

UNIVERSIDAD, MODERNIZACIÓN Y CRISIS DE LA RAZÓN

ROBERTO A. FOLLARI

Es conocido el proceso de modernización que afectó a la universidad mexicana en la década de 1970, a través de una política estatal de aumento espectacular del presupuesto y la matrícula y de la racionalización progresiva de los procedimientos, instaurando los sistemas de planeación y las Comisiones para este fin, la modificación de las estructuras académicas, la sistematización del curriculum y la evaluación del aprendizaje, la aplicación y difusión de la tecnología educativa, etcétera.

Este proceso convirtió a la universidad mexicana en la mejor dotada, como sistema nacional, de toda América Latina en lo que respecta a posibilidades materiales. Asimismo, la convirtió en la más “moderna”, es decir, en aquella que asume formalmente modalidades propias del capitalismo monopólico sirviendo a los sectores de punta de la burguesía y no a la burguesía agraria tradicional. Esto, ciertamente, más como intento que como logro, puesto que de hecho este proceso de racionalización formal (de medio a fines) exige una reglamentación de los procedimientos que choca con la cultura previa de los universitarios, sea administrativos, docentes o alumnos. Así, la modernización es mucho más un intento que una realidad y expresa la imposibilidad de pensar modelos adecuados para las pautas culturales de nuestros pueblos.¹

La “racionalización” afecta, entonces, más a las intenciones que a los hechos, y más a los intentos de las autoridades que a los designios de quienes realizan la actividad sustantiva de la universidad, la actividad académica. Es importante hacer notar esto para quienes crean aún, en otros países donde este proceso no se haya operado, que puede representar una salida a la crisis de la educación superior.²

Pero el escaso éxito del proceso no sólo se refiere a que no consi-

1 La cultura de pueblos de base mestiza y latina no suele ser favorable a pautas de sistematización y cálculo; más aún existiendo una fuerte marginación social, ajena a las modalidades organizacionales del mundo productivista y administrativo. El escaso rendimiento real del intento modernizador es apuntado por Javier Mendoza en su tesis sobre el proceso modernizador en la universidad mexicana, UNAM, 1980.

2 Aun en países del capitalismo avanzado, como Italia y España, la universidad

guió los objetivos que perseguía. Más bien, a nuestro juicio, el problema reside en los objetivos mismos, en su inadecuación a las necesidades sociales mayoritarias, en su no responder a una noción sustantiva de razón, en proponer modelos abstractos e impersonales que carecen de poder de convocatoria social, en una fundamentación y una base insuficientes.

La “modernización” tiene blasones, impresiona. Consiste en dejar las facultades e imponer los departamentos³, hablar de interdisciplinariedad (véase Follari, 1982), apelar a la dinámica de grupos y a los audiovisuales sin desconstruir sus supuestos, suponer la planeación sistemática como panacea universal, como solución última a la “irracionalidad” de la vida universitaria, a su “disfuncionalidad”. Este discurso tiene cierta capacidad de convencimiento, aunque hoy ha acabado casi en México, por la falta de posibilidades económicas para seguir solventándolo, las críticas sistemáticas que ha recibido, la imposibilidad de mantener indefinidamente el porcentaje de aumento de matrícula sin tender a un desempleo de profesionales y, en fin, la modificación de las formas estatales de legitimación; puede aparecer como el modelo deseable a seguir por tantos otros sitios donde las universidades están “atrasadas”, ajenas al proceso de funcionalización del aparato productivo y administrativo capitalista; en universidades llamadas “tradicionales”. Nuestra intención es marcar la falsa dicotomía entre lo tradicional y lo moderno, equívoco de la problemática instaurada por palabras vacías como “innovación”, la necesidad de plantear más bien el problema del papel estructural de la actividad de educación superior en relación con las clases sociales y con las formas culturales en las que se halla inmersa.

El proceso modernizador se enmarca dentro de la noción de razón instrumental que ha desarrollado la escuela de Frankfurt. Razón puesta en los medios e impotente frente a los fines que ha tecnologizado y mediatizado sistemáticamente los procesos de producción y ha realizado una administración generalizada de todos los momentos de la existencia social. Es lo que ocurre en el caso del capitalismo avanzado.

