

1968, 1933, 1915 Filosofía, política y universidad*

Diego Tatián
UNC-CONICET

El presente trabajo tiene por objeto una pequeña revisión de la relación entre la filosofía y los estudiantes, en tres estaciones fundamentales de la Universidad alemana -aunque no sólo- en el siglo XX, y en particular en tres filósofos. La pregunta que está a la base del recorrido que se propone a continuación es ¿cuál fue el impacto en la filosofía de ese sujeto político que emerge en el siglo XX con radicalidad; cuáles los interrogantes que le plantea y la interlocución que desarrolla con él? ¿Cuál el significado filosófico de su irrupción? Y también: ¿Estamos ante una “muerte del movimiento estudiantil” –en sentido hegeliano de la expresión? ¿Es el movimiento estudiantil una “cosa del pasado”, condenado a la repetición y a la “farsa”?

Para ello, voy a recorrer un breve itinerario en tres momentos muy particulares, con una cronología inversa -como si se tratase de un *racconto* cinematográfico-, tomando como hilo un antiguo motivo filosófico que estuvo y está en el centro de la politización estudiantil: me refiero al problema de la relación entre la filosofía y la acción –o, en términos más amplios, entre la teoría y la praxis.

Frankfurt, 1968.

El 3 de abril, algunos estudiantes radicalizados entre los que se hallaban Andreas Baaden, Thorwald Proll, Gudrun Esslin, etc., incendiaron comercios en Frankfurt como protesta contra la indiferencia del gobierno y de la Academia alemana ante la guerra de Vietnam. Sin embargo, la rebelión de 1968 cobró su máxima intensidad tras el frustrado atentado contra Rudi Dutschke, el más prominente de los dirigentes de la *Sozialistischer Deutscher Studentenbund* (S.D.S.), el 11 de abril, en lo que se llamó “La sublevación de Pascuas”. Durante cinco días en continuación los estudiantes combatieron con la policía en Berlín, también en Hamburgo y en Frankfurt. El objetivo principal de esta sublevación era atacar el gran trust de prensa de Springer, cuyo gerente, Sebastian Hoffner, había sido colaborador de Goebbels en el Ministerio de Propaganda. El monopolio mediático de Springer-Hoffner concentraba más del 80% de los diarios y revistas de

* El texto que sigue a continuación tiene su inspiración originaria en un seminario sobre *¿Qué hacer en la universidad? El estudio como forma de vida*, que tuvo lugar en la Escuela de Filosofía de Córdoba durante 2010, año en el que las rutinas académicas se vieron alteradas por la toma de las aulas y un plan de lucha más general por parte grupos estudiantiles de izquierda. Agradezco a los estudiantes y colegas que participaron en el seminario por las conversaciones, por la disposición a pensar colectiva y desprejuiciadamente la condición universitaria y por la confianza en las ideas para transitar situaciones de conflicto –que son la condición misma de la política y, siempre, una oportunidad para el pensamiento.

la República Federal. La gran motivación del Movimiento Estudiantil Alemán fue la desmonopolización de la prensa. Para ello, la consigna era: “Expropiar a Springer”¹.

En mayo la periodista de *Konkret* Ulrike Meinhof convocaba a los estudiantes a endurecer las acciones contestatarias: “Las balas contra Rudi pusieron fin al sueño de la no violencia - escribió-. Quien no se arme, muere, quien no muere, es enterrado vivo en las prisiones, en las casas de reeducación, en el siniestro cemento de las torres residenciales”².

En este contexto de tensiones, el movimiento estudiantil alemán expresaba en una declaración: “No luchamos únicamente por el derecho a estudiar más tiempo y de expresarnos con mayor eficacia. Esta es sólo una parte de nuestras preocupaciones. Lo esencial para nosotros es que todas las decisiones que nos conciernan [pero al mismo tiempo, Dutschke había declarado: “No hay nada que no nos concierna”] deberán ser tomadas de manera democrática con la participación de los estudiantes. Lo que ocurre aquí en Berlín, al igual que en la sociedad global, es un conflicto cuyo centro no es ni la duración de nuestros estudios ni las vacaciones prolongadas. En realidad se trata principalmente de nuestra lucha contra la dominación oligárquica y por la realización de las libertades democráticas en todos los dominios de la sociedad”.

