prefiguración ideal del mundo del futuro, el reino de la ciencia capaz de procurar a los hombres, como afirma De Dominicis, la certeza de sí mismos, la vida estética, el derecho a la plena autonomía social. Por ello la universidad, aun siendo coordinada por el Estado y por la sociedad, es asimismo intrínsecamente superior.

En este sentido, De Dominicis reclama para la universidad una autonomía particular, signo distintivo de no privilegios particulares ni de una casta restringida, sino símbolo universal de una finalidad común: la comunidad científica. En la universidad todos gozarían de la más completa libertad, participando de su vida: los órganos de gobierno serían elegidos democráticamente, del mismo modo en que se organizaría su estructura y se haría funcionar. Es evidente cómo la universidad-comunidad científica de De Dominicis tiende a reproducir, con un alto grado de ideologización, el modelo de sociedad deseado por la burguesía.

Saber y poder vendrían nuevamente a coincidir en una estructura social sin clases (o mejor

dicho, con una sola clase hegemónica), sin conflictos sociales, unida por la ideología de la ciencia. De la imposibilidad de tal proyecto dará cuenta solamente el pensamiento y el deseo: es el mito positivista de la universidad.

Esta concepción idealizada de la universidad y de su función social prevalece incluso en aquellos pensadores que expresan fuertes diferencias con respecto al positivismo. Una vez que ha caído la imagen simbólica y emotiva de la institución universitaria como realización viviente del futuro mundo pancientífico, permanece su imagen como mediadora entre la ciencia y la sociedad.

En resumidas cuentas, la universidad se convierte en el vínculo entre la ciencia —concebida aún de manera positivista como la liberación del hombre de la esclavitud de la naturaleza y de las dependencias conexas— y la sociedad —como una realidad a veces compleja y contradictoria, pero siempre tendiente a una futura emancipación social. La libertad institucional de la investigación, característica del ejercicio de la ciencia, y las garantías de igualdad y de democracia, relacionadas con la profesión universitaria, reflejan una modificación acaecida en el orden social en sentido progresista y que es, al mismo tiempo, su estímulo y su instancia crítica.

Al hacer propios estos argumentos, Antonio Labriola, uno de los teóricos más lúcidos del socialismo italiano, reivindica una función indispensable para la universidad; ésta, en efecto, debido a su objeto particular —la ciencia— representa una instancia dinámica y dialéctica, de hecho contraria a toda forma impositiva y autoritaria. Por lo tanto, la subordinación que buro-

crática y económicamente la vincula al Estado, el que, según Labriola, es un Estado de clase, no le impide representar un bien común. Es la fuerza de la educación en la cual el socialismo romántico del siglo XIX delega la creación de una conciencia de clase y la emancipación relativa. En tal sentido, el empeño por un trabajo científico serio y riguroso entre profesores y estudiantes rebasa un interés individual.

Sobre todo los estudiantes, según Labriola, deben interiorizar las normas universitarias que se especifican en la tolerancia, en el impulso a la investigación, en la igualdad y en la precisión. La universidad, finalmente, es delineada por Labriola como una dura pero ineludible escuela de vida. No obstante, Labriola, aun cuidándose de caer en una visión utópica e ilusoria de la universidad, olvida que la persistencia de una institución, deseada y concebida por una clase hegemónica, reposa precisamente en su ductilidad y en su aparente posibilidad de ser usada para fines diversos de los que la constituyen. Si por consiguiente es correcto afirmar, como implícitamente lo hace Labriola, que la liberación de clase para ser revolucionaria debe pasar por la instrucción, es necesario, sin embargo, evitar que esta última sea administrada mediante los medios deseados por el adversario de clase (las estructuras de la universidad estatal en este caso). El riesgo es el de mitificar el medio (la universidad), perdiendo de vista que a veces el medio puede transformarse en un fin de sí mismo y de los intereses de quien realmente lo controla.

LA UNIVERSIDAD EN LA FASE IMPERIALISTA DE LA BURGUESÍA

A partir de posiciones decididamente diferenciadas en Labriola, nos encontramos con Max Adler una década después. Adler enfoca con claridad cómo el problema intelectual y la formación de un saber socialmente útil deben analizarse desde la perspectiva del modelo de reproducción social.