Esto funciona más como intención que como posibilidad real de funcionamiento en el capitalismo dependiente. Los sectores dominantes reproducen la mentalidad de las clases dominantes de los

ha estado alejada del aparato industrial y de la maquinaria estatal, y por eso su escasa “funcionalidad” al sistema que las hace universidades “tradicionales”. No es extraño que algunos vean hoy allí a la modernización, vía tecnología educativa, planeación, etcétera, como una alternativa frente a la situación.

³ Véase nuestro trabajo, junto con E. Soms (1981).

países centrales, aunque con retraso en el tiempo⁴, ya que, por ejemplo, hoy continúan con la retórica eficientista mientras el neoconservadurismo o la socialdemocracia se plantean como salidas en el capitalismo avanzado. Pero esta reproducción se encuentra con una realidad social donde tanto lo material como lo cultural se resisten; no hay suficientes recursos para maquinizar todos los procesos ni hay una mentalidad socialmente arraigada para aceptar este tipo de modalidad cuyo fin máximo es la eficiencia. El resultado es generalmente un híbrido, donde perdemos la identidad al utilizar procedimientos que nos son ajenos; pero tampoco los asumimos como propios. Tal paradoja, en el caso latinoamericano, y aun el iberoamericano, resulta notoria.

La modernización universitaria ha terminado su auge en México y no se avizoran nuevos paradigmas frente a la actual situación. La insistencia en el valor de las carreras técnicas y la manutención de procesos de planeación contrastan con la decadencia de los modelos de tecnología educativa y la disminución del presupuesto real asignado al nivel superior. Nos encontramos ante un momento de transición donde incluso las universidades con proyectos alternativos al dominante, con decisión de servir a lo popular, están más en búsqueda que en proposición de opciones.

Sin duda, en el nivel económico, el más evidente, la crisis ha llegado a un punto culminante; sin embargo, debemos cuestionarnos si éste es el aspecto principal de la crisis o aun si es su determinante último.

Hay otra crisis de la que se habla menos últimamente, pero cuya incubación histórica tal vez hizo eclosión antes. Una crisis que se articula con la de la economía, pero que no sólo se confunde con ella sino que tiene una temporalidad y un ritmo propios; que afecta tanto a los modelos dominantes como a los proyectos sociales en contra de la dominación. Nos referimos a lo que podría denominarse en algún sentido la "crisis cultural" de Occidente: la ruptura de ciertos discursos más o menos cerrados y razonables que por largo tiempo cubrieron el campo de lo decible en ciencias sociales y en la lucha política; el ya no creer en las formas tradicionales de entender la moral, la cotidianidad, la ciencia y la política.

El positivismo tuvo sus primeras crisis al comenzar el siglo, luego de las guerras y la depresión económica de los años 30. No habría progreso indefinido de la humanidad, supuestamente posibilitado por

4 Este retraso es lamentable en el caso latinoamericano, porque nos lleva a mantener a niveles sociales creencias hoy desechadas en otras latitudes. Es el caso del mito del desarrollo y el del paradigma positivista como el modelo para que la ciencia lo facilite.

la ciencia; el ancho y venturoso camino del futuro deparado por la razón mostraba sus huecos e imposibilidades. Surge entonces el pensamiento primero al que se llamó “irracionalista” y que, en sus diversas modalidades, expresa una respuesta al simplismo mesiánico de Comte, según el cual la época “científica” de la humanidad instauraría definitivamente el reino de sociedades sin lacras, sin enfermedades no controlables y sin graves problemas en lo económico. Ante su espejo, la ciencia se muestra incompleta y débil; lo patentizan pensamientos como el de Ortega y Gasset, reivindicando “lo vivido”, como el de Bergson con la recuperación de la intuición, Heidegger con las condiciones de la constitución subjetiva, Sartre con la conciencia y el compromiso singular, Camus con el absurdo, Ionesco con sus rinocerontes que no respetan ordenaciones. Spengler declara con solemnidad la decadencia de Occidente, Freud descubre la base “irracional” del orden del principio de realidad, la antropología encuentra la adolescencia en Samoa.