Desmesura manifiesta que recuerda situaciones asamblearias bien conocidas, en las que estudiantes de organizaciones radicales introducen a debate lejanas injusticias y solidaridades con causas remotas, presumiblemente alejadas del interés inmediato o concreto; adopción de una universalidad abstracta que abjura del interés particular, tal vez, pero también desmesura como resistencia al idiotismo –que hoy, cuando el movimiento estudiantil “es cosa del pasado” en cuanto a su significado filosófico, parece haber sido heredada por el movimiento de derechos humanos. Como sea, el objeto último de esa revuelta fue el idiotismo –en sentido estricto, no peyorativo-, que resulta de una manera de ser en la universidad, y en efecto los estudiantes de Berlín, en los disturbios de 1968, llamaban a sus profesores *Fach-Idioten*. Y lo que se halla en el centro, la relación entre Universidad y revolución, pensamiento y acción, teoría y praxis. En esa precisa encrucijada resultará central el nombre de Theodor Adorno.

Por su resistencia a toda inmediata conversión en praxis del pensamiento -por su elogio de la teoría y su crítica explícita de la agitación política como parte de lo mismo que ingenuamente combate-, los activistas estudiantiles acusaban a Adorno de haber quedado atrapado de la sensibilidad burguesa que su filosofía había contribuido como ninguna otra a desmontar, y, más aún, de permanecer en el “Gran Hotel del Abismo” -según la expresión que Lúkacs había acuñado en 1962, en el Prólogo a la *Teoría de la novela*:- “un espléndido edificio dotado de todo el confort y pintorescamente situado al borde de la Nada y del sinsentido”. En particular Hans- Jürgen Krahl, importante referente del SDS de quien Adorno había sido director

¹ Cfr. Dutschke, R., *El estudiantado antiautoritario*, Ediciones del Siglo, Buenos Aires, 1968.

² Isabelle Sommier, *La violencia revolucionaria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, p. 56. Citado por Esteban Juárez, en *Teoría crítica y experiencia estética. Los indicios de la praxis política en Theodor W. Adorno*, tesis para obtener el grado de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2010. Me he valido de este trabajo para muchos datos aquí considerados, así como también del importante libro de Silvia Schwarzböck, *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

en los estudios de doctorado, acusará a su maestro de hallarse atrapado en el individualismo burgués, cuyo ocaso su filosofía había permitido a comprender.

Con la *Dialéctica negativa* (1966) como fondo, dos pequeños textos de Adorno pueden ser considerados las reliquias de esa disputa. El primero de ellos, una conferencia pronunciada en febrero de 1969 en la emisora Berlín Libre que llevaba por título *Resignación*; el segundo, *Notas marginales sobre teoría y praxis* –un conjunto de apuntes para un curso de verano que debía dictarse en 1969 y finalmente no realizado, cuyo propósito era afrontar filosóficamente la hostil recepción que había tenido la *Dialéctica Negativa* por parte de algunos intelectuales como Krahl. Se trata, en efecto, de intervenciones político-filosóficas cuyos destinatarios eran los estudiantes radicales³ que acusaban a los viejos representantes de la escuela de Frankfurt de no haber sido capaces de sacar las consecuencias políticas implicadas en la teoría crítica de la que eran autores; de haber sucumbido y retrocedido a la teoría tradicional por no apoyar el accionismo violento ni participar en él –y, por tanto, de “resignación”.

Adorno toma esta palabra en el breve texto antes mencionado –recordemos que se trata de una audición radial– para detectar el miedo, la desesperación y la impotencia en el origen de “la intolerancia represiva contra todo pensamiento que no lleve incorporadas las instrucciones para actuar”⁴, y sugerir –aunque sin nombrarlo directamente– que el activismo estudiantil no es sino una variedad de las infinitas psudoespontaneidades con las que el mundo administrado neutraliza todo lo que no ha sido aún homologado a sí mismo. La “impaciencia” del activismo frente a la teoría no realiza nada diferente de lo que existe, queda muy por detrás del pensamiento al que hace objeto de denostación; es –dice siempre Adorno– una forma de capitulación y –objetivamente– de resignación. En otras palabras: “lo que se comporta como si estuviera al alcance de la mano es regresivo”⁵ y por más que se presente como una liberación de la energía revolucionaria o una extensión del principio del placer, no es sino la forma al fin hallada de la resignación.

