



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**De la universidad filosófica a la universidad
con condición: Una lectura a partir de
Jacques Derrida.**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

Alejandro Orozco Hidalgo

ASESORA:

Dra. Rosaura Martínez Ruíz



México D. F., octubre del 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Una tesis como la que el lector tiene en sus manos no es sino la conjunción de múltiples esfuerzos y voluntades, unidos en un mismo resultado, de forma que el esfuerzo de una colectividad se percibe en cada una de sus partes. En este sentido es necesario dar crédito a cada uno de los involucrados en hacer posible que el presente trabajo tenga pies y cabeza.

Ha sido para mí un honor el haber contado con la colaboración de la Dra. Rosaura Martínez Ruiz como asesora de tesis, quien fue una guía y apoyo en el largo proceso que me llevó a presentar este trabajo. Su ejemplo me ha impulsado a seguir adelante en mi carrera académica. Gracias por la dedicación, el esfuerzo y la confianza depositados en mí sin aval alguno.

Agradezco también al jurado que participó en la lectura de esta tesis: Dra. Mariflor Aguilar Rivero, Dra. Ana María Martínez de la Escalera, Dra. Erika Lindig Cisneros y Dra. Silvana Rabinovich Kaufman. Es un gusto saber que cada vez hay más mujeres profesionales dispuestas a contribuir al desarrollo de la filosofía y de los interesados en esta apasionante disciplina.

Agradezco infinitamente a María de Lourdes Hidalgo, mi madre, por el amor y apoyo incondicional en todos mis proyectos, en especial en este cuyo proceso ha sido largo y por momentos difícil. Mi madre representa para mí el ejemplo perfecto de entrega y dedicación, de fuerza y ternura. Sin su respaldo no habría sido posible concretar este trabajo.

Agradezco a mi abuelo Pedro Antonio por su cariño, paciencia y comprensión: abuelo, se que hubieras compartido la alegría de concluir un ciclo tan importante, acepta este trabajo como ofrenda a tu memoria.

Gracias a mi hermana por estar a mi lado toda la vida, por ser mi amiga y por ser una mirada crítica que me regresa los pies a la tierra. Agradezco también a mis sobrinos, Emiliano y Santiago por alegrar e iluminar mi vida.

Quisiera también expresar mi gratitud hacia las parejas de mi madre y hermana respectivamente, agradezco al Sr. Orlando Ortega, por estar siempre hombro a hombro con mi madre y por todo lo que ha hecho por mí. A Luis Ballesteros, por estar al lado de mi hermana y ofrecerme una amistad sincera.

Agradezco en general a toda mi familia y amigos cuya lista es interminable, a mi abuela Benita, y a toda la familia González Maya, mis primos, sus parejas e hijos. Gracias a Marie, Valentín, Sajid, Humberto, Raúl, Alejandra y a todos aquellos que llevo en mi mente y corazón, con quienes comparto mi vida, saben lo valioso que ha sido su presencia en ella para concretar este y otros proyectos. Muchas gracias a todos.

Índice

Introducción.....	5
I. Universidad filosófica y crisis interna de la universidad.....	15
I. 1. La universidad alemana.....	18
I. 2. Dispersión de las ciencias y crisis interna de la universidad.....	28
II. Universidad <i>con</i> condición y crisis externa de la universidad.....	39
II. 1. El concepto filosófico de <i>censura</i> en Kant.....	42
II. 2. Nueva Censura.....	49
II. 3. La arquitectónica de la razón pura y la evaluación-finalización de la investigación.....	55
II. 4. Crisis externa de la universidad: inadecuación con el exterior.....	64
II. 5. Universidad y filosofía: El derecho a decirlo todo públicamente.....	67
Conclusiones.....	79
Bibliografía.....	93

Introducción

Una reflexión sobre la idea de la universidad parece por momentos extraña a la disciplina filosófica, ajena al campo fundamental que la define, ajena a la profundidad y la abstracción de sus conceptos fundamentales. Sin embargo, al revisar la producción de los pensadores más relevantes en la filosofía alemana, se puede observar que existe una gran tradición que se comprometió con la reflexión sobre la universidad y la relación que ésta institución tiene con nuestra disciplina, la filosofía. Figuras como Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche, y Heidegger, entre otros, se ocuparon más de una vez de pensar sobre la universidad desde el corazón mismo de esta, con el propósito de “pensar su esencia y su destino en términos de responsabilidad filosófica”.¹

Jacques Derrida, por su parte, hizo suya esta tradición revisando los trabajos de Kant, Hegel, Nietzsche y Heidegger principalmente. Su reflexión comienza al preguntarse por qué es necesario pensar la universidad desde la filosofía, por qué es necesario reflexionar acerca de las condiciones político-institucionales universitarias en que se desarrolla nuestra disciplina; su respuesta es categórica: “esta reflexión es inevitable; no es ya un complemento externo de la enseñanza y de la investigación, sino que ha de atravesar, incluso afectar a los objetos mismos, a las normas, a los procedimientos, a los objetivos”.²

En 1980, en su sesión de defensa de tesis, Jacques Derrida explica brevemente el significado del concepto de deconstrucción. Tal concepto representa el punto de partida para la reflexión derrideana en general, lo cual es el caso también en lo que se refiere a su reflexión sobre la universidad. Esta palabra, nos dice, designa una suerte de “dispositivo estratégico abierto, sobre su propio abismo”.³ A grandes rasgos se dice de la deconstrucción que no es un dispositivo de análisis o de crítica, sino un dispositivo de lectura y escritura, y por lo tanto de interpretación, que pretende romper o descomponer

¹ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, en *La filosofía como institución*, Garnica, Barcelona, 1984, p. 27.

² Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de universidad”, en *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A, Barcelona, 1997, p. 117.

³ Jacques Derrida, “El tiempo de una tesis: puntuaciones”, en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A, Barcelona, 1997, p. 15.

estructuras para hacer legible su comprensión, lo que al mismo tiempo implica la reconstrucción de estas. Tal dispositivo no debe ser reducido o limitado por unas normas de lectura escritura o interpretación determinadas, pues de lo contrario se limitaría al análisis o la crítica.

La “necesidad de la deconstrucción”, dice Derrida, no concierne en primera instancia al contenido filosófico mismo, sino, antes que nada, y sin dejar de lado aquel contenido, la deconstrucción se erige como dispositivo no formalizable frente a “marcos significantes, a estructuras institucionales, a normas pedagógicas o retóricas, a las posibilidades del derecho, de la autoridad, de la evaluación, de la representación en su mercado mismo”.⁴ Este interés es impulsado por la necesidad de responder a la pregunta de qué se inscribe en la filosofía, cómo se constituye y reconstituye esta disciplina en el espacio institucional, en ese espacio que se escapa a la pretensión de la filosofía de dominarlo.

En otro texto, cuando revisa *El conflicto de las Facultades*, Derrida nos dice que la deconstrucción, en el contexto de la institución universitaria, constituye un posicionamiento político frente a “las estructuras político-institucionales que forman y regulan nuestra actividad y nuestras competencias”.⁵ El proyecto que plantea la deconstrucción se dirige contra la raíz, el fundamento de la institución universitaria: la universidad filosófica como institución del principio de razón y por lo tanto de la filosofía como enseñanza.⁶ Tal cuestionamiento se lleva a cabo sobre lo que Derrida llamó el “escenario filosófico”, sus “normas y formas institucionales”.⁷

Por condiciones político-institucionales se entiende el conjunto total de aquellas formas, normas, principios y programas, todos aquellos condicionantes que dan forma a la enseñanza institucional de la filosofía, todas aquellas políticas que directa o indirectamente influyen en el proceso de producción y difusión de la enseñanza-aprendizaje y de la investigación filosóficas. En este sentido la filosofía supone una

⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, op.cit., p. 45.

⁶ “[...] semejante deconstrucción ataca a la raíz de la universidad: a la raíz de la filosofía como enseñanza, la unidad última de lo filosófico, de la disciplina filosófica o de la universidad filosófica como asiento de toda universidad”. (Jacques Derrida, “Dónde comienza y como acaba un cuerpo docente”, en *Políticas de la filosofía*, Dominique Grisoni (compilador), F.C.E., México, 1982, p. 67).

⁷ Jacques Derrida, “Dónde comienza y como acaba un cuerpo docente”, op. cit., p. 65.

reflexión acerca de las condiciones del discurso, el lenguaje y el tipo de comunicación filosóficas, condiciones no naturales que es preciso cuestionar, pues:

Al hacer pasar por naturales (fuera de dudas y de transformaciones, por consiguiente) las estructuras de una institución pedagógica, sus formas, sus normas, sus coerciones visibles o invisibles, sus cuadros, todo el aparato que habríamos llamado, el año pasado, *parergonal* y que, pareciendo rodearla la determina hasta el centro de su contenido, y sin duda desde el centro, se encubren con miramientos las fuerzas y los intereses que, sin la menor neutralidad, dominan —se imponen— al proceso de enseñanza desde el interior de un campo agonístico heterogéneo, dividido, dominado por una lucha incesante”.⁸

La reflexión sobre las condiciones en que se desarrolla la filosofía no solo complementa a la misma disciplina, sino forma parte de ella en cuanto que la afecta de manera directa desde su interior. Afecta sus objetos, sus formas de proceder, sus axiomas, los modifica y contribuye a encaminar el rumbo que tal disciplina ha de seguir: al formular una crítica a los objetivos de estudio de tal disciplina, por ejemplo, se contribuye a modificarlos, y por lo tanto se contribuye a que estos tomen un rumbo distinto.

De ahí que sea indispensable la reflexión sobre la institución universitaria moderna para el desarrollo de la filosofía. Tal reflexión se debe ocupar del lugar que nuestra disciplina tiene al interior de la universidad, y el papel que debe jugar, así como las normas y principios que debe guardar en sí misma y en la interacción con las demás disciplinas del conocimiento. Por otra parte esta reflexión debe pensar la universidad desde su idea o concepto originario, desde la esencia que le dio origen. Para ello es necesario revisar el concepto de universidad moderna y la problemática que, derivada de aquel concepto, aqueja hoy en día a la universidad.

El presente trabajo pretende seguir los pasos de la reflexión derrideana sobre la universidad moderna, para plantear la discusión que este filósofo abrió, en torno a la situación actual de la universidad, en términos de “responsabilidad filosófica”, es decir, pensar la universidad desde la filosofía como parte fundamental de aquella institución,

⁸ *Ibid.*, p. 60.

pensar la filosofía como espíritu y esencia de la idea moderna de universidad, al tiempo que se concibe a la universidad como la institución del principio de razón, la institución de las exigencias de la filosofía primera, de la filosofía griega, aquella de la cual Heidegger dijera que constituye el fundamento de todo saber y toda ciencia, el “inicio” de la “existencia histórico-espiritual” de occidente.⁹ Instituir el principio de razón es responder a la llamada del mismo, y responder al principio de razón, subraya Derrida, es “explicar racionalmente los efectos por las causas [...] responder a las exigencias aristotélicas, las de la metafísica, las de la filosofía primera, las de la búsqueda de las “raíces” de los “principios” y de las “causas”.¹⁰

Para seguir los pasos de Derrida en esta reflexión se debe partir del análisis de aquello que llama “concepto puro de universidad”.¹¹ Derrida muestra como de este concepto se deriva una compleja problemática en la que la universidad se encuentra hoy en día inmersa. De ahí que al referirse a este concepto “puro” diga que este constituye de hecho “la definición que [la universidad] ha recibido de sí misma”.¹²

Un concepto puro de la universidad dice que esta es una institución que hace un compromiso frente a la verdad, que se responsabiliza ante ella y que se compromete a decir “qué responde a la verdad”. Si ésta posee un poder no es otro que el de “poder-pensar” o “poder-decir”,¹³ pero solo al interno de la misma institución, pues de otra forma la universidad estaría haciendo uso de un poder ejecutivo que no le corresponde. El concepto “puro” de universidad que Derrida encuentra en el discurso kantiano se erige sobre la necesidad de un discurso meramente constatativo con respecto a la verdad, un lenguaje teórico cuyo único interés es la constatación de la verdad.