La posguerra trajo el “milagro alemán”, la recomposición económica, la liquidación sistemática de los movimientos de izquierda, aun aquellos que habían sido centrales en la resistencia antifascista; crecen Hollywood y la imagen fascinante de los EU todopoderosos, la imposición sistemática de su modelo cultural, la mediocridad de las comedias cursis y el renacer de las utopías positivistas; el mundo se reconstruye y reordena alrededor del capital; la ciencia opera en el corazón de este proceso. Todo va bien.

La década de 1960 arrastrará los primeros agujeros en este esquema. Otra vez la razón científica, instalada también en Europa oriental como *ultima ratio*, será puesta en cuestión por movimientos inesperados: hippies, contracultura, 68 en París y Alemania, estudiantes en Italia en el 69, intelectuales disconformes en Checoslovaquia. La unidad racional del mundo se puso en duda y hubo frases provocativas: “mientras más hago el amor más hago la revolución”.

Marcuse, profeta de estas manifestaciones, no dejará de asumir que la sombra se ciñe implacable sobre el mundo de lo dado; la maquinaria infernal del capitalismo avanzado y de la administración total, de la producción en serie y del consumo planificado no puede ser puesta en crisis; no hay sujeto social en contra de este universo clauso. La libido es finalmente impotente frente a la ordenación eficientista de lo real; la ciencia es el corazón ordenador y justificatorio de este proceso de avance incontrolado de las fuerzas productivas; hasta nuestro deseo está regimentado desde el aparato.

Pero Lacan vendrá a demostrar lo indomeñable del deseo, su pertinacia. El universo oscuro que presentara Marcuse no tenía suficientemente en cuenta la crisis económica que sobrevendría con el aumen-

to del precio del petróleo y la recesión desde los años 1970; además, no advertía suficientemente que los nuevos sujetos, aún balbuceantes, que él buscaba para hacer la revolución, ante una clase obrera integrada al sistema, iban a crecer, a aumentar, a definir más sus campos y sus luchas.

El mundo del consumo, “confort” y bienestar creciente está terminado. La crisis ecológica se plantea a Occidente. El practicismo y el tecnicismo han agotado las posibilidades como utopías socialmente deseables; se busca volver a formas de comunicación interpersonal, modalidades de producción que no afecten los recursos naturales, desburocratización de los procesos. Ninguna fe en los funcionarios, ni en lo político en el sentido tradicional; ninguna fe en la maquinaria productivista, hoy aborrecida colectivamente; por lo tanto, ninguna fe en la ciencia como su soporte.

La política alternativa, a su vez, también ha sido sacudida. Ya no se quieren luchas abstractas por el poder, sino el “cambiar la vida”, revulsionar lo cotidiano; nada de funcionarios de la política ni partidos que todo lo dominen ni razones abstractas y generales que todo lo organicen. Surgen explicaciones más parciales pero más vívidas y eficaces; movimientos más parcelarios, pero directamente enclavados en el cambio diario. Surge en Italia la crítica de “la forma burguesa de la política”⁵; aquella que confunde lucha por otro orden social por lucha por conquistar el poder del Estado; aquella que cree que lo político es una esfera social autónoma, independiente de otras como lo cultural, lo económico, etcétera; aquella vieja concepción que cree que lo político es asunto “de los políticos”, o que sólo hacen política los que hablan de partidos, revoluciones o parlamentos. La ordenación de la existencia social es la política y ésta nace en esferas lejanas al Estado, que niegan a éste no por oponérsele en una simple inversión de las mismas posiciones de la burguesía, sino por tener nuevos puntos de partida. Se están revolviendo las viejas certidumbres.

El conocimiento abstracto-general de los “especialistas” es lo que está en crisis; la idea de un saber general por encima de las particularidades de las gentes concernidas; la creencia en profetas que todo lo resolverán desde un cambio global del Estado. Hay crisis del militan-tismo, crítica de todos los elementos de violencia y de autocompla-

⁵ Véase el trabajo con ese nombre de Biaggio de Giovanni (1980). Se parte allí del concepto de ampliación del Estado hacia la sociedad civil a partir de 1930, lo cual convierte al espacio de la sociedad civil en campo decisivo de la lucha. La concepción de De Giovanni nos parece rica, aun cuando no logra articular esa lucha en lo societal con la lucha por el poder administrativo y militar estatal, como *ultima ratio* de la burguesía, a la cual, a la vez que suprimir en sus formas, hay que vencer en su propio terreno.

cencia que se esconden a menudo bajo la figura casi siempre intolerante pero aparentemente benévola del militante. Se reclama pluralismo, lugar para la diferencia; se lucha contra el manicomio, contra la dominación sexual de los hombres, contra el avance del armamentismo o las políticas nucleares, por el derecho a las formas de sexualidad que se desee o simplemente se tenga.