Por el contrario, no desiste quien no se deja aterrorizar por el mandato de actuar a cualquier costo. “El pensamiento abierto remite más allá de sí mismo... [y] es más abierto a la praxis transformadora que un comportamiento que obedece a la praxis”⁶. La confianza adorniana en el pensamiento, inutilizable e intraducible en orientaciones para el comportamiento, es el momento utópico que denuncia la utopía positivamente determinada como una forma de regresión. Su politicidad es manifiesta como una pura dislocación, como testimonio de lo irrealizado, como lo indisponible.

Una muy antigua sátira de origen incierto que ha recorrido todas las épocas hasta la nuestra, imputa a los filósofos tocar la lira mientras Roma arde, y lo que es aún peor, hacerlo sin saber que están tocando la lira, y sin saber que Roma arde. No es el caso del elogio de la teoría

³ El 31 de enero de 1969, un grupo de estudiantes del SDS tomaba una de las aulas del Instituto de Investigación Social para realizar reuniones políticas. El “viejo Instituto” –como lo llamaba Adorno– funcionaba dentro de la Universidad de Frankfurt de manera independiente. Adorno y Habermas, entre otros, se encontraban allí cuando la toma tuvo lugar. Ante la negativa estudiantil de abandonar la sala, recurrieron a la policía para proceder al desalojo. Hubo 76 detenidos (Cfr. S. Schwarzböck, cit., p. 100).

⁴ Theodor Adorno, “Resignación”, en *Obra completa*, 10/2 [Crítica de la cultura y de la sociedad II- Intervenciones. Entradas. Apéndice], edición de Rolf Tiedermann, Akal, Madrid, 2009, pp. 706-711.

⁵ *Ibid.*, p. 710.

⁶ *Ibid.*, p. 711.

que Adorno mantuvo con pasión hasta el fin de sus días, sin desviar la mirada de la inmensa dificultad con que la pregunta *¿qué hacer?* se carga al cabo de los años. La respuesta última de Adorno es: pensar.

Friburgo, 1933.

Martin Heidegger, cuya celebridad mundial no había dejado de crecer tras la publicación de *Ser y Tiempo*, asume como Rector de la Universidad de Friburgo en abril, propuesto por su antecesor, el socialdemócrata Von Möllendorf. Inmediatamente después de la asunción, Heidegger ingresa en el Partido Nacionalsocialista, donde permanecerá hasta 1945. En ejercicio de su cargo, promueve campamentos de trabajo, la formación ideológica de estudiantes y profesores, un contacto regular y estrecho con las formaciones estudiantiles de las SA (*Strurmabteilung*). Dimite al Rectorado en febrero de 1934. Con esa dimisión concluye el “protagonismo político” de Heidegger, quien desde entonces no desempeñará papel ninguno en la política universitaria, ni en la extrauniversitaria. Diez meses en total, que han significado una cuña clavada en el corazón de la filosofía del siglo XX.

Los textos fundamentales para el estudio de ese breve tiempo a cargo del Rectorado son, en primer lugar el discurso de asunción del Rectorado, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, la autointerpretación de su inserción en la universidad nacionalsocialista que Heidegger realiza ante una comisión desnazificadora en 1945, y la entrevista del *Spiegel*, publicada póstuma⁷. Mucho menos conocido es el discurso que realizara en la ceremonia de matriculación de estudiantes en la Universidad de Friburgo, el 25 de noviembre de 1933, que lleva por título *El estudiante alemán como trabajador*⁸. En este escrito quisiera detenerme ahora.

El texto comienza con una crítica explícita del importante *memorandum* escrito por Wilhelm von Humboldt con motivo de la fundación de la Universidad de Berlín en 1810, donde se lee que “El Estado nunca debe perder de vista que es una fuente de obstáculos, desde que se inmiscuye [en los asuntos universitarios], y que estos asuntos irán, en sí mismos, infinitamente mejor sin él...”. Contra lo que consta en el informe humboldtiano, Heidegger afirma que el Estado de la nueva Alemania requiere de un pensamiento también nuevo acerca de la Universidad, y en particular una activación de la pregunta acerca del estudiante alemán, que ya no puede ser pensado como un mero “sujeto de derechos en el seno de la Universidad”, según era concebido en el escrito de Humboldt: “¿quién es, pues, el estudiante de la nueva realidad alemana?... La pregunta hace dar al estudiante alemán un primer paso hacia un nuevo sacrificio”.