Pero la universidad moderna se enfrenta a problemas que se han generado históricamente en su interior y en la interacción entre su espacio interior y su espacio exterior, problemas derivados de su origen y por lo tanto de este concepto clásico originario. Desde el punto de vista interior, hoy en día la universidad se encuentra

⁹ Martín Heidegger, “La autoafirmación de la universidad alemana”, en *La autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado, 1933-1934: entrevista de Spiegel*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 9

¹⁰ Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de universidad”, op. cit., p. 123.

¹¹ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, op. cit., p. 41.

¹² Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, Trotta, Madrid, 2002, p. 40.

¹³ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, op. cit., p. 39.

escindida. Tal escisión se manifiesta en el hecho de que las disciplinas del conocimiento no se complementan unas a otras, no interactúan entre sí de una manera armónica y equitativa, mas bien parecieran encontrarse en una situación de competencia en la que la disciplina más exitosa es aquella que produce resultados pragmático-utilitarios, resultados rentables que se coticen en el mercado del conocimiento. Por supuesto, en esta competencia del valor de cambio del conocimiento, las humanidades son las disciplinas más golpeadas. Desde su exterior la universidad es violentada, corrompida y comprometida de diversas formas y por diversas causas, condicionada por intereses y poderes ajenos a las causas y propósitos que dieron origen a esta institución.

Y contra-corriente, frente a este complejo de situaciones adversas, Derrida dice que la universidad moderna “*debería ser sin condición*”.¹⁴ Ahora bien, en el planteamiento derrideano, la expresión “universidad sin condición” tiene al menos dos sentidos. En primer lugar la universidad debería ser sin condición, es decir debería gozar de una libertad académica plena, y más que eso, debería gozar de una libertad de pensamiento, cuestionamiento y proposición, así como de una libertad de expresión sin límites, del “derecho a decir públicamente todo lo que exigen una investigación un saber y un pensamiento de la verdad”.¹⁵

He ahí entonces el primer sentido de lo que se entiende por universidad sin condición; se dice incondicional o sin condición en referencia a la libertad y autonomía, sin condición para llevar su enseñanza e investigaciones hasta las últimas consecuencias en un compromiso con la verdad y sin condición para hacer públicos los resultados de estas prácticas, sin condición incluso para no revelarlos. La universidad es en este sentido un espacio de resistencia de la verdad, un espacio de “resistencia crítica” y “deconstructiva”¹⁶ que debe salvaguardarse frente a toda clase de intereses que pretendan apropiarse del conocimiento.

Un segundo significado de sin condición es el de “sin poder” o “sin defensa”. La universidad, dice Derrida, es “heterogénea al principio de poder”¹⁷ y por ello mismo no posee un poder propio. La universidad es autónoma e independiente, pero más que eso es

¹⁴ Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, op. cit., p. 9.

¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

precisamente un albacea de la verdad que se opone a cualquier poder en el ejercicio de un compromiso con la verdad. Por ello la universidad es susceptible de ser tomada, de ser controlada por instancias ajenas a su propio espíritu y a sus propias determinaciones, controlada en su investigación, en su enseñanza, en el enfoque que se da a la investigación y enseñanza, controlada en sus programas, en sus objetivos, en sus formas y contenidos, en el número de alumnos que acepta en cada disciplina, en el número de profesionales que produce. La universidad es unas veces despojada del resultado de su investigación por instancias al servicio de intereses económico-políticos de toda índole, otras veces vetada para efectuar investigaciones en tal o cual campo del conocimiento, otras mas violentada de formas diversas, sutiles o grotescas.

La universidad *debería ser sin condición*, pero de hecho no lo es. Si hay dos posibles significados que se contradicen entonces ¿cuál se debe tomar para comenzar una reflexión sobre la universidad?

Este ensayo pretende encontrarse al final del camino con la reflexión sobre la idea derrideana que afirma que la universidad sin condición es un *acontecimiento* que “*podría tener lugar* mañana”,¹⁸ gracias a las humanidades. Sin embargo, para ello es preciso comenzar por lo que la universidad es en el presente, por la universidad *con* condición, sitiada, secuestrada y puesta al servicio de intereses ajenos a su propia determinación.

La universidad sin condición, dice Derrida, es un “acontecimiento” que *podría tener lugar*. La expresión condicional *podría* se debe a la definición de este concepto, pues, un acontecimiento se define como “lo que ocurre, lo que tiene lugar” o “lo que sobreviene en general”.¹⁹ Pero esto que ocurre no debe ser manipulable o predecible, no puede ser llamado “acontecimiento” si es algo producido por un sujeto, por su discurso o su acción. Por ello se dice de un acontecimiento que éste debe irrumpir más allá de cualquier horizonte de posibilidad, ya que un verdadero acontecimiento debe formar parte del orden de lo imposible, lo no controlable. Eso quiere decir al menos que si la universidad sin condición tiene lugar en un mañana próximo o lejano este acontecimiento debe irrumpir el horizonte de posibilidad que limita actualmente nuestro pensamiento e imaginación.

¹⁸ *Ibid.*, p. 7.

¹⁹ *Ibid.*, p. 70.

En sentido fuerte del término, un acontecimiento es algo que ocurre irrumpiendo toda “organización performativa”.²⁰ Performativo y constataativo son conceptos que se basan en la distinción de John Langshaw Austin entre actos de lenguaje (speech acts) *constatativos* y actos del lenguaje *performativos*. Derrida explica que la performatividad, o lo que es lo mismo, operatividad, es aquella estructura que presenta el lenguaje cuando este produce el “acontecimiento” que enuncia. Un acto *performativo* del lenguaje es aquel que, al ser enunciado, compromete con aquello de lo que habla, más allá de cualquier descripción teórica. Es aquel que transforma una situación, produciendo algo: una promesa es el ejemplo más claro de la forma performativa del lenguaje.

En oposición a este concepto de performatividad se encuentra la forma constativa del lenguaje. La forma constativa es aquella que describe y constata, afirma una verdad en un lenguaje teórico-discursivo, se limita a la constatación descriptiva de aquello de lo que habla, sin prometer o comprometer en ningún sentido.

Lo que ocurre, un acontecimiento como tal debe entonces irrumpir toda organización performativa. Esto significa que debe ir más allá de la posibilidad de producción de un acontecimiento que guarda la estructura performativa del lenguaje. Derrida describe la forma performativa del lenguaje como aquella que produce el “acontecimiento” que enuncia o que anuncia, sin embargo aclara que esta es, de alguna manera, una forma retórica para describir el poder preformativo del lenguaje, ya que se dice del acontecimiento que ahí donde este ocurre, si hablamos en sentido estricto, la forma performativa no tiene lugar.

En el momento en que un acontecimiento se produce la estructura performativa del lenguaje ha sido desbordada, pues de lo contrario este acontecimiento “pertenece al horizonte de lo posible” y por lo tanto “no ocurre, en el sentido pleno de la palabra”.²¹ Un acontecimiento digno de ese nombre es algo que irrumpe el horizonte de lo posible, más aun de lo performativo posible, desde lo imposible, desde lo desconocido, desde lo no predecible o manipulable.

El acontecimiento es por lo tanto *lo que ocurre*, pero esto que ocurre no es producible o programable por ningún tipo de convenciones o ficciones determinadas. El

²⁰ *Ibid.*, p. 71.

²¹ *Ibid.*, p. 72.

acontecimiento es la irrupción total de la otredad. Por ello Derrida afirma que un acontecimiento es *lo que ocurre*, pero “lo imposible es lo único que puede ocurrir”.²² Esta es la razón también para que se diga del acontecimiento que no puede ser previsto como necesario, ni siquiera como posible, el acontecimiento no corresponde a la esfera de lo posible o de lo necesario, sino a la esfera del *quizá*. Mientras que el pensamiento de lo posible o necesario neutralizan un acontecimiento, el pensamiento del *quizá* lo invoca en el horizonte de lo imposible, de lo que acontece sorpresivamente.

La universidad sin condición sería entonces un acontecimiento que *quizá* tenga lugar en un mañana, pero no sería el acto de un sujeto, y, más que nada, no sería un acto, pues todo acto pertenece al horizonte de lo posible y por lo tanto del poder, poder como capacidad, como aptitud. La universidad sin condición *podría* tener lugar como un acontecimiento en sentido fuerte del término, un acontecimiento que irrumpiría desbordando todo horizonte de posibilidad.

Pero si esta universidad sin condición sería un acontecimiento por venir, eso nos recuerda justamente que la universidad no es sin condición, de ahí la pertinencia de hablar de la universidad *con* condición. De ahí también la necesidad de seguir el camino que lleva de la universidad esencialmente filosófica que tiene su modelo de referencia en la fundación de la universidad de Berlín, hasta la universidad sitiada y violentada, la universidad con condición.

El propósito central del presente trabajo es plantear la problemática en torno al aparato institucional de la universidad, en su relación con el desarrollo de la filosofía y las humanidades como disciplinas institucionales. Es este un ejercicio de reflexión que pretende indagar sobre la manera en que las condiciones político-institucionales en las cuales se desarrolla la filosofía afectan este desarrollo, dictando qué se enseña y qué no, cómo se enseña, cuándo se enseña, qué se investiga, cómo se investiga, qué se publica, cuando se publica, etc. Se trata de ver cómo es que la universidad ha llegado a la situación actual en que es condicionada y puesta al servicio de intereses y poderes ajenos a su propio espíritu. Se trata también de observar la manera en que es condicionada.

²² *Ibid.*

Por otra parte, aunque no sean una ni la misma cosa, se dice de la universidad que es “el principio de razón como institución”, en la misma medida en que se dice de la filosofía que constituye la “esencia de la universidad”.²³ De ahí que, de manera simétrica, la problemática aquí planteada afecta a ambas a la filosofía y a la universidad. En ese sentido podríamos hablar de una filosofía con condición, de una filosofía sin poder o de una disciplina que por esencia es heterogénea al principio del poder. La filosofía es una disciplina que, peculiarmente, dentro de las humanidades, analiza y reelabora, en un ejercicio constante, los fundamentos de las disciplinas científicas y de las humanidades. Si hay una disciplina que se identifique con la figura de albacea de la verdad que representa socialmente la universidad, esta no es otra que la filosofía, de ahí la profunda necesidad de analizar la relación entre filosofía y universidad.

Lo que intento llevar a cabo en este espacio es seguir el camino trazado por Derrida en su investigación acerca del concepto moderno de universidad, desde el punto de vista de la filosofía, lo que implica una reflexión sobre la filosofía en su contexto institucional, con un gran énfasis en las implicaciones políticas que se encuentran en medio de la relación entre filosofía y universidad. El punto de partida para este ejercicio de reflexión es la aparición de la figura del *filósofo-funcionario* en la *universidad estatal*, como una figura exclusiva de la modernidad.

Por tal razón comienzo en el momento de surgimiento de este espacio académico a finales del siglo XVIII y principios del XIX, en el momento de fundación del modelo institucional universitario de Berlín. Tal fundación constituye la aparición de la universidad moderna, aquella cuyo modelo ha devenido “predominante, es decir “clásico”, desde hace dos siglos, en unos Estados de tipo democrático”,²⁴ tras una basta historia medieval.

A partir de éste modelo, dice Derrida, las más grandes universidades de occidente se reorganizaron en la primera mitad del siglo XIX. Por otra parte, actualmente la “representación” del modelo de universidad se reproduce en occidente de manera idéntica, variando tan solo en sus relaciones particulares con el Estado y con las

²³ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, op. cit., p. 49.

²⁴ Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, op. cit., p. 9.

diferentes instancias de investigación: “estas diferencias se hacen visibles en las intervenciones del Estado y de los capitales públicos o privados”.²⁵

El desarrollo de la presente investigación seguirá la línea de relación que se dibuja entre el espacio *exterior* y el espacio *interior* de la universidad. En un primer momento se trata de llegar a la comprensión de por qué Derrida, al revisar la reflexión kantiana, afirma que la universidad moderna encuentra su asiento en la *universidad filosófica* como institución del principio de razón. El siguiente paso será la reflexión sobre el devenir de la universidad filosófica y las disciplinas del conocimiento, a lo largo del siglo XIX, articulando tal devenir con la crisis de la universidad moderna.