En Latinoamérica esto significa fin del desarrollismo, fin de la creencia en el “milagro económico” de los años 1960 y comienzos de los años 1970; búsqueda de alternativas políticas consensuales capaces de tener la fuerza política que no pudo alcanzar la Unidad Popular en Chile, sin caer en las trampas del centralismo a ultranza o el burocratismo partidario. Necesidad de amplias alianzas civiles, de recomposición del campo de fuerzas para legitimar socialmente las posiciones democráticas y populares, lejos del profetismo ingenuo y delirante que se lanzó tras la revolución cubana. Tras el momento más duro de la presencia militar en Uruguay, Brasil, Argentina, Chile, la política de los sectores populares comprenderá la necesidad de reasumir a fondo el campo de la sociedad civil y de la lucha ideológica, a la vez que retomará el peso y valor del espacio de lo teórico, a menudo dejado de lado hasta ahora.

La Gran Razón del capitalismo, el cientificismo, está en severa crisis; y también cualquier otra Razón que se supusiera eje de políticas y formas de convivencia humana alternativas. ¿A qué nos enfrentamos?

La teoría es inmanente al movimiento social. Esto no significa en modo alguno decir —lo que sería muy distinto— que la teoría sea un reflejo de las luchas sociales. Es *parte* de tales luchas, con su ritmo y su eficacia propias. Pero está intrínsecamente ligada a la realidad social; carece de la supuesta “autonomía” de que hablara Althusser y que nos repitieran hasta el tedio algunos “teóricos”⁶ a comienzos de los años setenta.

Han surgido nuevas propuestas: el psicoanálisis lacaniano, la crítica del micropoder en Foucault, la crítica a la metafísica del logos de Derrida, la cuestión de la diferencia en Deleuze, la vuelta de Nietzsche, el nihilismo de Cicran, el éxtasis erótico de Klossowski, la pérdida de la identidad en Bataille, el amor como paradoja en Musil, la muerte de la vieja noción de sujeto en Lévi-Strauss y la lingüística, el placer en Barthes, la vuelta de Heidegger con la temporalidad y la muerte, la política como recomposición de la cultura en Cacciari...

6 Decimos “teóricos” en el sentido de “Theos” (Dios) y de teoría reunidos; la teoría como nuevo Dios, el teoricismo, la teoría que se autoconcibe como desgajada de su proceso social de producción, emergencia, distribución y consumo.

Son nuevas teorizaciones que reubican las nociones hacia una búsqueda de ruptura con las formas del Logos dominante, con el discurso de la cerrazón y la coherencia, que se oponen a la pérdida del lugar del deseo y la subjetividad.

¿De qué otra razón hablamos? De una donde a lo subjetivo no se lo considere como “individualista”, donde lo disruptivo no se entienda como “irracional”, donde lo trágico irrumpa en la cotidianidad, donde se prefiera placer a seguridad siguiendo a Freud, donde se piense en el sujeto sin tener una noción subjetivista de lo que es un sujeto. Sin pretender agotarlas ni proponerlas jerárquicamente, plantearemos algunas de las postulaciones centrales de este nuevo “entender” que se abre curso.

a) *El descentramiento*: no hay verdad que sea un acercamiento a lo dado sino que la verdad es una producción de lenguaje socialmente determinada. No hay, pues, verdades esperándonos, sino prácticas de producción de efectos sociales de verdad. No se posee *una* verdad desde la cual leer el mundo; hay múltiples aproximaciones y ninguna va por esencia antes que otras; no existe centro epistémico del mundo, alguna ciencia o discurso que juzgue a todos los demás; todos son parte de la cadena del lenguaje y también son juzgados; nada es trascendental, todo vaga en el azar de la acción y la constitución humanas; el mundo no va a ninguna parte preestablecida; nuestra versión sobre él no es fundante sino fundada.