El nuevo estudiante alemán es “asiduo en las salidas sobre el terreno” y en rigor, dice Heidegger, “no estudia más”; su voluntad de saber es de otro orden, se orienta a algo muy diferente: “dominar en la claridad de la esencia de las cosas, y por la fuerza de este poder estar resuelto para la acción”. Se abre pues una exigencia de saber que no tiene su origen en la ciencia misma sino en “los poderes de la existencia del pueblo”. El despliegue retórico heideggeriano

⁷ Los tres textos fueron editados conjuntamente en español en Heidegger, Martin, *La autoafirmación de la Universidad alemana / El Rectorado 1933-1934 / Entrevista del Spiegel*, versión de Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989.

⁸ Heidegger, Martin, GA n° 16, pp. 198-208. Hay una versión española de Julio Quesada en *Er. Revista de filosofía*, n° 29, Sevilla/Barcelona, III/2000; también publicada en *Nuestra memoria*, n° 33, Buenos Aires, 2010. Para todas las citas usamos esta traducción.

tiene aquí por ejes la acción y el compromiso: "...la juventud alemana no tiene elección. Es necesario que haga lo que tiene que hacer. Sabe... que está comprometida con la meta de este objetivo: imponer la nueva exigencia del saber en el devenir del Estado. Comprometerse abiertamente en la tarea de este fin, esto es lo que para nosotros significa un estudiante alemán". Asimismo, la argumentación heideggeriana está explícitamente recorrida por un anti-intelectualismo radical y un elogio del "primitivismo" como fuerza y vocación para imponer la nueva exigencia de saber contra el mero "estudio" –definido aquí peyorativamente como "la aplicación del buen alumno, encaminado a realizar bien los exámenes, sin sorpresas, ajustados de antemano, lo que llamamos 'trabajo escolar'". Un "trabajo anodino -continúa Heidegger- propio de quienes están dotados, aunque incapaces de liberarse de la estrecha sujeción a los libros y las disputas eruditas, que nunca llegan a las cosas mismas".

Liberado pues de esta sujeción al estudio, el estudiante de la nueva Alemania que "ha entregado su propia voluntad a los poderes" del pueblo, deberá sacrificar su individualidad a la camaradería y estar dispuesto a "dejarse guiar". El estudiante alemán no estudia más, "se ha convertido en un trabajador". Esta oposición entre *trabajo* y *estudio* complementa la anterior entre *compromiso* y *sujeción a los libros* y ambas articulan la marcha del discurso, bajo el claro influjo de *Der Arbeiter*, que Ernst Jünger había publicado pocos años antes y había tenido un impacto decisivo en el clima cultural de la revolución conservadora que incoaba la Universidad alemana en los años '20 y '30.

Contra el saber como erudición, curiosidad y puro juego intelectual, Heidegger convocaba en este texto el "coraje" del abismo, la "movilización" para enfrentar el peligro que asedia a la Universidad alemana, y exigía el compromiso con "el nuevo orden de la existencia estatal y de su saber nacional". De manera que la matriculación deja así de ser una simple admisión en la Universidad para convertirse en una "decisión"⁹. Finalmente, el rector concluye su discurso con una invocación a Albert Leo Schlageter¹⁰ -nombre emblemático de la agitación estudiantil nacionalsocialista de esos años- y con un rutilante "*Heil Hitler!*".

Así, el filósofo del siglo XX que con más insistencia y agudeza nos legaría la pregunta por el pensamiento y la tarea de preservarla de su olvido, se halla en 1933 devorado por la inmediatez de los acontecimientos, promueve el activismo comprometido y la movilización capaz de invocar oscuros poderes del pueblo, el arte, la naturaleza y la historia, contra cualquier "paso atrás" frente a la positividad de los hechos histórico-políticos desencadenados y denostando toda aspiración de autonomía filosófica.