Partiendo entonces del momento de fundación de la universidad de Berlín, que constituye el modelo clásico de universidad moderna, el objetivo primordial será la comprensión del concepto de *universidad filosófica*, articulándolo con el devenir de las disciplinas científicas y con una noción de crisis universitaria, entendida, en un primer momento, como crisis interna (dispersión del saber). Posteriormente esta investigación pretende caracterizar la idea de universidad con condición a partir del concepto kantiano de censura, para articular tal noción con la idea de crisis externa de la universidad (inadecuación con su exterior). Esto a partir de una revisión sobre la distinción conceptual entre saber fundamental y saber técnico, y de aquella otra distinción entre lenguaje preformativo y lenguaje constatativo, sin perder de vista a lo largo de todo este trayecto la relación entre filosofía y universidad.

²⁵ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, op. cit., p. 35.

I. Universidad filosófica y crisis interna de la universidad

La reflexión de Jacques Derrida sobre la “razón universitaria **moderna**”²⁶ afirma que el desarrollo de la filosofía se encuentra hoy en día más comprometido que nunca con las condiciones político-institucionales en que tiene lugar esta disciplina. Tales condiciones no son otra cosa que el contexto político-institucional en el que tiene lugar la producción y el desarrollo de esta disciplina, las estructuras de carácter pedagógico en el que se desarrolla la enseñanza-aprendizaje y la investigación filosóficas. Dicho de otro modo, tales condiciones no son sino el conjunto de estructuras, planes y programas, normas, formas, maneras y prácticas institucionales en general, todas las políticas de la enseñanza e investigación en las que se da el desarrollo de la filosofía, las cuales la determinan “hasta el centro de su contenido”.²⁷

Una reflexión sobre las condiciones político-institucionales de la filosofía se encuentra frente a un compromiso, frente a una responsabilidad política. En este sentido la reflexión sobre tales condiciones es una exigencia, no un complemento ajeno del cual se pueda prescindir, pues esta reflexión incide directamente en la transformación de dichas estructuras, influyendo a su vez en el desarrollo de la enseñanza-aprendizaje e investigación filosóficas. Tal reflexión “ha de atravesar, incluso afectar a los objetos mismos, a las normas, a los procedimientos, a los objetivos”²⁸ de nuestra disciplina. Es por ello que, al tratar la cuestión de dichas condiciones político-institucionales de la filosofía, Derrida comienza por preguntarse “¿Cómo no hablar, hoy, de la universidad?”²⁹

Una reflexión sobre las condiciones político-institucionales actuales de la disciplina filosófica remite necesariamente a pensar la universidad moderna, pues, salvo escasas excepciones, en la actualidad la universidad constituye el escenario en que aquella se desarrolla. Pero la universidad no es solo un escenario en el que este desarrollo acontece; el concepto de universidad moderna es mucho más rico y complejo que eso.

²⁶ Jacques Derrida, “Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad” en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 88.

²⁷ Jacques Derrida, “Donde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”, en *Políticas de la filosofía*, Dominique Grisoni (Comp.), F. C. E., México, 1982, p. 60.

²⁸ Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de la universidad” en *Como no hablar y otros textos*, Proyecto A, Barcelona, 1997, p. 117.

²⁹ *Ibid.*

Reflexionar sobre la raíz de la institución universitaria – afirma Derrida – es reflexionar sobre la raíz de la filosofía como enseñanza, ya que la institución de una universidad tiene siempre como fundamento la institución de una filosofía, de la filosofía como enseñanza: “La universidad, es la filosofía, una universidad siempre es la construcción de una filosofía”.³⁰

De acuerdo con Derrida el concepto de universidad trasciende por mucho el concepto filosófico de una institución del saber y la enseñanza; el concepto de universidad es el concepto de la filosofía hecho institución: “El concepto de «universitas» es más que el concepto filosófico de una institución de enseñanza e investigación, es el concepto de la filosofía en sí misma, y es la Razón, el principio de razón como institución”.³¹

Esta misma suerte de razonamientos lleva a Derrida a afirmar que la filosofía constituye la esencia de la institución universitaria, esencia que en términos materiales se traduce en un “Departamento de filosofía”. Si una universidad, un proyecto de universidad jamás ha sido fundado en oposición a la razón, entonces se puede afirmar que la justificación, el fundamento de la universidad es la razón misma, es la respuesta a la llamada del principio de razón. De ello, Derrida concluye que esta institución es la institución del principio de razón enunciado por Leibniz en el siglo XVII, el cual establece que: “de toda verdad puede rendirse razón” (omnis veritatis reddi ratio potest).³²

La institución del principio de razón, que es la institución universitaria, representa una respuesta a las exigencias metafísicas de la filosofía aristotélica, en tanto que ésta planteó “la búsqueda de las raíces, los principios y las causas”.³³ De este modo, señala

³⁰ Jacques Derrida, “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”, op. cit., p. 67.

³¹ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, en *La filosofía como institución*, Juan Garnica, Barcelona, 1984, p. 49.

³² “La fórmula que Leibniz, según Heidegger, considera como rigurosa, la única que sea autoridad, la hallamos en un ensayo tardío (Specimen inventorum, Phil. Schriften, Gerhardt VII, p. 309) (...) de toda verdad (entiéndase de toda proposición verdadera) puede rendirse razón.” (Jacques Derrida. “Las pupilas de la universidad...”, op. cit., p. 122).

³³ “Responder a la llamada del principio de razón es rendir razón, explicar racionalmente los efectos por las causas. Es asimismo fundar, justificar, rendir cuenta por medio del principio (arkhé) o de la raíz (riza). Es por consiguiente – teniendo en cuenta una escansión leibniziana cuya originalidad no debe quedar mermada – responder a las exigencias aristotélicas, las de la filosofía primera, las de la búsqueda de las ‘raíces’, de los ‘principios’ y de las ‘causas’.” (Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op. cit., p. 123).

Derrida, el principio de razón es la formulación sistemática de exigencias presentes desde la prehistoria de la ciencia occidental.

Siguiendo a Heidegger, el análisis derridiano interpreta el principio de razón como algo más que un simple enunciado, es una llamada, una exigencia a rendir explicación de los efectos a partir de las causas. La constatación de la verdad que exige el principio de razón tiene como condición primordial la libertad de la razón pura, una libertad incondicionada de pensamiento y cuestionamiento. Por ello Derrida afirma que la filosofía representa a su vez la condición de la autonomía universitaria,³⁴ parte esencial de la institución. El ejercicio de cuestionamiento que se desprende del principio de razón es un ejercicio de responsabilidad que tiene como condición una libertad de manifestación.

La universidad moderna es el objeto de la presente investigación, en tanto que dicha investigación pretende reflexionar sobre la esencia de la razón universitaria. Un ejercicio de reflexión sobre esta institución como escenario pedagógico de la disciplina filosófica debe comenzar por situar las coordenadas en las que se desarrolla tal institución.

Por universidad moderna se entiende aquella que, a partir del modelo de Universidad de Berlín, fundada a principios del siglo XIX, se convierte en un modelo “clásico”,³⁵ a partir del cual son influidas todas las grandes universidades de occidente, en los Estados con pretensión democrática. Esta moderna institución de enseñanza que es la universidad, se caracteriza por ser una institución “organizada por el Estado y confiada a maestros que son, también, servidores del Estado”.³⁶ Con ella nace la figura del maestro de filosofía como “enseñante, profesor y funcionario”.³⁷

En el presente capítulo pretendo caracterizar el desarrollo estructural que tuvo la universidad de Berlín, así como la reestructuración institucional moderna de las disciplinas del conocimiento que se observa en esta universidad a lo largo del siglo XIX, para articularlo con la noción de crisis interna de la universidad, propuesta por Victor Gomez Pin en el “Prólogo” a *La filosofía como institución*, tal noción se comprende

³⁴ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, op. cit., p. 49.

³⁵ Cfr. Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, Trotta, Madrid, 2002, p. 9.

³⁶ Jacques Derrida, “Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad”, op. cit., p. 85.

³⁷ *Ibid.*

como una ruptura de las disciplinas del conocimiento, ruptura que se refleja institucionalmente al interior de la universidad como “funcionamiento autónomo de los diferentes estamentos sociales o de las diferentes disciplinas”.³⁸

Dicha articulación tendrá como línea rectora el papel que la disciplina filosófica ha jugado a lo largo de este proceso. El propósito de tal ejercicio de reflexión es mostrar la relación que guarda la problemática moderna de la institución universitaria, entendida en un primer momento como crisis interna o disociación de las diferentes disciplinas (y por lo tanto disociación de sus diferentes departamentos y facultades), con el devenir que la disciplina filosófica ha tenido en la universidad, es por ello que debo comenzar por seguir el análisis derrideano de la figura moderna del filósofo enseñante, es decir, del filósofo al servicio del Estado en la universidad estatal.

I. 1. La universidad alemana

El modelo de la universidad de Berlín es, de acuerdo con Derrida, la referencia última para el concepto moderno que tenemos de universidad. En 1934, año en que terminó el breve rectorado de un año a cargo de Martín Heidegger en la universidad de Friburgo, este pensador dictó un par de conferencias en las que, de forma igualmente breve, abordó la cuestión de la universidad, en particular el devenir histórico de la universidad alemana.³⁹ En tales conferencias, el pensador alemán revisa el desarrollo y la transformación de la universidad de Berlín en el siglo XIX, como modelo paradigmático de la universidad alemana en general.

A grandes rasgos, el modelo de universidad que Heidegger examina coincide con aquel que Kant propusiera en *El conflicto de las Facultades*.⁴⁰ Institución organizada

³⁸ Victor Gomez Pin, “Función de la Filosofía y concepto de Universidad”, en *La filosofía como institución*, op. cit., p. 13.

³⁹ Martín Heidegger, “La universidad alemana (Dos conferencias para los cursos de extranjeros en la universidad de Friburgo; 15 y 16 de Agosto de 1934)”, versión electrónica en www.philosophia.cl, Escuela de Filosofía Universidad Arcis.

⁴⁰ A pesar de las coincidencias que se encuentran en general, hay una diferencia digna de tomarse en cuenta en los dos modelos, el de Kant y el que Heidegger describe. Kant caracteriza a la Facultad de filosofía como conformada por dos departamentos, el de la ciencia racional pura y el de la ciencia histórica. La filosofía como disciplina encuentra su lugar en el primero de estos departamentos, junto con la matemática (Cfr. Immanuelle Kant, *El conflicto de las Facultades*, Losada, Buenos Aires, 2004). Por su parte, el

jerárquicamente de acuerdo a las competencias profesionales de cada Facultad: teología, derecho, medicina y filosofía. Las profesiones de las tres primeras son llamadas superiores, pues, a decir de Heidegger, la formación en estos campos es de carácter científico, por ello no solo las profesiones sino también las Facultades son llamadas también superiores, lo que las distingue de la Facultad de filosofía que es llamada Facultad inferior, tal vez por considerarse que el conocimiento practicado en ella no tiene aquél carácter científico. Por su parte, esta última, la Facultad de filosofía, presenta una subdivisión interna formada por una sección histórico-filosófica y otra físico-matemática.

Tal coincidencia general en los modelos de universidad no tiene nada de extraño, pues hay apenas un par de décadas entre la publicación de *El Conflicto de las Facultades* – donde Kant racionaliza una organización interna de la universidad implantada por el gobierno de su época – y la fundación de la universidad de Berlín. Sin embargo, esta cercanía temporal hace patente la cercanía e influencia de aquella mentalidad del siglo de las luces, del surgimiento del humanismo y las humanidades, con el espíritu del romanticismo alemán que dio origen y fundamento a la universidad moderna.