b) *La ciencia como metafísica*: el Logos es la metafísica de Occidente en tanto es la pretensión de encerrar en un orden la angustia que produce la finitud de la existencia. Ante la falta de un sentido preexistente, ante esa “errancia sin fin” que es lo humano⁷, el lenguaje porta la posibilidad imaginaria de obturar la fisura, de olvidar el tiempo y la muerte. La ordenación en una razón es el miedo a la comprensión radical del descentramiento, el miedo al vacío y la imposibilidad de asumir lo trágico; es lo banal del habla (Heidegger).

c) *El saber como poder*: el discurso social está legitimado por ordenaciones rígidas aun cuando no conscientes; ellas determinan lo que es decible y lo que no en cada momento. El campo de lo enunciable en cada situación está determinado a partir del poder. El saber es el que designa ese campo a la vez que lo usufructúa. Saber real o ficticio, lo cierto es que está acordado como tal en las normas de enunciación que rigen en una sociedad dada. Ellas delimitan al que sabe del que no sabe, distinguen al discurso común del sabedor, y permiten a éste operar acciones (clínicas, psiquiátricas, etcétera) sobre los que

⁷ La errancia, este no tener centro y ser atravesado por situaciones nunca elegidas ni discernidas del todo. Véase J. García Ponce (1981).

“no saben”. El orden del discurso es el discurso del orden, la imposición escondida en ese fetiche llamado conocimiento y en la lógica y coherencia como sus compañeras. Por eso la gílgica de Cortázar o más aún los guturales de Artaud son enormemente subversivos.

d) *El lenguaje como asiento de la significación*: la diferencia, modo único del pensar, se opera en el lenguaje. Es éste el que constituye lo humano, ya que “separa” las cosas, las distingue y las “significa” en un orden diferente al de lo físico. Somos por y en el lenguaje y estábamos en él antes de saberlo. No hablamos al lenguaje, sino que él habla en nosotros, nos precede y atraviesa. Sin embargo, lo imaginario resiste al lenguaje; al simbolizarse en éste, se organiza, pero se abandona a cierta forma de la lógica.

e) *Recuperación de lo cotidiano*: el discurso ha reprimido la cotidianidad, escondiéndola bajo grandes principios que nada dicen de los sujetos del proceso social; se ha robado el cambio de lo diario bajo la abstracción del Logos. La cotidianidad se deja atrapar poco en el sistema; es su ruptura por antonomasia, en la medida en que pueda no convertirse en rutina.

f) *Nueva relación entre placer y cultura*: hay placeres refinados y ciertas manifestaciones de la cultura que buscan el placer. Pero como géneros placer y cultura se oponen, como bien lo demostró Freud (1970). La cultura se ha asentado sobre la miseria libidinal, la sistemática represión del placer. Necesitamos recuperar una estética de la existencia, o mejor, como diría Susan Sontag, una erótica; no necesitamos hermenéuticas para entender sino mecanismos para disfrutar lo existente.

g) *La ausencia como constitutiva del sujeto y el lenguaje*: la carencia es el signo constitucional de lo humano. El hombre es finito y además puede saber sobre tal finitud. La finitud determina la carencia ante los objetos externos, la necesidad de “llenarse por ellos”, el deseo. También funda las demandas concretas de objetos del deseo; las que nunca pueden cubrir al deseo como tal, satisfacerlo. El lenguaje es la respuesta a la ausencia de la cosa, el modo de hacerla presente en cuanto no está, la manera de apropiármola cuando en realidad no la tenemos. Por eso el Logos se funda a veces como ilusión de superación de la fisura que en el sujeto instala la ausencia. En todo caso, ella expresa lo trágico de la existencia humana; el lenguaje como reemplazo, la angustia inevitable, la alteridad radical del Otro. Eso trágico exige una asunción; su olvido es la inautenticidad.

h) *La crítica del sujeto unario*: la subjetividad no es un centro; menos aún la conciencia. Cada sujeto está “roto” internamente entre las demandas de sus diversas instancias intrapsíquicas (ello, yo, super-yó), y además está “hablado” desde más allá de su propia conciencia.