Berlín-Córdoba, 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 -en 1919-, el viejo Max Weber pronunciaba, en Munich, sus célebres conferencias sobre *La ciencia como vocación* y *La política como*

⁹ La palabra *Entscheidung*, que presenta aquí una singular gravitación -al igual que otras como "misión", "espíritu", "voluntad"- será posteriormente deconstruida en textos de Heidegger de los años '40 y '50.

¹⁰ Oriundo de la Selva Negra, Schlageter había abandonado sus estudios para combatir en la Primera Guerra y, luego de la derrota, formó parte de la resistencia contra la ocupación francesa en la zona del Rin. Tras un atentado, fue apresado en 1923, juzgado y finalmente fusilado en Düsseldorf.

vocación], acusándola de legitimar el poder de las instituciones vigentes y de renunciar al ejercicio de la crítica. Su nombre era Walter Benjamín y como testimonio de esa ruptura escribe un breve texto, *La vida de los estudiantes*, en 1915. El mismo año, en la universidad de la ciudad argentina de Córdoba, un joven que acababa de graduarse llamado Deodoro Roca, leía en el salón de grados de esa Universidad un texto que lleva por título *Ciencia, maestros y universidades*. La comunidad de ideas que revelan esos escritos (y otros de esos mismos años) resulta hasta tal punto sorprendente, que permite encontrar en ellos una misma inspiración y una misma crítica. Es posible, pues, trazar algunos *Passagen* entre estos escritores que vivieron durante los mismos años¹¹, 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 lo habían hecho el panfleto schopenhaueriano contra la filosofía de universidad incluido en *Parerga y paralipomena* (1851)¹² y las conferencias, de claro tono schopenhaueriano, sobre *El porvenir de nuestras escuelas*, que el joven Nietzsche pronuncia durante su estancia académica en Basilea¹³.

¹¹ Deodoro Roca nació en 1890 y murió en 1942, casi sin haber salido de Córdoba, en tanto que Walter Benjamin nació en Berlín en 1892 y murió en Port-Bou en 1940, tras una vida marcada por el nomadismo y el exilio.

¹² La filosofía académica -es la temática general del escrito- no se corresponde en absoluto con la verdad de la filosofía tal y como el filósofo debe vivirla, pues en las universidades el pensamiento se halla mediado por un triple poder: el político, el religioso y el de la opinión pública. La antigua *querelle* entre la filosofía académica/profesional y la filosofía como libre investigación de la verdad (entre quienes viven de la filosofía y quienes viven para ella), que recorre la filosofía desde la polémica entre Sócrates y los sofistas [¿Debe la filosofía percibir una retribución económica? –ver el comienzo del *Protágoras* y el libro de Marcel Hénaf, *Le prix de la vérité. Le don, la philosophie, l'argent* (Seuil, París, 2002)], tiene en Schopenhauer una estación fundamental. Lo que en realidad les importa a los filósofos de universidad -escribe Schopenhauer una y otra vez- es conseguir unos honrados ingresos para sí mismos, sus mujeres y sus hijos, e incluso gozar de una cierta consideración por parte de la gente. Por el contrario, el interés supremo de un filósofo verdadero es la búsqueda de la clave de nuestra existencia. Por ello -continúa, y evoca hacia el final del texto el rechazo de Spinoza de una cátedra en Heidelberg- es muy raro que un auténtico filósofo haya sido también profesor en la Universidad. Kant constituiría la excepción. En efecto, la primera condición para hacer algo genuino en filosofía es aquí una disposición fuera de toda normalidad; una disposición contra lo que es la regla de la naturaleza humana: aprovecharse de los beneficios materiales que se obtiene de un asunto (p. e. la filosofía) junto con la mujer y los hijos –como el reino animal en su conjunto, lo normal en el hombre es comer, beber, reproducirse y alimentar sus crías. El error fundamental y la mayor confusión radican en que las universidades se atribuyen también, en cuestiones decisivas, la última palabra y el voto decisivo. En el fondo de toda esta diatriba está *El conflicto de las Facultades*, aunque extrañamente Schopenhauer no hace nunca mención de este texto [sólo en el último párrafo habla de las “tres facultades superiores” y su diferenciación con la filosofía]. El núcleo de la reflexión radicaliza el planteo kantiano llevando la autonomía hasta el límite: se trata de liberar la filosofía de la influencia, el control y la censura del Estado (cfr. Arthur Schopenhauer, *Sobre la filosofía de Universidad*, versión de Mariano Rodríguez, Tecnos Madrid, 1983).