El espíritu del mundo moderno dio origen a esta nueva fundación. Siguiendo el análisis que Heidegger desarrolla en “La universidad alemana” podemos enumerar tres elementos fundamentales que caracterizan tal espíritu:

Por una parte se produce una secularización religiosa en la sociedad; la vida del hombre deja de regirse por los dogmas de la fe, para ser dirigida por un cálculo racional que supone la ciencia moderna, en un contexto en el que el mundo occidental se lanza a la conquista de territorios lejanos. Por otra parte se gesta una oposición específicamente moderna entre lo humano y lo natural: el hombre pretende dominar mecánicamente la naturaleza, posibilidad abierta por ese cálculo racional. También comienzan a gestarse en la mentalidad moderna nociones como aquella de individuo, y la de sociedad como

modelo descrito por Heidegger sitúa a esta disciplina en el departamento de la ciencia histórica. Esta no es una simple cuestión topológica, pues Kant explica claramente que si se considera objetivamente, la filosofía es una ciencia racional pura, subjetivamente no puede ser aprendida más que en una forma histórica, sin embargo se puede aprender a filosofar. (Cfr. “La arquitectónica de la razón...” en *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 2000.). El lugar que se le asigne a esta disciplina determinará por tanto qué es lo que se aprende, así como la forma en que esto se lleva a cabo: se aprende filosofía históricamente o se aprende a filosofar racionalmente.

asociación de individuos; el gobierno de un pueblo obtiene así su legitimidad en el contrato, no más en una filiación divina. A partir de estos tres elementos revolucionarios, el común denominador, libertad y emancipación de la vida humana respecto a su historia medieval se constituyen, según Heidegger, en la consigna de la modernidad.

Sin embargo, frente a los ojos de este pensador la realidad de la nación alemana en la transición del siglo XVIII al XIX se encuentra lejos de reflejar tal consigna. Heidegger recuerda que los diferentes Estados alemanes se encontraban dispersos, sin relación entre ellos mismos, sin cohesión interna y sin dirección. Esta circunstancia se vio agravada por la conquista de Prusia por parte del imperio napoleónico en la primera década del siglo XIX.

La fundación de la universidad de Berlín tuvo lugar en medio de este cúmulo de circunstancias. De acuerdo con Heidegger lo que aconteció fue una reconfiguración del concepto de libertad, llevada al ámbito del saber y la voluntad del pueblo alemán. Libertad se entendió entonces como “ligazón [*Bindung*] con la ley del espíritu de un pueblo (...) responsabilidad para con el destino de un pueblo”.⁴¹

La idea del Estado se reconfiguró igualmente, concibiéndose como fundamento y medio del pueblo para la conquista de su unificación y el aseguramiento de su supervivencia. En este sentido se entiende la libertad con referencia a la voluntad del Estado, voluntad que no es otra cosa, dice Heidegger, que la educación del pueblo por medio de una institución superior y con miras a la unificación del pueblo a partir del conocimiento de su propia esencia y su propia ley; la educación es el medio por el que el pueblo conquista su propia libertad.

Tal referencia a la voluntad del Estado se encontraba ya presente en Kant, quien admite la disposición gubernamental en la organización interna de la universidad, organización que como en toda institución “artificial” se funda en una idea de la razón. La organización intrauniversitaria responde a las necesidades del Estado de “impresionar al pueblo con ciertas doctrinas”.⁴² El gobierno pudo entonces idear un criterio de organización *a priori*, un principio y un plan racional para la universidad. Las tres

⁴¹ Martín Heidegger, “La universidad alemana”, op. cit., p. 5.

⁴² Immanuel Kant, “De la condición de las Facultades”, en *El conflicto de las Facultades*, op. cit., pp. 25, 26.

Facultades superiores obedecen a la voluntad de este gobierno que pretende tener una influencia en tres ámbitos: el bien espiritual o “el bien eterno de cada uno”, el bien civil y social y el bien físico. La misma finalidad se encuentra en la intención gubernamental al sancionar las doctrinas que se imparten en estas tres Facultades.

De acuerdo con Derrida, Kant es consciente de fundamentar racionalmente una organización que el gobierno de la época llevó a cabo, prueba de ello es la pretensión de moderar su discurso, subrayando que no tiene la intención de encontrar perfecta la disposición del Estado.⁴³ Lo mismo podemos decir de Heidegger, que define la fundación de la Universidad de Berlín como la manifestación de la voluntad del Estado de educar al pueblo, de formarlo en el otorgarse a sí mismo la libertad para la consolidación de su propia unidad.⁴⁴ Igualmente, en el discurso de toma de posesión del rectorado en 1933, caracteriza a la universidad como una escuela superior que, tomando a la ciencia como principio y medio, forma los futuros dirigentes del pueblo alemán, “pueblo que se conoce a sí mismo en su Estado”.⁴⁵ Heidegger ve en la esencia de la universidad alemana una “voluntad de ciencia” o saber que se manifiesta como aceptación del destino histórico del pueblo.

Es por ello que este pensador afirma que en la reconfiguración del concepto de libertad, así como en el ambiente cultural en que en general se vio envuelta la fundación de la universidad de Berlín, se observa la influencia de tres grandes potencias: en el ámbito político la voluntad del Estado prusiano (en dónde Heidegger incluye el nombre de Wilhelm von Humboldt, fundador de la universidad de Berlín en 1810), en la poesía el romanticismo alemán, y en el ámbito filosófico, el idealismo alemán; de Kant a Hegel.

Esta forma de concebir el concepto de libertad será, según Heidegger, la que se encuentre como fundamento y medio para el surgimiento de la Universidad de Berlín. Su argumento afirma que libertad es el vínculo (ligazón) con la ley del todo (el espíritu de un pueblo), y tal vínculo se realiza tan solo a partir del saber y la voluntad; saber del todo y

⁴³ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, en *La filosofía como institución*, Juan Garnica, Barcelona, 1984, p. 23.

⁴⁴ Cfr. Martín Heidegger, “La universidad alemana”, op. cit., p. 6.

⁴⁵ Martín Heidegger, “La autoafirmación de la Universidad Alemana”, en *La autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado, 1933-1934; entrevista de Spiegel*, Tecnos, Madrid, 1989. p. 8.

de las leyes del todo, detrás del cual se encuentra una voluntad entendida como el querer de aquello, voluntad de saber.

La educación, de acuerdo con Heidegger, encuentra su misión sustantiva en el cultivar y dar sentido a este saber y querer, en un proceso de constante renovación. El hecho mismo de que un nuevo concepto de libertad se haya configurado en el seno de la cultura y el espíritu alemán exigió una nueva forma de educación y por lo tanto una nueva forma institucional. Si se trata de una forma de saber que se vincula con el todo, que se vincula con el espíritu del pueblo en el cual la cultura encuentra su fundamento, entonces no se puede tratar este saber en la escuela tal y como fue concebida hasta entonces; para esta tarea fue necesaria la fundación de una escuela superior, que respondiera ante las exigencias planteadas.

Heidegger subraya el hecho de que en 1810, cuando fue fundada esta nueva institución se siguió un plan elaborado precisamente por los filósofos de la época. Según su argumentación hubo diferentes características que marcaron la diferencia en esta fundación:⁴⁶

En primer lugar la universidad se dio “nuevas tareas” con líneas directrices completamente diferentes que nada tuvieron que ver con las de aquel origen medieval, con ello, dice Heidegger, la universidad se sacudió el peso de la antigüedad. En segundo lugar el énfasis de esta nueva fundación se puso sobre la estructura interna de la institución, responsabilidad que recayó en la vocación y la unidad de los hombres más capaces para tal propósito.

La “orientación filosófica”⁴⁷ que comportaba este nuevo plan constituyó otra particularidad de la nueva fundación. Fue precisamente en la disciplina filosófica, y por lo tanto en la Facultad de filosofía en donde se situó un centro a partir del cual se organizaba el conjunto de las demás disciplinas. Más de dos décadas antes Kant había observado que un plan con tales características constituye un esquema arquitectónico que no acumula el conocimiento de manera empírica, sino lo organiza de manera sistemática, con una coherencia interna y a partir de una idea.⁴⁸ Por otra parte esta es la razón para

⁴⁶ Cfr. Martín Heidegger, “La Universidad Alemana”, op. cit., p. 5.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Cfr. Immanuel Kant, “La arquitectónica de la razón pura”, en *Critica de la razón pura*, op. cit.

que Derrida mencione más de una vez el término de universidad filosófica, pues la fundación de la universidad de Berlín, y con ello la fundación de la universidad moderna, tuvo una orientación meramente filosófica.

También en su discurso de rectorado Heidegger había abordado esta temática, reivindicando la filosofía griega como el origen histórico de la ciencia. La filosofía griega constituye, según sus propias palabras, la primera ocasión en que se concibe y cuestiona al ente en su totalidad por medio de la lengua. Por ello toda “ciencia es filosofía”.⁴⁹ Incluso sin saberlo, incluso sin tener la voluntad de serlo, toda ciencia se encuentra ligada a este origen, a las exigencias de la filosofía primera, las mismas exigencias que en el siglo XIX encontrarían su formulación en el llamado “principio de razón” de Leibniz.

La filosofía como disciplina en la universidad moderna pudo cumplir esta función de cohesión arquitectónica, pues se vincula con las diferentes áreas del conocimiento. Derrida observa, a partir del análisis de *El conflicto de las Facultades*, que la Facultad de filosofía comprende todos los campos del saber, tomando cada disciplina como totalidad, en forma y contenido, para someterlas a un examen cuya última referencia es la verdad, pero sin convertir el contenido de estas disciplinas en el suyo propio, sino sometiéndolo a un examen crítico teniendo como meta el provecho de las ciencias como único fin. El mismo Kant fue muy claro al respecto afirmando: “La Facultad de filosofía puede, pues enfrentarse a todas las disciplinas para someter a examen su veracidad”.⁵⁰

En este sentido el pensamiento filosófico se vincula y se encuentra presente en todos los campos del saber:

(...) el filósofo, al igual que la Facultad de filosofía, puede conocer *todo* el ámbito de las otras Facultades, entre ellas la de teología en su saber histórico; pues la Facultad de filosofía cubre a la vez el campo del saber como saber *histórico* en su conjunto (la historia forma parte de la Facultad de filosofía) todos los campos en lo que concierne a la *verdad*.⁵¹

Por esta razón Derrida afirma que la filosofía constituye la esencia de la universidad. Si se trata del ejercicio sin condición de decirlo todo públicamente, si se

⁴⁹ Martín Heidegger, “La autoafirmación de la Universidad Alemana, op. cit., p. 9.

⁵⁰ Immanuel Kant, *El conflicto de las Facultades*, Losada, Buenos Aires, 2004, p. 36.

⁵¹ Jacques Derrida, “Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad”, op. cit., p. 99.

trata de la libertad incondicional incluso de no decirlo todo, la universidad constituye un espacio privilegiado. “Pero ese principio de incondicionalidad *se presenta*, en el origen y por excelencia, en las Humanidades”.⁵² En este punto yo me atrevería a ser más específico, dentro de las humanidades este principio se piensa y surge en la filosofía.

Si se trata de la reflexión en un espacio público sobre lo humano y todo lo relacionado con el concepto del hombre, si se trata de constatar la verdad – del contenido de las diferentes disciplinas, la verdad del concepto de lo humano, del concepto mismo de verdad o cualquier otra cuestión – si se trata incluso de la reflexión sobre “el status y el devenir de la verdad”,⁵³ las humanidades, o, institucionalmente hablando, la Facultad de filosofía tiene total libertad de juicio, una libertad “incondicionada”.⁵⁴

Derrida observa en este punto que Kant pretendió trazar los límites, demarcar las fronteras internas y hacia el exterior del espacio universitario, delimitar el interior y exterior de la universidad y realizar una división general del cuerpo docente. La universidad, que carece de poder, debe sin embargo estar facultada para ejercer un “libre juicio para decidir lo verdadero o lo falso”.⁵⁵ Tal responsabilidad no puede recaer en las Facultades superiores, pues por contrato estas son la representación universitaria del poder gubernamental.

En el modelo kantiano las Facultades superiores son llamadas así por la cercanía que el gobierno tiene con ellas. El gobierno sanciona directamente las doctrinas que serán enseñadas en aquellas Facultades, explica Kant, pues estas no son sino instrumentos del gobierno para salvaguardar la salud del pueblo en sus diferentes estratos: salud física por medio de la Facultad de Medicina, salud jurídico-social por medio de la Facultad de derecho y salud espiritual por medio de la Facultad de teología. Tal sanción del gobierno se lleva a cabo sin tener en cuenta la verdad o el provecho de las ciencias. Es ahí donde la Facultad inferior entra en escena.