Nadie es idéntico a sí mismo. El conflicto no sólo lo instaura la realidad; es interno al mundo del sujeto constituido a partir de las relaciones con el exterior. No hay conciencia lúcida e indivisa, sino contradictoriedad de posiciones en el mismo sujeto; diversos lenguajes, por otra parte, nos atraviesan sin que un Orden superior pueda recuperar para ellos algún punto de unidad lógica.

i) *La crítica de la noción de sujeto como punto de partida*: el sujeto es un resultado, no lo que está en el origen. Lo hacen el lenguaje, inconsciente y estructuras sociales. Por esto, un sujeto no es más que una suma de relaciones. Y nada hay en él que sea de su “autoría”, que haya inventado. Por esto la noción de autor es falsa; Borges señala cómo esta idea no existía hasta el Medioevo y la califica de “idea rara”. La noción de autoría surge junto con la de propiedad privada. En vez de “yo hablo”, tal vez debiera decirse “ello habla” o “eso habla”, como bromeaba Lacan. El llamado individuo es una máscara, la apariencia de una combinación de factores, discursos, historias.

j) *La ruptura de la noción de identidad*: por lo anterior, el “yo” que une al individuo en la apariencia de unidad y coherencia es puramente fantasmático. No hay coherencia en el sujeto; esa coherencia imaginaria la necesita el yo para no sufrir una autodevaloración. No somos los mismos en diversas situaciones, momentos, registros discursivos. Por eso el valor del éxtasis, equivocadamente considerado problemático por ser pérdida de la conciencia, o al menos pérdida del yo, abandonó a una corriente que Freud llamara “sentimiento oceánico” (siguiendo a su amigo Rolland). Allí, en el amor extremo y en la muerte, existe la supresión del yo, y por ello, curiosamente, ocurre el momento de más alta lucidez que consiste en perderse en la corriente de Eros o de Tanatos sin pasar por la mediación conciencia o la mediación pensamiento, las que nos dejan en la apariencia de ser centros del mundo desde la individualidad.

k) *Una ética del deseo y la propia palabra*: la estructuración del deseo alcanza viscosidades singulares. El deseo es, pues, inalienable y diferente en cada sujeto. En la fidelidad a él se juega el placer en la existencia de una persona. Y también en el hecho de que su deseo no sea obturado desde fuera, violentado o negado. Se necesita una ética que vaya más allá del principio de realidad; y éste, predominante en la sociedad tecnoburocrática imperante, no deja espacio a la consecución y libre albedrío del sujeto en relación con el objeto de su deseo. El deseo se expresa en la palabra; la palabra de cada uno deberá ser alienada; es muy satisfactorio liberarla, como modo de organización subjetiva en el campo simbólico y como forma de expresión de lo subjetivo frente al peso de lo impersonal y de las pautas de rendimiento y eficacia que nos dominan externamente.

l) *Lucha contra la noción de historia*: ya vendrá el futuro sacro a hacernos felices; mientras, habrá que sufrir, que sacrificarse, que ponerlo todo a ese futuro. Lo actual vale sólo como espera. La revolución o el éxito personal (según la ideología que se porte) siempre vendrán luego. Frente a esto se explica el tronar de Nietzsche contra la historiografía, contra los hacedores de promesas mesiánicas. El eterno presente se impone. El instante es absolutamente inalienable en su valor. Por esto más eterno retorno que devenir, más repetición que modificación histórica.

m) *Una nueva Razón*: se trata de estructurar una nueva noción de la razón que no sea esquelética como la de la ciencia, que deja fuera al sujeto y a la "incoherencia". Una razón que despierte al deseo, al mito, al éxtasis, a lo erótico, a lo estético. Una razón que no sea el campo contrario al del impulso libidinal; que no sirva para proteger medrosamente del mundo sino para enfrentarse a este; que Mitos y Eros caminen junto al Logos en un espacio donde la voluntad tenga sitio, donde la noción de sabiduría tenga más sentido que la de saber. No un abandono de lo intelectual, sino un integrar esto al espacio de la subjetividad en su conjunto, de las posibilidades de lo humano en su totalidad.