¹³ En los primeros meses de 1872, Nietzsche pronuncia cinco conferencias sobre *El porvenir de nuestras escuelas* por encargo de la Sociedad Académica, en Basilea –tenía entonces 27 años y acababa de ser publicado *El nacimiento de la tragedia*. El tema general era la contraposición entre la cultura y el Estado, considerados como dos poderes radicalmente enemigos. Nietzsche critica aquí la subordinación de la cultura al Estado y afirma la necesidad de una emancipación cultural; piensa a la vez contra el mercantilismo que invade la educación y contra la intervención estatal en la cultura; afirma la importancia del individuo y promueve la fundación de un clacisismo inactual no universitario. La institución de una nueva cultura se enfrenta a dos fenómenos complementarios: la extensión (democratización) de la instrucción y la especialización. Para desarrollar su argumento, el joven profesor se vale de un recurso literario bastante tópico: un viejo y venerable filósofo -quizá Schopenhauer- afirma la tesis de una cultura auténticamente clásica; una toma de posición aristocrática, antimoderna, antihistórica y antiacadémica (antihegeliana). En el momento en que pronuncia las conferencias, Nietzsche forma parte de la Universidad, y tal vez considera -dice Giorgio Colli- que la lucha antiacadémica debe librarse en el interior mismo de la institución universitaria. ¿Cómo hablar de la universidad, desde la universidad, evitando la pedantería y la jerga académica? “Nuestros académicos - escribe Nietzsche- viven sin filosofía y sin arte”. Una idea fundamental de estos textos es el concepto de *inactualidad* –

En *La vida de los estudiantes*¹⁴, 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, tal y como, según él, era 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”, lo cual se expresa en el hecho de 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*¹⁵. Es posible aprehender aquí, nítido, el rastro schopenhaueriano: “no conduce a nada bueno 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”¹⁶.

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 en el pasado, pero se trata siempre de aprehender el secreto de una forma de vida donde se anega todo “trabajo productivo” (en sentido marxiano, es decir como subordinado a la plusvalía capitalista), 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 [en efecto, cuando los padres aconsejan o imponen a los hijos optar por carreras como medicina, abogacía o ciencias de la economía en vez de dedicarse a la filosofía, las matemáticas o la crítica de arte, se están oponiendo siempre, explícitamente o no, al cautiverio del estudio y de la forma de vida implícita en él, catastrófica tanto para el desempeño profesional como para una normalidad familiar].

Lejos de la desconfianza benjaminiana frente a la condición estudiantil de su tiempo (que abdica de la forma de vida que le es más propia), 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*? Tales preguntas, que marcan una nítida y extraña comunión benjaminiana, irrumpen con intensidad en una circunstancia de “bancarrotas

que será desarrollado un año más tarde en las *Unzeitgemässe Betrachtungen*. (Cfr. Giorgio Colli, *Introducción a Nietzsche*, versión de Romeo Medina, Folios, México, 1980, pp. 38-42).

¹⁴ Walter Benjamin, “La vida de los estudiantes”, en *La metafísica de la juventud*, versión de Luis Martínez de Velasco, Altaya, Barcelona, 1998.

¹⁵ “...para la inmensa mayoría de los estudiantes la ciencia es una cuestión puramente profesional, y puesto que, según se cree, la ciencia no tiene nada que ver con la vida, sólo influye en aquellos que la siguen” (*Ibid.*, p. 119).

¹⁶ *Ibid.* Esa misma inspiración anima el proyecto de “supresión del Doctorado en Derecho”, presentado al Consejo Directivo de la facultad de Derecho y Ciencias Sociales, por el consejero Deodoro Roca en 1920.

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”¹⁷ 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”¹⁸. Este anhelo, no obstante, comienza a desvanecerse casi de inmediato, y se estropea completamente en la década infame¹⁹; es posible pues comprobar en los escritos de Roca de esos años cómo los términos se invierten: no hay ni puede haber Reforma universitaria sin una previa transformación social.