Es la consecuencia de una década en la cual la burguesía, ya consolidada y segura de su hegemonía social, rechaza para el saber la función que en un principio consideraba determinante para su propia identidad; ésta reside ahora en la certeza de un poder inmenso, ligado no tanto a la ideología de una misión histórica funcional al progreso como cuanto a la fuerza material del mercado y del intercambio, capaz de disolver toda resistencia. Los enemigos de la burguesía vencedora ya no son las clases aristocráticas y parasitarias y su saber antihistórico y acientífico; la lucha se da ahora en el interior de las relaciones de producción por el dominio de los mercados. La tarea que la clase burguesa asigna al saber es la de alinearse y tomar posición: el saber debe ser funcional a la producción, como impulso al incremento productivo o como control social. De otro modo, se convierte en una fuerza peligrosamente hostil por su posible alianza con el adversario de clase, indispensable y temido: el proletariado.

De esta manera, el trabajo intelectual —es la amarga consideración de Adler— se somete cada vez más al poder económico y a sus leyes. Y esto se refiere también a la universidad: su libertad de enseñanza, su fe en la investigación, según

Adler, es completamente dependiente de la voluntad burocrática del Estado y de la voluntad política de la clase que lo gobierna. Junto a la intimidación y al autoritarismo directo que impide la enseñanza a los socialistas, o a quienquiera que sostenga una posición de independencia en la investigación y en el pensamiento, Adler coloca la sutil corrupción del poder económico. La disponibilidad de medios para la investigación, el éxito, las consultorías inducen a los científicos a un compromiso cada vez más generalizado. La esperanza de que desde la universidad, y desde el saber en ella vehiculado, pudiera difundirse la voluntad de reformas sociales y de una sociedad nueva —el socialismo de la cátedra—, se infringe en la subordinación a los intereses de clase o en la progresiva proletarización de quien, profesor o intelectual, desea mantener la autonomía y la libertad en las que el mito mismo de la universidad lo ha formado.

Sin embargo, este descontento y esta frustración intelectual no serán organizados y saldados con la explotación de la clase obrera. Los trabajadores intelectuales, como los define Adler, permanecerán así prisioneros de su condición, buscando nuevamente en el mito de la universidad y del saber un lugar abstracto para su emancipación. La respuesta no se hará esperar. Pocos años más tarde, la universidad se propondrá nuevamente como la sede por excelencia del saber nacional y como el lugar de la identidad intelectual; ésta, la universidad, se presentará como la guardiana de las tradiciones culturales que constituyen el núcleo fundamental de la patria.

El nacionalismo, que en el plano ideológico justifica la agresividad social de la clase bur-

guesa, se inserta en el mito de la universidad, compenetrándolo: la misión de la universidad se convierte en la defensa de la patria. El deseo de hegemonía económica que dentro de la burguesía caracteriza su opción imperialista, coincidirá con el destino de la nación y éste, con el mensaje de su cultura. De esta manera, el frustrado profesor y el intelectual proletarizado creen defender, como a un héroe mítico, la historia de la cultura y las instituciones patrias, mientras que en realidad son utilizados como divulgadores sociales de una operación de mercado.

Y así, es posible para un insigne profesor alemán, von Wilamovitz-Moellendorff, defender con vehemencia la unidad de la ciencia alemana con el militarismo prusiano, confiando la civilización, la libertad y la cultura a los cánones alemanes contruidos por Krupp. La educación universitaria parece así completarse en el cuartel, en tanto que la refinada cultura alemana parece encarnarse en la disciplina prusiana. El ejército y la universidad son por consiguiente, según von Wilamovitz-Moellendorff, portadores de una misma cultura: la de Alemania. Si el frente militar y el cultural coinciden, igualmente coinciden el soldado heroico y el profesor universitario; este último se siente nuevamente investido de una autoridad social: es el sacerdote escuchado por la historia y por el espíritu, que conduce a un pueblo a la lucha. El sacerdote se identifica con el soldado: el mito de la universidad se vuelve una epopeya. La libertad de la ciencia, el progreso, la emancipación del hombre, los valores sobre los que se había construido el mito de la universidad, son empleados insidiosamente para el fin opuesto. Profesores y estudiantes, que habían creído que la cultura

era un factor de unificación y que habían frecuentado con entusiasmo las mismas universidades europeas, se encontrarán cruelmente divididos en los frentes de guerra, convencidos de luchar cada uno de ellos por la libertad y el saber. El mito-epopeya de la universidad asume las tonalidades de una tragedia sin precedentes. Sobre los campos de batalla, el mito de la universidad, y con él la convicción en su misión, vacila, mostrando con la crueldad de la realidad material las relaciones de subordinación que lo articulan con un proyecto de clase.

LA UNIVERSIDAD ENTRE EL SENTIDO ÉTICO Y LA UTOPIA

Max Weber, un ilustre intelectual burgués, será quien delinee un balance de la situación de la universidad, al finalizar la guerra de 1914-1918.