Naturalmente, esta razón estará más cercana a los modos de entender el mundo que portan las clases populares que a los de los intelectuales o las burguesías. La relación entre saber y no saber queda fuertemente modificada, y las capas populares muestran allí su anuncio fáctico de un mundo con procedimientos de otro orden, el espacio que apenas podemos intuir de lo *inaudito*.

Hecha esta sumaria versión de la nueva razón que se abre paso, no sólo como discurso teórico sino como *forma* de luchas concretas, de sectores sociales específicos que despliegan su búsqueda contra la dominación, ¿qué cabría esperar de la universidad?

La universidad no será la que "invente" esta nueva razón que busca su lugar. No será la que lanzará al espacio de la lucha política a los agentes concretos del proceso. Esto está fuera de sus posibilidades, aunque es sin duda el aspecto más importante de este movimiento: ¿en qué medida se hace orgánico a las luchas de los oprimidos contra el sistema dominante, en particular el capitalismo en nuestro continente? Pero, ¿habrá simplemente que esperar? ¿En qué anticipa el mundo universitario los elementos de este proceso, necesariamente contradictorio, problemático, tal vez para nada destinado a triunfar en el sentido tradicional?

El movimiento social produce a la teoría. Pero ésta no es simplemente un elemento pasivo, subsidiario; es parte del movimiento mismo, y sirve para anticipar y negar momentos mismos de la práctica

de ese movimiento. La universidad puede ser vanguardia en este proceso, que implica una crítica de la forma en que la razón está concebida en el capitalismo y también en el socialismo real. Una crítica que es política, que es la crítica al totalitarismo de la fábrica o el del Estado, a las doctrinas que justifican la totalización real en la totalización teórica, en los discursos cerrados y sin “agujeros”, completos, omnipotentes. Hoy, la búsqueda es la de un socialismo plural, democrático, realmente participativo, que no se ciña a centros de poder ni a burocracias centralizadoras. Un intento difícil; más aún en un momento en que el imperialismo no cesa en sus ataques y en una política agresiva y peligrosa; sin embargo, un proyecto por el que vale la pena continuar la esperanza y la lucha.

El campo intelectual tiene que ofrecer otra idea de lo que es la razón y el conocimiento. Tiene que demostrar los mecanismos del saber oficializable y dominador. Tiene que encontrar los modos de gestión colectiva donde todo el mundo pueda expresarse según sus propios deseos y posibilidades. Tiene que convertirse en caja de resonancia real de lo que sucede en derredor, de los intereses y los modos de expresión popular. Tendrá que dar lugar a la emergencia de lo “no racional”. Tendrá que teorizar sistemáticamente sobre la función social de la ciencia y el conocimiento en la división social del trabajo y del poder. Deberán desconstruirse los principios constitutivos de una institución como la universidad.

No se trata, entonces, de cuestiones como “modernizar”. Lo que está en juego hoy en día como opción para la institución universitaria es un problema de valores, de fines, respecto del cual puede ponerse a la vanguardia de lo que sucede a nivel internacional, ser servidora de tiempos nuevos, atreverse a romper esquemas simplificados que ya están rotos desde el punto de vista de sus posibilidades de viabilidad. Un ejemplo fue Vincennes; otro, Bonnueil. La llamada contrainstitución, la antipsiquiatría, ha ofrecido ejemplos sumamente ricos. Claro que este cambio no estará en manos de autoridades, de administraciones; es un cambio ajeno por principio a sus modos de razonamiento y gestión; serán alumnos, profesores, tal vez empleados administrativos, los que abran y empujen la posibilidad de “otra escena”. Aunque, tal vez, esa otra escena sea esencialmente ajena a lo institucional y por ello resista todo intento de encerrar sus disrupciones allí.

Bibliografía

- Freud, Sigmund: (1970), *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza.
- Follari, R.: (1982), *Interdisciplinarietà*, México, UAM-Azcapotzalco.
- Giovanni, Biaggio: (1980), "La forma burguesa de la política", UAM-Azcapotzalco, mimeo.
- García Ponce, J.: (1981), *La errancia sin fin: Borges, Musil, Klossowski*, Barcelona, Anagrama.
- Soms, E.: (1981), "Crítica al modelo teórico de la departamentalización" en *Revista Mexicana de la Educación Superior de ANUIES*, núm. 37, México, enero-marzo.