La crítica del contubernio entre poder político y autoridades universitarias en el texto de Benjamin²⁰, era asimismo el principal motivo de la Reforma cordobesa; no obstante, *La vida de los estudiantes* carece de cualquier pretensión de reformar la institución universitaria y procura más bien la captación de una “estructura metafísica”.

Sin embargo, según un primer “pasaje” que podría trazarse, 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 (contra 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 escrito de 1915 sobre *Ciencias, maestros y universidades*, Deodoro afirmaba -como lo hará varias veces en escritos posteriores- 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...”²¹.

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;

¹⁷ En igual sentido escribía Benjamin: “...he aquí lo más chocante y mortificante de la universidad: la atención mecánica con que el auditorio sigue las lecciones. Este tipo de receptividad sólo podría contrarrestarse por medio de una cultura verdaderamente académica o sofisticada de la conversación” (*Ibid.*, p. 127).

¹⁸ *Ibid.*, pp. 31-32.

¹⁹ En *La universidad y el espíritu libre*, escrito de 1920, Deodoro detecta ya la primacía del “problema social”: “[comprender que] el mal de las universidades es un mero episodio del mal colectivo, que la institución [universitaria] guarda una correspondencia lógica con las demás instituciones sociales, que el problema ya no es sólo darse buenos o malos maestros”. Decepción temprana sobre las posibilidades de prosperar de la Reforma, inversión respecto al contenido de 1918: no es la universidad el “secreto” de la transformación social; es la transformación social el secreto de la reforma universitaria.

²⁰ “...los estudiantes permanecen siempre retrasados con respecto al cuerpo docente, pues no poseen un cargo oficial, y la base jurídica de la universidad, corporeizada en el Ministro de Educación, que no es nombrado por la universidad sino por el gobierno, es un acuerdo semioculto entre la autoridad académica y los órganos estatales, a espaldas del alumnado (y en algunos casos aislados y fortuitos, también del profesorado)” (Benjamin, “La vida de los estudiantes”, op. cit., p. 121).

²¹ Deodoro Roca, *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*, edición al cuidado de Guillermo Vázquez y Diego Tatián, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2009, p. 6. La destrucción de la ciencia por la pedantería cientificista tiene según Deodoro un principal responsable: Alemania. “Acuso especialmente Alemania de haber contribuido a matar la imaginación en la ciencia con el culto exagerado del hecho” –escribe en el exacto momento en el que Benjamin componía, en Alemania, su texto sobre los estudiantes. Tanto en Roca como en Benjamin, el motivo central que se antepone al positivismo triunfante es el de “la solidaridad de la ciencia con la vida” (*Ibid.*, p. 8, p. 32).

la asunción de los más urgentes debates sobre arte, música, literatura –tradición “perdida” de la que los textos de Roca agrupados como *Estética y crítica*²² constituyen un documento relevante, y que en la Argentina tiene 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”²³. 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”²⁴. Exactamente lo que Deodoro llamaba “espíritu filosófico”, según él “muerto y amortajado en las universidades y en todos los institutos oficiales de cultura”²⁵. 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”²⁶. En ruptura con la herencia kantiana tanto como con la hegeliana, el protagonismo adjudicado aquí 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, 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”²⁷. 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” científica como con la “heteronomía” profesionalista (y también, por anticipación, con lo que Heidegger va a llamar en 1933 “autoafirmación” [*Selbstbehauptung*] de la universidad), en favor de una “heterogeneidad” irreductible a cualquier idea de “ciencia politizada”; ni 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, más allá del infantilismo político que concibe el tránsito por la universidad pública como un puro e ininterrumpido reclamo); 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 (imaginación de saberes “improductivos”; producción científica inapropiable por el Capital...) que permite sustraer el estudio, el producto del estudio, la forma de vida

²² Deodoro Roca, *Obra reunida II. Estética y crítica*, edición al cuidado de Guillermo Vázquez y Diego Tatián, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2009.

²³ Walter Benjamin, “La vida de los estudiantes”, op. cit., p. 126.

²⁴ *Ibid.*, p. 127.

²⁵ Deodoro Roca, *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*, op. cit., p. 13.

²⁶ *Ibid.*, p. 31.