De modo muy concreto, Weber ve efectuarse en la universidad alemana un proceso de adopción de los usos y costumbres propios de Estados Unidos, es decir de su transformación en una estructura capitalista similar en su funcionamiento a una fábrica, sólo que administrada por el Estado. Para tal efecto, los aspectos que se relacionan entre sí son la división interna del trabajo, la tecnificación y la burocratización. El mismo *cursus honorum* universitario, según Weber, se ha transformado de selectivo en casual. Así, se ha hecho añicos uno de los componentes esenciales del mito: la universidad ya no representa el templo del saber y de la razón burguesa, sino una fábrica gobernada por la casualidad. La institución se ha sustraído incluso al

control de la clase social que la ha fundado, automatizándose y burocratizándose conforme a los fines estatales, lo que bajo todos aspectos significa convertirse en parte integrante del sistema capitalista, el cual en el proceso mismo de reproducción social afirma su autoridad de la que ni siquiera la clase burguesa puede sustraerse. Consecuentemente, el saber tiende a transformarse en el saber que sirve de instrumento para otros fines.

En contra de esta tendencia, por lo demás ya afirmada con anterioridad, Weber reivindica como medida extrema la objetividad del saber y de la enseñanza, y en última instancia, de la universidad misma. Hacer de la universidad el lugar de la ciencia libre de intromisiones o de influencias extrañas significa, para Weber, luchar contra su decadencia y reafirmar en la sociedad el valor científico y civil del rigor intelectual y del ejercicio de la crítica. El de Weber es un reclamo al ideal burgués originario de la universidad, como expresión material de un saber en el que una clase social e intelectual, movida por su deseo de hegemonía, debe identificarse.

Para Weber, esto conlleva un duro trabajo intelectual donde no deben existir ni profesores-jefes ni estudiantes-gregarios, sino sólo un igual estímulo o lo que él llama la claridad, el fin último del saber. En esto radica, según Weber, la misión de la universidad y su contenido intrínsecamente ético; tratar de alcanzar la ciencia, de acuerdo con estos criterios, significa en efecto construir un modelo social de existencia al cual, aristocráticamente, Weber confía la reconstrucción de la sociedad que emerge de la destrucción material de la guerra y de la destrucción espiritual de las conciencias.

En este proyecto weberiano, la universidad parece recuperar una función perdida, pero el impulso ético no logra remplazar la concreción de la realidad: el mito se transforma en utopía.

En realidad, en el apogeo de aquella crisis profunda e irreversible que el impulso ético weberiano no había logrado corregir, Ortega y Gasset reivindica para la universidad una misión social, funcional al momento histórico.

La universidad preconcebida por Ortega y Gasset debería moverse en una doble dirección: profesional y cultural. Si la primera, según Ortega y Gasset, es determinante para el uso social de los saberes en la vida moderna, la segunda es fundamental para evitar que a través de la profesionalidad (que comprende también la investigación) se caiga en el tecnicismo. Éste impide que los profesionistas (médico, abogado, profesor e ingeniero), es decir, los cuadros dirigentes de la sociedad burguesa, adquieran conciencia de la compleja realidad que los circunda y que sólo una preparación cultural global puede proporcionar. Según Ortega y Gasset, la catastrófica situación europea (estamos en los años treinta) es atribuible a esta *regresión bárbara* de los profesionistas, que los vuelve áridos e incapaces de comprender las demandas que les llegan de los hombres y del mundo.

En la cultura, o mejor dicho en la difusión universitaria de la cultura, Ortega y Gasset interpreta de manera ideal la necesidad de una estructura sistemática que unifique en una totalidad —no importa que sea científica o no— las convicciones y las ideas de los hombres y la visión del mundo de una determinada época histórica. Es la prioridad absoluta de la totalidad sobre lo particular y sobre el tecnicismo. Por

consiguiente, en este cuadro la universidad debe propagar el tipo de cultura indispensable para la reconstrucción de un hombre que, como un todo, se muestre capaz de transformar el orden social.

Esto implica a su vez, la presencia activa de la institución universitaria en la vida de la sociedad en donde, para Ortega y Gasset, el triunfo de la democracia y la posibilidad de participación pública en la conducción del Estado requieren de una preparación *espiritual* cada vez más difundida y refinada.