La Facultad de filosofía es la única verdaderamente “libre y responsable con respecto a la verdad”.⁵⁶ Libre porque escapa a la sanción del gobierno sobre sus doctrinas

⁵² Jacques Derrida, *Universidad sin Condición*, op. cit., p. 19.

⁵³ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁴ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, op. cit., p. 49.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁶ *Ibid.*

y responsable porque es la única que vela por el provecho de las ciencias al estar definida por “el servicio respetuoso y responsable de la verdad”, sin embargo es importante señalar que “su poder de decisión es teórico y discursivo”.⁵⁷ Derrida subraya el hecho de que, según Kant, la Facultad inferior debe gozar de una libertad absoluta “de juicio y de palabra”,⁵⁸ de una libertad de discurso constatativo comprometido con la verdad, pero que al ser constatativo este discurso no puede ser sino intrauniversitario.

A la Facultad inferior que constituye la esencia de la universidad le es reconocida una libertad total en el marco de un lenguaje meramente teórico cuya referencia última es la verdad. Es libre porque el gobierno no sanciona sus doctrinas, pero al estar comprometida con la verdad y con el provecho de las ciencias es por definición (como la universidad en su esencia) ajena al poder. Es por esto que la Facultad inferior se encuentra negada a todo poder operativo del lenguaje, a toda performatividad.

De acuerdo con un concepto clásico de universidad, ésta es un lugar de producción y enseñanza de un saber teórico-constatativo con referencia a la verdad. En su análisis de *El conflicto de las Facultades*, Derrida afirma que “La función de la Universidad es decir qué responde a la verdad; es juzgar, criticar en el sentido más riguroso del término, a saber, discernir y decidir entre lo verdadero y lo falso”.⁵⁹ Es por ello que un par de décadas más tarde, en *Universidad sin condición* Derrida afirmará sin más que la universidad moderna “hace profesión de la verdad”,⁶⁰ se responsabiliza en un compromiso abierto con la verdad. Sin embargo afirmará ahí mismo que de acuerdo a esta definición tradicional, la universidad da lugar a “la producción y la enseñanza de un saber, es decir, de conocimientos cuya forma de enunciación no es, en principio, performativa sino teórica y constatativa”.⁶¹

Dicho de otra forma, la universidad es ajena al poder, pero al poder político operativo, ya que en sí el conocimiento se constituye en una forma de poder. En este sentido se dice de la universidad que:

⁵⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, op. cit., p. 10.

⁶¹ *Ibid.*, p. 40.

Su poder está, en efecto, limitado al poder-pensar o juzgar, al poder decir, pero no necesariamente decir en público, ya que en este caso se trataría de una acción, de un poder ejecutivo que no está permitido a la Universidad.⁶²

De esta forma Derrida sostiene que aquella incondicionalidad de la Facultad inferior constituye la condición de una autonomía en la universidad y que, sin esta Facultad, es imposible hablar de universidad. La autonomía se personifica en la razón pura, en el pensamiento filosófico que toma a la verdad por su ley, pues la verdad necesita de la libertad sin la cual “no podría manifestarse”.⁶³ Subrayo una vez más: el concepto de “universitas”, dice Derrida, es el concepto de la filosofía, “el principio de razón como institución”.⁶⁴ De acuerdo con Derrida, Kant basa el concepto de universidad sobre un lenguaje constativo “puramente autónomo”,⁶⁵ el de la Facultad de filosofía.

Volviendo a “La universidad alemana”, Heidegger apunta ahí una última y la más importante característica de la universidad de Berlín afirmando que su fundación no tuvo el propósito de constituirse como “una instancia prusiana en particular”,⁶⁶ sino fue pensada como una instancia superior que alentara el desarrollo del espíritu alemán. Por ello fue necesaria una limitación de la influencia del Estado que propiciara una autonomía en la enseñanza y el aprendizaje, congruente con la tarea y propósito de esta fundación.

En “La autoafirmación de la Universidad Alemana”⁶⁷ Heidegger definió la “autonomía universitaria”⁶⁸ como la característica esencial de la universidad moderna. Autonomía es el darse a sí misma un propósito y el modo de llegar a este, para alcanzar el “deber ser” como institución, “ser lo que debemos ser”.⁶⁹

⁶² Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, op. cit., p. 39.

⁶³ Immanuel Kant, “El conflicto de la Facultad de filosofía con la Facultad de Teología”, en *El conflicto de las Facultades*, op. cit., p. 21.

⁶⁴ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, op. cit., p. 49.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁶ Martín Heidegger, “La Universidad Alemana”, op. cit., p. 5.

⁶⁷ Martín Heidegger, “La autoafirmación de la Universidad Alemana”, op. cit.

⁶⁸ El traductor aclara que traduce autonomía por ser un concepto característico que rodea el discurso universitario, pero aclara que en el discurso de Heidegger tiene la connotación de “autoadministración” o “autogobierno”. Martín Heidegger, “La autoafirmación de la universidad alemana”, op. cit., p. 8.

⁶⁹ *Ibid.*

De acuerdo con Heidegger, la nueva fundación no tuvo como propósito el perfeccionamiento técnico de las profesiones, tampoco el corregir a la ciencia misma y su enseñanza; esta fundación buscó la realización de aquel concepto de libertad que se había configurado en la modernidad del pueblo alemán. La institución de la Universidad de Berlín constituyó la voluntad del Estado de ligar al pueblo con su esencia por medio de la educación, para que éste se diera a sí mismo su libertad.

Por su parte, al referirse al discurso de rectorado de Heidegger, Derrida señala que el contenido de este discurso tiene sus referencias en el saber y la técnica, en el Estado y la nación, referencias que fundamentan una responsabilidad filosófico-universitaria, pero que apuntan al mismo tiempo a “la radical alteridad de un futuro aterrador”.⁷⁰ Aun cuando este es un pasaje oscuro en el texto de Derrida, con estas palabras Derrida pareciera sugerir que tal transformación en la institución se efectuó dentro de la misma lógica de la institución medieval, con la sutil diferencia que marcan unas finalidades diferentes, por lo que su destino quedó marcado.

Esta forma de interpretar tal afirmación cobra sentido si consideramos que para Derrida la universidad moderna se vio rodeada desde su fundación de “sombras de apocalipsis y escatología”.⁷¹ Esta institución moderna, nos dice, es el producto “de una pareja inseparable, de la metafísica y de la técnica”,⁷² es decir, surge en el momento en que las formas de conocimiento fundamental y conocimiento técnico se encuentran unificadas en un mismo espacio, en una misma institución y con un mismo fin, el de responder a la llamada del principio de razón.

Pero una cierta idea de la tecno-ciencia, del pensamiento técnico escapa en su desarrollo y amenaza a la universidad, amenaza con transformarla desde su interior,

⁷⁰ Pudiera pensarse que con esta sentencia Derrida hace referencia al contexto del nazismo, en el cual tuvo lugar el rectorado de Martín Heidegger, sin embargo me inclino a descartar tal hipótesis, pues el mismo Derrida sostiene que el discurso de toma de posesión del rectorado trasciende la relación entre el contexto y el discurso mismo, diciendo: “de cualquier forma que se evalúe en su relación con la coyuntura política (...), el discurso de Heidegger sobre la autoafirmación de la Universidad alemana representa (...) el último gran discurso en el cual la Universidad occidental trata de pensar su esencia y su destino en términos de responsabilidad filosófica (...), aproximándose al límite en el que la concentración memorial de un pensamiento apunta repentinamente a la radical alteridad de un futuro aterrador. Me parece, sin poder aquí justificar esta hipótesis, que, más allá de este discurso, Heidegger superará el límite de este concepto todavía clásico de la Universidad” (Jacques Derrida, “Kant : El conflicto de las Facultades”, op. cit., p. 27).

⁷¹ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, op. cit., p. 54.

⁷² *Ibid.*, p. 36.

tergiversando su misión, imprimiéndole finalidades ajenas a su esencia. De acuerdo con Heidegger, el pensamiento “técnico-matemático de la modernidad” arrancó a la ciencia de su origen, que no es sino la filosofía misma, la filosofía griega. Toda ciencia, nos dice, se encuentra estrechamente ligada a este origen, sin embargo e alejamiento gradual de este origen muestra simplemente que la ciencia moderna se encuentra en un “estado metafísico esencial (...) que ya no puede ser dominada por intentos de renovación y que no puede ser detenida en su transformación en pura técnica”.⁷³

Señalando la imposibilidad de justificar su hipótesis, Derrida afirma que Heidegger mostraba una tendencia a superar el concepto clásico de universidad como “contrato del Estado, del pueblo, del saber, de la metafísica y de la técnica”,⁷⁴ para caer en la cuenta final de que tal concepto no se encontraría en circunstancias favorables para hacer frente a una responsabilidad mayor que la de responder ante un saber, un poder, un ente u objetos determinados, a una responsabilidad más originaria que es la de “responder ante el ser que nos interpela”.⁷⁵ Ello significaría que Heidegger reconoció la incapacidad para este concepto clásico de universidad de hacer frente a la responsabilidad de retorno al origen filosófico de la ciencia.

I. 2. Dispersión de las ciencias y crisis interna de la universidad

El siglo XIX está marcado por un proceso de industrialización en auge. Heidegger distingue dos periodos en este siglo que determinaron el devenir de la universidad alemana y del desarrollo institucional de las ciencias. A lo largo de estos periodos observa una transformación tal del concepto de ciencia y del desarrollo de las diferentes disciplinas científicas que lo lleva a afirmar que “la historia de la Universidad Alemana es la historia del siglo 19”.⁷⁶ El primer periodo va desde 1830 hasta 1860-70, el segundo desde ésta época hasta el comienzo de la primera guerra mundial.

⁷³ Martín Heidegger, “La autoafirmación de la Universidad Alemana”, op. cit., p. 41.

⁷⁴ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, op. cit., p. 27.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Martín Heidegger, “La universidad alemana”, op. cit., p. 1.

En el primer lapso se observa un auge de las ciencias, en primer lugar gracias a la fundación de las “ciencias históricas”.⁷⁷ Por su parte, en las “ciencias naturales” aparecieron los primeros institutos de investigación. De acuerdo con Heidegger este desarrollo se debe a los efectos secundarios o “efecto mediato” del idealismo alemán.

Los grandes sistemas de la filosofía alemana, la producción de los grandes pensadores del siglo XVIII, tuvieron un “efecto mediato” que comenzaba a hacerse patente conforme el “efecto inmediato”⁷⁸ de los mismos se desvanecía en este nuevo siglo. Tal efecto era por lo menos visible en esos campos del saber que guardaban una relación más cercana con aquellas manifestaciones del pensamiento alemán. Formas de pensamiento como la de Hegel, que fundaron sistemas filosóficos caracterizados por la pretensión de pensar la totalidad, influyeron el concepto de ciencia, con ello, el saber al que aspiraba dicho concepto era de carácter filosófico, con la aspiración continua del conocimiento de las leyes que legislaban este o aquel campo del saber y con la referencia última a una totalidad, en relación a las demás disciplinas del conocimiento.

Tanto en el campo de la ciencia histórica como en la ciencia natural se observa una tendencia a rebasar los límites mantenidos hasta el momento. El pensamiento histórico, comenta Heidegger, se inmiscuyó en las ciencias del Estado y del derecho, mientras que la ciencia natural comenzó a mirar más allá de la reflexión filosófica, pretendiendo alcanzar una aprehensión más vasta de la naturaleza.

Originariamente, al interior de la institución universitaria estos cambios tuvieron una expresión concreta con el surgimiento de la Facultad de medicina y la Facultad de derecho, extensiones del saber sobre la naturaleza y del saber histórico, respectivamente. El lugar de incubación de estas nuevas ciencias lo constituyó la Facultad de filosofía. Esta disciplina continuaba siendo el centro a partir del cual se organizaba armónica y estructuradamente la totalidad del conocimiento.

Esta armonía de la totalidad no tuvo larga vida. Para Heidegger el “auge de las ciencias”⁷⁹ constituyó un peligro al propiciar el crecimiento ilimitado de los campos específicos de cada disciplina científica y la posterior especialización de estas. El periodo

⁷⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 7.

que va de 1860-70 hasta la primera guerra mundial está marcado por esta transformación. Ocurrió entonces un desgarramiento interior del saber, una escisión de los nexos que vinculaban unas disciplinas con otras. El espíritu filosófico que dio origen y fundamento a la ciencia propiamente dicha se perdió ante la prioridad creciente de las formas de abordar los diferentes objetos de estudio, surgiendo con ello la primacía del método científico.