²⁷ Walter Benjamin, “La vida de los estudiantes”, op. cit., p. 129.

dedicada al estudio, de la “ciencia politizada” en cualquiera de sus variedades: la que es capaz de acuñar el 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, muy extendida en la militancia de la izquierda estudiantil.

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 “facultades superiores”, saberes y técnicas, se acepte el trabajo crítico de una filosofía “menor” (en sentido deleuziano del adjetivo²⁸), entre pasado y futuro, en la precisa encrucijada de una herencia -hecha de revolución y de reforma universitaria- y un porvenir abierto por pensar.

2012.

Más allá de la autonomía y de la heteronomía, ¿cuáles son las preguntas y las prácticas correctas para animar a la universidad pública con una potencia de afectar y una potencia de ser afectada? – esta expresión interesa en su complejidad, y en particular la potencia que es designada por la voz pasiva del verbo. Las preguntas por la relación entre pensamiento y acción, entre Estado y universidad, entre cultura y mercancía, entre herencia y generación (en el doble sentido del término), entre historia y experiencia, y otras con las que debió confrontarse la filosofía en el siglo XX, están ahí, inscriptas siempre en la encrucijada del mito -que antes de serlo había sido crítica- y la crítica –nunca exenta de su captura por el mito. En cualquier caso, ¿qué significaría atreverse hoy a plantear intempestivamente la pregunta por una contigüidad posible del conocimiento y la vida? ¿Cómo hacerlo de otro modo respecto de como lo hiciera Benjamin, de como lo hicieron los reformistas -puesto que el mundo es otro-, pero cómo, por fin, hacerlo? ¿Qué hacer –*en la Universidad?* Pregunta política por antonomasia cuyo solo planteo y traslación al ámbito de producción y transmisión de los saberes -y no tanto una respuesta inequívoca- reestablece una resistencia en su interior.

Acaso al igual que las generaciones de todas las épocas, también la actual debe confrontarse con la clausura de la significación –cuya amenaza adopta formas nuevas. Una de las

²⁸ Según una primera característica, el sintagma “literatura menor” adjudicado por Deleuze y Guattari a Kafka, no designa la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor. En segundo lugar, afirman, en ella todo es político. Su espacio reducido hace que cada problema individual se conecte de inmediato con la política. La tercera característica consiste en que todo adquiere un valor colectivo. La literatura es cosa del pueblo. La literatura menor consiste así en una desterritorialización de la lengua, una articulación de lo individual en lo inmediato político, un dispositivo colectivo de la enunciación. La reflexión deleuziana del lenguaje se lleva a cabo en el capítulo cuarto de *Mille plateaux*, escrito como otros libros junto a Felix Guattari. La lingüística es el modelo científico -cuyos principios serán desmontados uno a uno- por el que una lengua se homogeneiza, estandariza y centraliza –es decir, se vuelve una lengua oficial, normalizada, una “lengua mayor” que se corresponde con el Estado en tanto institución disciplinadora. Mayor y menor son funciones de la lengua cargadas de politicidad, por lo que la “política de la lengua” que encierra una literatura menor consiste en “poner la lengua en variación” en introducir en ella diferencias, es decir *construir una lengua en la lengua*. La concepción deleuziana de la filosofía como “creación de conceptos” es al mismo tiempo una concepción de la filosofía como trabajo en la lengua. (Sobre la crítica deleuziana de la lengua y su uso política como literatura menor, ver Axel Cherniavsky, *La conception de la philosophie de Gilles Deleuze : concept et méthode*, Tesis de Doctorado, Paris I Panthéon-Sorbonne, 2011, inédita, pp. 237 y ss.).

tareas frente a esa invariante de la experiencia humana -la adversidad- y la posibilidad -más rara- que se abre por el deseo de otra cosa, se sustrae de la “farsa” sólo en la medida en que no desampara la voluntad de la lucidez, ni el anhelo de experiencia de un saber acerca de las vías muertas del pasado. El movimiento estudiantil se sustrae de un cautiverio en el puro pasado y recupera su significado político si es capaz de renovar y vivir creativamente antiguos interrogantes. Por ello la obra del pensamiento (sea como teoría, sea como praxis) no admite repetición. Lo sabemos por herencia; la invención es la herencia de la Reforma.

Recibido 21/10/2015

Aceptado 20/11/2015