En conclusión, la universidad de Ortega y Gasset se propone como principio motor indispensable de la historia, de las sociedades y de las clases (este modelo según Ortega y Gasset es válido también para la clase obrera); es el proyecto fascinante e intelectualista de un burgués-humanista, cuya toma de conciencia de la realidad se inscribe en su misma cultura. La universidad, en la progresiva afirmación del sistema tecnológico capitalista, sufre una suerte diversa: a ella se le demandan la productividad y el control social. La cultura, por su parte, oscila entre la reverencia al poder y el aislamiento indiferente de la crítica o de la rebelión. El mito burgués de la unión e integración social, se ha disuelto; de ello queda el vacío: la utopía intelectual se ha transformado en el mito de un deseo.

EL MITO DE LA UNIVERSIDAD ENTRE SU DISOLUCIÓN Y SU MEMORIA

Pero también esta última persistencia del mito de la universidad —ahora solamente vivo en el

mundo imaginario intelectual— está destinada a disolverse. Será un intelectual alemán, Thomas Mann, el último gran intérprete de la burguesía que había construido el mito de la universidad, el que apruebe su muerte.

En 1937, en una Europa dominada por el totalitarismo nazifascista y que se dispone a vivir nuevas experiencias bélicas trágicas, la Universidad de Bonn, una de las universidades alemanas más antiguas, despoja a Thomas Mann del doctorado que le había conferido por sus altísimos méritos como escritor y como intelectual. Es la primera vez que una universidad, por razones exclusivamente políticas, excluye a uno de los miembros más ilustres privándolo del título académico (el doctorado). Se derrumba así, con una decisión de tal naturaleza requerida por el nazismo y rápidamente acogida por el consejo académico y por el rector de la Universidad de Bonn, el presupuesto fundamento de la libertad de investigación y de la autonomía académica.

Esto es, se desvanece la base misma sobre la cual la universidad había construido el mito de su destino y de su función histórica, en el que se había propuesto como la sede del saber y el lugar del progreso intelectual y civil. Se disuelve, al mismo tiempo, aquella especie de respeto que la clase burguesa siempre había conservado hacia el saber —su matriz originaria de identidad— y que le había impedido intervenir brutalmente en contra de quien, dentro de la universidad, asumía posiciones de resistencia con relación a su hegemonía. La exclusión universitaria de Thomas Mann se presenta ahora como la prueba directa de la sumisión de la institución, no tanto hacia los intereses de una clase hegemóni-

ca sino cuanto hacia el aparataje de un sistema de control sobre la sociedad, de carácter burocrático y centralizado por el Estado.

La universidad, precisamente en el momento en que la cultura debe reivindicar para sí la oposición a la barbarie, renuncia a su tarea volviéndose, por el contrario, cómplice. Y ésta es para Thomas Mann la mayor responsabilidad de la cual la universidad debe rendir cuentas; ésta en realidad no ha sabido hacerse intérprete de una situación histórica en la que más que nunca se manifestaba la necesidad de una guía moral en nombre de la *alta dignidad de la cultura alemana*. Unidad y cultura se funden, pues, en una unidad inescindible: es la simbiosis entre la vida del espíritu y la vida nacional lo que para Mann representa la condición óptima para la armonía del hombre culto. Roto este equilibrio, el intelectual permanece como una voz aislada y solitaria en el silencio de aquello que Mann llama el *infinito horror*, y la universidad, por su parte, se transforma en una simple institución que administra burocráticamente la cultura de Estado; correlativa a esta situación es la muda desesperación de la clase burguesa alemana, que no ha sabido impedir la separación del mundo cultural respecto al mundo político-estatal, con la opresión del primero por el segundo.

El sentido ético weberiano, la última posibilidad al límite de la utopía, porque la universidad desempeñe una función social, ha cedido su lugar a la adhesión a la violencia institucional, al saber que finaliza en la guerra: la negación de cualquier forma de saber social, la noche cultural, *la prohibición del espíritu*.

Esta trayectoria característica de la universi-

dad alemana también será común a otras universidades europeas. El totalitarismo y la guerra mundial sancionarán la desaparición de los sueños de hegemonía burguesa a través del saber y evidenciarán su imposibilidad para convertirse en organizador y mediador de la vida social. Saber y sociedad encontrarán una nueva posibilidad de unificación solamente en el poder y en sus procedimientos. En consecuencia, se hace más profundo el surco entre la universidad, como lugar de comunicación del saber, y su producto-objeto: el intelectual. Mientras la primera aparece cada vez más orgánica al mecanismo de reproducción social, identificándose en él, el segundo encuentra su identificación en el ser inorgánico y crítico del sistema social.

La autonomía del saber ya no coincide con la institución. El mito, disuelto por lo concreto material, asume el carácter de la memoria.

CLAUDIO BONVECCHIO