El origen del concepto de ciencia como concepto propiamente moderno, de una modernidad tardía, se vincula estrechamente con la aparición de la técnica y de la forma de pensamiento “técnico-matemática”. La ciencia de la modernidad supuso un alejamiento declarado de la filosofía y una constitución de las ciencias en especialidades, con campos autónomos respecto a las demás disciplinas. Con este movimiento se perdió la fuerza que vinculaba al saber en su estructura interior – antiguo papel de la disciplina filosófica – pues ninguna otra disciplina o saber pasó a ocupar el lugar de aquella esencia.

La filosofía es para Heidegger fundamento de la ciencia, fundamento que históricamente ha ocupado el lugar de intersección de las diferentes disciplinas del conocimiento, el punto de encuentro en el que se conjugan y armonizan los diferentes campos del conocimiento. Sin embargo en un momento fue realmente un elemento de cohesión, que en el proceso de especialización de las disciplinas perdió el rumbo.

En su reflexión pos-rectorado Heidegger afirma que los campos de las ciencias son realmente ajenos cada uno con respecto a los demás y por lo que respecta a sus modos de proceder la diversidad de las formas de aproximación a su objeto es crecientemente diversa. La universidad sufre este proceso, que se traduce en escisión interna. Si en su origen, al momento de su fundación y en sus primeros años de desarrollo la universidad constituía una armonía de la multiplicidad, la creciente diferencia ha ganado terreno propiciando un desmembramiento interior:

Esta dispersa multiplicidad de disciplinas se mantiene, todavía, unida, gracias tan sólo a la organización técnica de las Universidades y Facultades, y conserva una significación por la finalidad práctica de las especialidades. En cambio, el enraizamiento de las ciencias en su fundamento esencial se ha perdido por completo.⁸⁰

⁸⁰ Martín Heidegger, “La autoafirmación de la universidad alemana”, op. cit., p. 22.

Todo ello significa que los elementos que componen la universidad han dejado de formar parte de aquella unidad armónica que constituía el proyecto originario, de aquella “viva unidad original de los que cuestionan y saben”.⁸¹ El saber se dispersó, todo ello a causa de la ausencia de aquella cohesión catalizadora que ejercía la filosofía.

A lo largo de todo este proceso, dice Heidegger, la formación de competencias profesionales comenzó a repuntar como la función sustantiva de la universidad. Dicha formación se basaba en finalidades ajenas al saber y a la esencia originariamente filosófica de la institución, de modo que el Estado comenzó a tomar a la universidad por el centro de formación de sus funcionarios públicos, servidores del Estado que Kant había llamado “instrumentos del gobierno” que nada tienen que ver con el bien de la ciencia, por lo que pueden ser llamados “técnicos de la ciencia u hombres de negocios”.⁸²

El conocimiento en general comenzó a ser visto como una instancia digna de apropiación por los intereses del Estado. Al mismo tiempo el mercado de la edición hizo su aparición como correlato de la especialización del conocimiento, campo virgen para ser explotado, una industria en proceso de consolidación. En la medida en que las diferentes disciplinas se alejaban del centro unificador que constituía la filosofía encontraban su epicentro en sí mismas, surgiendo los congresos especializados.

Tal mutación también tuvo un reflejo institucional. Heidegger habla de una situación cuyas consecuencias se esbozaban ya en las preocupaciones de la reflexión kantiana sobre la universidad: la investigación estrecha lazos cada vez más evidentemente con instancias particulares, con su campo de investigación propio, rompiendo el vínculo multidisciplinario: “Los campos del saber se fueron ensanchando cada vez más y el material de aquello que podía saberse se fue haciendo cada vez más múltiple. Los investigadores se fueron vinculando cada vez más con recintos individuales”.⁸³

⁸¹ *Ibid.*, p. 23.

⁸² Immanuel Kant, *El conflicto de las Facultades*, op. cit., p. 21.

⁸³ Martín Heidegger, “La universidad alemana”, op. cit. p 7. El problema de la disociación de la educación y la investigación tiene un origen lejano. Kant había hablado de ciertas instancias pertenecientes al exterior de la universidad, vinculadas con la investigación, mencionándolas simplemente como “corporaciones libres (llamadas academias o sociedades científicas)” (Immanuel Kant, *El conflicto de las Facultades*, op. cit. p. 20). Sin embargo, Derrida observa cómo ha habido un cambio radical en la relación de la universidad

Las facultades, dice Heidegger, se convirtieron cada vez más en “organismos de fines, en escuelas profesionales”.⁸⁴ Esta referencia a la finalidad se encamina en el discurso del autor a afirmar una tendencia de la ciencia al pensamiento y la organización técnicos. La ruptura de los nexos entre las diferentes disciplinas científicas significa para Heidegger “pasar por alto cada vez más la totalidad”,⁸⁵ significa por lo tanto un alejamiento explícito de la filosofía y un alejamiento del inicio, del origen de la ciencia: “aislamiento y desarraigo de las ciencias”,⁸⁶ la pérdida del poder unificador del instinto filosófico.

En su reflexión pos-rectorado, Heidegger argumenta la necesidad de renovación de la universidad alemana en tres elementos fundamentales: la dispersión de las disciplinas científicas, es decir un creciente alejamiento de sus campos, la diversidad en la metodología para tratar estos dominios y la organización meramente técnica de las universidades, organización por la que se mantiene unida aquella diversidad. Esta dispersión, diversidad y organización técnica se rigen por finalidades de carácter pragmático-utilitario.

Al referirse a los peligros que aquejaban a la universidad en el momento concreto de su rectorado, Heidegger expresa la preocupación que tuvo frente a la posibilidad de que el ámbito académico se determinara por las exigencias de la exterioridad político-económica de la universidad, “por las exigencias y necesidades de las corporaciones de médicos, jueces y maestros”,⁸⁷ pues ello significaba la escisión de la universidad en escuelas con una mera finalidad técnica y la desaparición de un tipo fundamental del saber.

Siguiendo a Kant en su reflexión sobre esquemas arquitectónicos y esquemas técnicos al final de la *Crítica de la Razón Pura*, Derrida afirma que la pretensión kantiana al abordar dicha temática era trazar un límite entre dos tipos de finalidades: por una parte

con ese exterior, pues, a diferencia de lo que ocurría antes, hoy en día la universidad constituye un margen respecto a esas instancias que representan un lugar privilegiado frente a la investigación desplazando a la universidad, por lo menos en lo que a ciertos departamentos se refiere (Jacques Derrida, “Kant, *El conflicto de las Facultades*”, op. cit., p. 35).

⁸⁴ Martín Heidegger, “La universidad alemana”, op. cit., p. 7.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 37.

aquellas finalidades esenciales de la razón que se vinculan con sistemas arquitectónicos de conocimiento y con una forma de ciencia llamada fundamental, por la otra aquellas finalidades de carácter accidental, que se vinculan con sistemas técnicos de conocimiento y por lo tanto con una forma de conocimiento del mismo tipo.

Derrida señala en primer lugar que la noción de técnica refiere un “saber-hacer”,⁸⁸ un saber cuya finalidad es de carácter práctico, que por lo tanto acumula conocimientos individuales sin ninguna sistematicidad sino de manera contingente. A continuación dirá que siempre es posible el surgimiento de instituciones con un esquema técnico, cuya necesidad originaria será de carácter rentable y empírico.

Por otro lado la universidad, el concepto de lo que se llama universidad moderna, no tiene un origen empírico ni contingente, tampoco tiene una organización de carácter técnico, sin embargo la universidad moderna es sin condición, de acuerdo a una definición clásica que se ha dado a sí misma, puede por lo tanto ser presa de “un gran número de poderes (...) a todos los poderes que limitan la democracia por venir”⁸⁹ que le imponen una organización de carácter técnico, con finalidades que se rigen a partir de criterios de rentabilidad.

Una incondicionalidad universitaria puede tener diferentes interpretaciones, pero en uno de tantos sentidos, según Derrida, significa “sin defensa” o “sin poder”.⁹⁰ Sin poder porque tal definición tradicional se erige sobre un “principio de resistencia incondicional”,⁹¹ resistencia incondicional que se manifiesta en una libertad de “cuestionamiento y de proposición”.⁹²

La universidad moderna se muestra siempre expuesta a ser tomada como rehén de diferentes intereses y finalidades ajenas a los principios originarios de la ciencia. Se ofrece en su concepto interno a ser apropiada desde esa forma de pensamiento técnico. Para Heidegger, la dispersión en los dominios de las disciplinas científicas, la organización técnica de la universidad, con sus finalidades de carácter pragmático, así como la diversificación en las formas de tratar sus objetos, todo ello, constituye un

⁸⁸ Jacques Derrida, “Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad”, op. cit., p. 11.

⁸⁹ Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, op. cit., p. 14

⁹⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁹¹ *Ibid.*, p. 13.

⁹² *Ibid.*, p. 10.

síntoma de que la ciencia se encuentra en camino hacia su transformación en “pura técnica”.⁹³

Lo que aconteció en el último tercio del siglo XIX, según Heidegger fue una especie de fetichización del progreso de las ciencias. En un ambiente de industrialización progresiva “el ir de descubrimiento en descubrimiento hasta el infinito; y la internacionalización creciente de las ciencias particulares. Todo esto devino un valor en sí mismo”.⁹⁴ Esta situación no hizo sino profundizar el alejamiento de las disciplinas con respecto a las demás y el lugar de encuentro y cohesión de cada una pasaron a ser los diferentes acontecimientos académicos especializados, en los cuales cada una encontraba su identidad.

Si esta situación se entiende como una crisis interna de la universidad, nos dice Victor Gomez Pin,⁹⁵ es porque la dispersión de sus miembros – representados materialmente en las Facultades, representantes institucionales de las diferentes disciplinas del conocimiento – se traduce en una oposición que no se resuelve en una síntesis consecuente. Heidegger llama a esto mismo la pérdida del “cierre espiritual”⁹⁶ de la universidad y de su tarea fundamental, la pérdida de su “unidad propia, originaria y espiritual”.⁹⁷

Frente a la tendencia técnica del pensamiento, frente a la formación práctico-técnica en las disciplinas científicas, Heidegger define la ciencia como la forma más rigurosa del saber, la forma que implica la responsabilidad de aquello que se sabe y que la sitúa en proximidad con la realidad. “Toda ciencia es filosofía”,⁹⁸ pues toda ciencia mantiene un vínculo indisoluble con aquel origen, la filosofía griega.

No obstante, a lo largo del siglo XIX, con la aparición del pensamiento técnico, la condición del desarrollo en las ciencias era el encapsulamiento interior en cada disciplina del conocimiento, aunado al progresivo alejamiento del “instinto filosófico vivo”.⁹⁹ Ello

⁹³ Martín Heidegger, “La autoafirmación de la universidad alemana”, op. cit., p. 41.

⁹⁴ Martín Heidegger, “La universidad alemana”, op. cit., p. 7.

⁹⁵ Victor Gomez Pin, “Función de la filosofía y concepto de la universidad”, en *La filosofía como institución*, op. cit.

⁹⁶ Martín Heidegger, “La universidad alemana”, op. cit., p. 8.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁸ Martín Heidegger, “La autoafirmación de la universidad alemana”, op. cit., p. 9.

⁹⁹ Martín Heidegger, “La universidad alemana”, op. cit., p. 7.

tuvo como consecuencia el rompimiento con la idea del saber como totalidad. La raíz filosófica fue reducida a un simple residuo del desarrollo de la “ciencia autónoma individual”.¹⁰⁰

Para finales del siglo XX Derrida observa que en sociedades de tipo “capitalista liberal, socialistas o socialdemócratas”¹⁰¹ e indiscutiblemente en regímenes totalitaristas, la enseñanza e investigación en filosofía es objeto de las formas más efectivas de una censura, sea de forma declarada o no: los medios de desarrollo de esta disciplina se encuentran simplemente negados. Tal censura se genera por intereses de carácter rentable y útil que conceden prioridad absoluta a la ciencia “finalizada”, o aplicable. De tal manera se mantendría en sus límites una disciplina que con el tiempo ha devenido “tan intocable como inútil”.¹⁰²

Por otra parte Heidegger afirma también que la enseñanza es la “tarea originaria”¹⁰³ de la universidad. El saber se define como la educación que permite decidir y proceder de manera adecuada ante una situación dada. La educación, por lo tanto, da lugar a un saber. A su vez el saber puede presentarse como saber “genuino” o saber “aparente”, el primero consiste en la capacidad de discernir entre lo simple, esencial y necesario y lo que no lo es, por su parte, el saber aparente se define como repetición. La función sustantiva de la universidad se define de esta forma como “la educación para el saber más elevado y estricto”,¹⁰⁴ una educación que se encamina hacia el saber genuino: la enseñanza.

Si la tarea originaria es la enseñanza, la relación entre ésta y la investigación tiene un papel fundamental, pues, de acuerdo con Heidegger, en la práctica de la enseñanza debe surgir la investigación. Heidegger afirma que la ausencia de un sustento en la investigación ha tenido como consecuencia el que la enseñanza navegue sin rumbo.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Jacques Derrida, “El derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolítico”, Traducción de Paco Vidarte, *Endóxa*, no. 12, vol. 2, UNED, Madrid, 1999, p. 393.

¹⁰² “On continuerait à croire que la formation de compétences techniques, une certaine rentabilisation du savoir, la « finalisation » de la recherche, la compétitivité économique, la course à la production, un certain concept des rapports entre la technoscience industrielle ou militaire et la philosophie, tout cela commande de maintenir dans ses limites (naturelles, pense-t-on) une discipline aussi intouchable qu’inutile”. (La traducción es mía. Jacques Derrida, “Les antinomies de la discipline philosophique” en *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990).

¹⁰³ Martín Heidegger, “La universidad alemana”, op. cit., p. 13.

¹⁰⁴ *Ibid.*

De acuerdo con Heidegger, el alejamiento del origen de la ciencia fue propiciado en primer lugar por una “interpretación teológico-cristiana” del mundo, posteriormente fue el “pensamiento técnico-matemático”,¹⁰⁵ sin embargo, con este alejamiento aquel origen no ha sido superado y la influencia de este inicio se encuentra presente como un mandato, como el mandato de recobrar la grandeza del origen.

No obstante, este recobrar no significa volver a las mismas condiciones del surgimiento de la ciencia, pues la existencia respecto a ese origen ha sufrido un cambio. Heidegger enfatiza el carácter admirativo de la ciencia griega, sin embargo, dice, después de la afirmación nietzscheana sobre la muerte de dios, este “perseverar admirativo”¹⁰⁶ se ha convertido en una exposición directa a aquello que debe ser cuestionado.

El recobrar la fuerza del origen de la ciencia es la única forma de transformar al cuestionamiento en la “suprema figura del saber”,¹⁰⁷ en esa especie de llave que abre ante nosotros la esencia del ente. El cuestionar es también la fuerza que rompe la dispersión de las ciencias al imponer la obligación de fijar la mirada ante lo esencial de las cosas, pues la esencia de la ciencia es el cuestionamiento en medio de la totalidad del ente al descubierto.

Este cuestionar constituye la esencia de la ciencia y en el mismo sentido la esencia de la verdad. Para Derrida este cuestionar sin condición, este decir públicamente tiene institucionalmente un lugar determinado, privilegiado. Dentro del modelo kantiano será la Facultad, el departamento de filosofía, pero hoy en día este espacio de cuestionamiento incondicional se llamaría humanidades “ese principio de incondicionalidad (...) tiene un lugar de presentación, de manifestación, de salvaguarda originario y privilegiado en las Humanidades. También tiene allí su espacio de discusión y de reelaboración”.¹⁰⁸

Dentro de las Humanidades la filosofía es una disciplina, que, formando parte de estas, dice Derrida, es aquella que particularmente piensa, elabora y critica los fundamentos de las humanidades en general, su “humanismo” y su “universalismo”.¹⁰⁹ Es

¹⁰⁵ Martín Heidegger, “La autoafirmación de la universidad alemana”, op. cit., p. 9.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, op. cit., p. 19.

¹⁰⁹ Jacques Derrida, “El derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolítico”, op. cit., p. 381.

aquella que se ve implicada en el replanteamiento de la axiomática de las Humanidades y de la ciencia en general, la única por el momento capaz de “hacerse cargo de las tareas de deconstrucción”¹¹⁰ y por lo tanto la única que se vincula con lo que Derrida llama una “justicia de pensamiento”.¹¹¹

De acuerdo con Derrida, en la medida en que se imponen intereses de tipo técnico – que a su vez marginan el pensamiento filosófico y con ello la incondicionalidad de cuestionamiento que representa la esencia de la universidad – más necesario se muestra el derecho a la filosofía. Las Humanidades, nos dice, son objeto de discriminación, prohibición y censura, pero la filosofía es considerada una disciplina, la más inútil frente a los criterios tecno-económicos.

Pero es precisamente en el momento en que estos imperativos se imponen cuando la necesidad, incluso la urgencia de la filosofía se impone, justamente para “pensar y discernir, evaluar, criticar las filosofías”,¹¹² porque detrás de estas exigencias tecno-económicas o científico militares, hay una filosofía que sustenta tal postura. Pues en estas discusiones no hay un afuera no filosófico, no hay una “simple exterioridad”, ni “barbarie no filosófica”.¹¹³

Todos los debates sobre las cuestiones que nos ocupan aquí se sostienen por filosofías que les dan sustento a las posturas que tienden a reducir el campo de acción de la crítica y del ejercicio deconstrutivo de la razón, a esa libertad incondicional de cuestionamiento y proposición. He ahí la importancia de la filosofía.

¹¹⁰ Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, op. cit., p. 13.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 19.

¹¹² Jacques Derrida, “El derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolítico”, op. cit., p. 393.

¹¹³ “Il n’y a pas de simple extériorité, ici, il n’y a pas de hors-philosophie, de non-philosophie; comme il avait été dit pour qui pouvait ou voulait l’entendre aux États Généraux de la Philosophie, il n’y a pas de barbarie non philosophique et ne nous battons jamais contre de la barbarie non philosophique; es combats ou les débats dont nous parlions opposent toujours des philosophies, des forces représentées par de philosophies”. (La traducción es mía. Jacques Derrida, “Les antinomies de la discipline philosophique”, en *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990).

II. Universidad *con* condición y crisis externa de la universidad

En el año 2001 apareció publicada *Universidad sin Condición*, una conferencia dictada por vez primera tres años atrás, en la cual se planteó la posibilidad de que la *universidad sin condición* sea un *acontecimiento* que tenga lugar en un futuro, gracias a las humanidades. Dicha conferencia sería la última oportunidad que tuviera su autor, Jaques Derrida, para tratar con madurez la problemática de la universidad moderna y la filosofía institucional, tópicos que abordó una y otra vez en su producción como pensador. Con ello hizo suya una tradición filosófica que pensó sobre la universidad en términos de responsabilidad filosófica, formando parte de la misma institución, tradición en la que se inscriben grandes autores como Kant, Hegel o Heidegger.

Precisamente Heidegger sería el último representante de esta tradición, y fue él mismo quien, en circunstancias y con intenciones completamente distintas, afirmó que la autonomía universitaria constituye “el rasgo esencial predominante de la universidad; autonomía que debe ser mantenida”.¹¹⁴ En el célebre discurso inaugural del rectorado de este pensador, en la universidad de Turinga, se precisa que la idea de autonomía refiere el darse a sí mismo la tarea y las formas para llevarla a cabo, “para ser lo que debemos ser”,¹¹⁵ es por eso que dicha autonomía solo se justifica a partir de un ejercicio de autorreflexión. Alrededor de medio siglo después, Derrida afirmaría que aquella tradición representa a la universidad occidental pensando su esencia y destino “en términos de responsabilidad filosófica, en la estable referencia a la idea misma del saber, de la técnica, del Estado y de la nación”.¹¹⁶

Con este antecedente, Derrida plantea en *Universidad sin Condición* que la universidad moderna debería gozar tanto de una libertad académica como de una libertad incondicional de pensamiento, de cuestionamiento y proposición. De esta forma la universidad debería estar facultada para hacer público todo aquello que involucra “una

¹¹⁴ Martín Heidegger, *La autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado, 1933-1934*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 8.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades” en *La filosofía como institución*, Garnica, Barcelona, 1984, p. 27.

investigación, un saber y un pensamiento de la *verdad*”,¹¹⁷ *debería ser sin condición*, debería representar “desde su principio, y en principio, una “cosa”, una “causa” autónoma, incondicionalmente libre en su institución, en su habla, en su escritura, en su pensamiento”.¹¹⁸ Alrededor de diez años atrás Derrida había afirmado que el papel que corresponde a la universidad es:

(...) decir qué responde a la verdad; es juzgar, criticar en el sentido más riguroso del término, a saber, discernir y decidir entre lo verdadero y lo falso; y si está habilitada para decidir entre lo justo y lo injusto, lo moral y lo inmoral, es tan solo en la medida en que la razón y la libertad de juicio están implicadas.¹¹⁹

Como se puede observar, a lo largo de los años esta postura adopta un cambio considerable. En *Universidad sin Condición* Derrida afirma que la universidad debería ser sin condición, pero que de hecho no lo es. Dicha incondicionalidad constituye la verdadera fuerza de la universidad si se comprende en términos jurídicos, es decir, como el derecho a hablar públicamente y a realizar planteamientos críticos sobre cualquier cosa, derecho a constituirse en un lugar de “resistencia deconstructiva”,¹²⁰ derecho a ser autónoma e independiente, a ser soberana, hablando de una forma muy particular de soberanía.

¹¹⁷ “Sin duda, el estatus y el devenir de la verdad, al igual que el valor de verdad, dan lugar a discusiones infinitas [...]. Pero eso se discute justamente, de forma privilegiada, en la Universidad y en los departamentos perteneciente a las Humanidades.” Lo mismo se dice del concepto del hombre que “parece a la vez indispensable y problemático”. (Jacques Derrida, *Universidad sin Condición*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 10 – 11). El autor pone un gran énfasis en el papel fundamental de las Humanidades dentro del proyecto de institución de la universidad.

¹¹⁸ Derrida piensa en una forma de pensamiento sin límites, que proponga y prescriba, un pensamiento cuyo papel no sea simplemente el de constatar el conocimiento, piensa por lo tanto “en un pensamiento, una escritura, en un habla que no serían sólo unos archivos o unas producciones de saber, sino, lejos de cualquier neutralidad utópica, unas obras performativas.” (Jacques Derrida, *Universidad sin Condición*, op. cit., p. 31.) Tal derecho a la performatividad del discurso universitario constituye uno de los planteamientos centrales del pensamiento derrideano en torno a la universidad moderna.

¹¹⁹ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades” op. cit., p. 39.

¹²⁰ Derrida apela a la esencia de la universidad diciendo: “de acuerdo con su vocación declarada, en virtud de su esencia profesada, ésta debería seguir siendo un último lugar de resistencia crítica – y más que crítica – frente a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos. Cuando digo “más que crítica”, sobreentendiendo “deconstructiva” (por qué no decirlo directamente y sin perder el tiempo)”. (Jacques Derrida, *Universidad sin Condición*, op. cit., p. 12).

Tal incondicionalidad es al mismo tiempo la mayor debilidad de la universidad, si ésta es entendida como “sin defensa”, pues, al carecer de poder propio, al ser ajena al poder, al ser incluso heterogénea al principio del poder se ve obligada a rendirse ante los poderes que limitan la democracia universitaria. Tal soberanía la opone a un gran número de poderes que pretenden apropiársela, la exhibe frágil frente a todos los “despotismos”.¹²¹ No solo la opone, la expone, muestra públicamente la ausencia de una defensa efectiva frente a toda iniciativa de secuestro, de venta o de control, por parte de cualquier clase de intereses económicos o políticos ajenos a su propia determinación.

Es por eso que la cuestión de la universidad sin condición es formulada por Derrida en la forma de la pregunta: “¿Puede afirmarse una forma excepcional de soberanía universitaria sin permitir al mismo tiempo que esta universidad quede expuesta a ser vendida o tomada?”¹²²

Derrida habla de una “tormenta que amenaza hoy a la universidad”,¹²³ de una universidad censurada y condicionada. El presente capítulo abordará el tema de la censura en la universidad moderna; la relación que tiene la crisis de la universidad moderna, entendida como inadecuación con su exterior, con la censura que se ejerce desde el exterior sobre la misma. La manera en que esta censura influye y determina el estudio y tratamiento, incluso el futuro de diferentes disciplinas – especialmente las humanidades – constituye la temática central del presente ensayo. Trataré entonces de articular dicha noción de crisis universitaria, como ruptura respecto a su exterior, con el concepto kantiano de censura, para abrir paso a la reflexión sobre la interacción entre el espacio interno y el espacio externo de la universidad.

La reflexión sobre la relación que esta crisis guarda con la crítica a la oposición entre esquemas *arquitectónicos* y esquemas *técnicos*, y la oposición entre conocimiento fundamental y conocimiento finalizado, será un segundo momento en el que trataré el tema sobre el papel de las humanidades y específicamente el de la filosofía dentro de toda

¹²¹ Derrida había tratado años atrás la misma problemática diciendo: “Kant presenta esta exigencia [de libertad de crítica y juicio] como la condición de una lucha contra todos los “despotismos”, empezando por aquel que puede hacer reinar en el interior de la universidad a los representantes directos del gobierno, miembros de las facultades superiores (Teología, Derecho, Medicina)”. (Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades” op. cit., p. 39).

¹²² Jacques Derrida, *Universidad sin Condición*, op. cit., p.17.

¹²³ *Ibid.*, p. 18.

esta “tormenta”, partiendo de la crítica derrideana al concepto (puro) de universidad propuesto por Kant.

II. 1. El concepto filosófico de *censura* en Kant

El concepto de censura y su necesidad aparecen definidos por Kant en una época en la que se vivía un ambiente de hostilidad general hacia la libertad de pensamiento, en particular en torno al tema de la religión y todos los tópicos que con éste se relacionan. En julio de 1788 se instauró la censura en Berlín con un Edicto de Religión que prohibía toda oposición a la religión oficial. En diciembre del mismo año se instaura la ley contra la libertad de imprenta. En 1792 se prohíbe la publicación de la segunda entrega a imprenta de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, de modo que sería hasta 1793 cuando aparecería la primera edición. En el prólogo de esta primera edición Kant define y justifica la cuestión de la censura.

El concepto de censura es definido por Kant como una “crítica que posee fuerza”,¹²⁴ crítica de la razón hegemónica del clero hacia el discurso y el pensamiento en general, una crítica cuya necesidad se muestra frente al riesgo de tergiversación y envilecimiento de la santidad racional, de la ley moral ante el finito criterio del hombre común, necesidad que en última instancia legitima a la censura, la justifica.

Derrida por su parte escribe sobre el tema retomando el concepto kantiano; la censura entendida como institución, censura dentro de la institución universitaria, censura en la universidad moderna en relación a la figura del filósofo-funcionario en el “nuevo espacio” que representa la filosofía en la universidad estatal y por lo tanto en la “enseñanza filosófica organizada por el Estado”, así como la manera en que la censura entendida de este modo puede operar como poder académico y como poder estatal. La pregunta concreta que Derrida plantea para la reflexión en torno a este tema es la de “¿Qué es la censura como cuestión de la razón?”.¹²⁵ Él mismo tiene muy clara una posible respuesta: “cálculo técnico y control forzado, por la fuerza, de lo que se debe y no

¹²⁴ Immanuel Kant, “Prólogo a la primera edición” en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Akal, Madrid, 1991, p. 26.

¹²⁵ Jacques Derrida, “Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad” en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 86.

se debe decir”.¹²⁶ A partir de esta pregunta y esta afirmación comienza la reflexión en el presente trabajo.

El término kantiano de *crítica* designa un proceso por el cual la razón se explora a sí misma, por la cual emprende “la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento”.¹²⁷ La *Crítica de la razón pura* – y cada una de las *Críticas* – forma parte del proyecto de constitución del tribunal que legitimará las pretensiones auténticas de la razón y que termine con aquellas “arrogancias infundadas” en el uso y aplicación de sus principios. Cada una de éstas *Críticas* constituye un ejercicio de autoexploración de la razón pura y de sus diferentes facultades, por el cual se delimitan sus diferentes usos, capacidades y pretensiones. Con el mismo espíritu, Kant argumenta contra la censura que es a los expertos en cada materia a quienes corresponde el papel de juzgar aquello que exige o no censura, pues esta “es un juicio, supone un tribunal, leyes, un código”.¹²⁸

Derrida afirma que Kant pretende legitimar una “razón de Estado” como “razón censurante”, oponiéndole lo que llama una “razón exterior a la censura”, o “razón pura”,¹²⁹ y a continuación dice simplemente que “no hay censura sin razón”. Esta división interna de la censura, este límite que plantea tal afirmación supone por una parte que una razón es susceptible de ser censurada por otra, en donde razón es sinónimo de discurso, en este caso hablamos de la “razón de Estado” que censura a la “razón pura”, lo cual implica una relación de fuerza. Una razón censurante explora en busca de una razón heterogénea al poder, que atente contra ella, la razón hegemónica. Es a esto a lo que Derrida se refiere cuando plantea la pregunta ¿Puede autocensurarse la razón?¹³⁰

De acuerdo con Derrida el concepto de censura se encuentra implicado en el de institución; la posibilidad de la censura surge entonces en la relación entre las leyes puras de “la razón pura práctica”,¹³¹ o ley moral, y la fuerza de Estado. La institución – la universidad – asegura la mediación entre ambas instancias. “Si se ejerce en esta institución, la censura no debe causar ningún daño a las ciencias ni a la verdad tal y como

¹²⁶ *Ibid.*, p. 96.

¹²⁷ Immanuel Kant, “Prólogo de la primera edición” en *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 2000, p. 9.

¹²⁸ Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 93.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 86.

¹³¹ *Ibid.*, p. 91.

son libremente cultivadas”,¹³² pues la estructura y organización institucional otorga a cada Facultad un derecho de censura, esto es precisamente lo que Kant llama el *conflicto de las facultades*. Todo ello supone un contrato entre la institución universitaria y el Estado. Supone por lo tanto que cualquier justificación y necesidad de la censura tiene condiciones y límites determinados.

Se prohíbe la publicación de un discurso que una comisión de censura juzga como no legítimo – comisión formada por expertos de la universidad pagados por el Estado – dicho juicio y prohibición son disposiciones de la autoridad estatal: “Directamente o no, la universidad ha estado siempre involucrada en la definición y en la formación de competencias, en las evaluaciones, la autorización o no de los *imprimatur*, los embargos o las prohibiciones de importar obras, etc.”.¹³³ Este hecho hace patente el que “la universidad es siempre censurada y censurante”.¹³⁴ La reflexión en torno a la relación entre censura, universidad y razón se sitúa en este análisis en el escenario moderno, en el que la enseñanza en general, incluyendo la enseñanza filosófica, es “organizada por el Estado y confiada a maestros que son, también, servidores del Estado”.¹³⁵

No hay censura sin argumento o discurso detrás, es decir, *no hay censura sin razón*, pues la censura no es simple movimiento represivo y brutal; supone un juicio y un recurso a la ley, supone un conjunto de instituciones, un código jurídico con sus procedimientos y protocolos legales: censurar es reprimir o limitar un discurso en nombre de otro, lo cual supone, por supuesto, una razón de Estado, ya que la censura no se desarrolla más que en el ámbito público: “Es la publicación del saber, y no el saber mismo, lo que está sometido a la autoridad”.¹³⁶

Por otra parte, una división entre razón censurante y razón censurada implica una centralización de la fuerza y por lo tanto una razón hegemónica que *legítimamente* ejerce la fuerza coercitiva hacia otra razón no hegemónica, hacia un discurso *no legítimo*.¹³⁷

¹³² *Ibid.*, p. 88.

¹³³ *Ibid.*, p. 92.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 89.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 85.

¹³⁶ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto...”, op. cit., p. 41.

¹³⁷ Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 91. Derrida observa la cercanía de los conceptos *censura* y *legitimación*. Éste último de hecho tomado el “relevo a destiempo” de aquel.

frente a esta razón de Estado.¹³⁸ Cuando Kant habló de la relación entre enseñanza y Estado y de la influencia del gobierno sobre el pueblo, no pudo evitar afirmar que aquel encuentra en la enseñanza pública una manera sutil pero poderosamente efectiva para tener un control “hasta sobre el más íntimo de sus pensamientos y las opiniones más secretas de los súbditos, para descubrir a los primeros y guiar a las últimas”,¹³⁹ todo ello en beneficio del pueblo que persigue el bien propio y eterno.

No hay censura sin razón. Esto es cierto en el sentido en que la censura de un discurso siempre se efectúa en nombre de otro discurso, tener una razón es tener un argumento válido para llevar a cabo tal o cual cosa. Pero esto tiene otra significación. Como Derrida lo recuerda en otro lugar, tener razón es también tener una razón de ser, es tener una causa o justificación.¹⁴⁰ Cuando se afirma que *no hay censura sin razón*, esto significa también que la censura en sí misma tiene una justificación racional.

El argumento de Kant se erige sobre el hecho del mal en el hombre, de su falibilidad y esto es muy significativo: es gracias a la posibilidad de envilecimiento de la ley moral (en este caso) que los hombres deben ser limitados en el acceso a ella. Ahora bien, la pregunta en este momento es entonces quién puede dar razón de este mal en el hombre; por supuesto que será la universidad y dentro de ella las humanidades, especialmente la facultad de filosofía, el filósofo o, como el mismo Kant lo define, el maestro de la razón pura, “legislador de la razón”.¹⁴¹

¹³⁸ “Pues siempre habrá prescripciones reglamentarias con respecto a las doctrinas que se deben enseñar públicamente, porque la libertad ilimitada para proclamar en público todas las opiniones podría llegar a ser peligrosa, ya sea para el gobierno, ya sea para el mismo público” (Immanuel Kant, *El conflicto de las Facultades*, Losada, Buenos Aires, 2004, p. 44). Derrida subraya la sensibilidad de la universidad como “institución pública de Estado” frente al límite entre *razón censurante* y *razón censurada*, sobre todo en circunstancias de totalitarismo de Estado, en donde la represión pasa por la censura de aquel. (Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 95). Heidegger por su parte, al hablar de su rectorado de 1933-34 en la Universidad de Friburgo, menciona la noción de “ciencia política” que, como el traductor aclara, se refiere a una concepción a partir de la cual la enseñanza, la investigación y la actividad académica en general debían apegarse a los valores e intereses del pueblo y el Estado alemán, el ejemplo que se brinda ilustra perfectamente la situación la que Derrida se refiere cuando un ministro de educación alemán afirmaba que “A partir de ahora no les debe importar si esto o aquello es verdad, sino sólo si está de acuerdo o no con el sentido de la revolución nacional socialista” (Heidegger, Martín, “El rectorado, 1933-1934”, en *La autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado, 1933-1934*, op. cit., p. 24).

¹³⁹ Immanuel Kant, *El conflicto de las Facultades*, op. cit., p. 26.

¹⁴⁰ Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de universidad”, en *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A, Barcelona, 1997, p. 117.

¹⁴¹ Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 101.

A propósito de los fundamentos y los fines de la ley moral, Kant lanza una afirmación a partir de la cual continuará la reflexión: “un albedrío que sabe cómo pero no hacia donde tiene que obrar, no puede bastarse”.¹⁴² El argumento central de justificación racional de la censura es el mal en el hombre, su tendencia a empequeñecer lo sublime en sus manos; es necesaria la coerción, adecuarse a una crítica que dispone de la fuerza, someterse a un examen, a un juicio ante la ley. En aquella expresión sobre el albedrío, el *cómo* refiere el deber, cómo obrar, el deber del acto ante una ley, llámese ley moral – en este caso – o cualquiera que sea, mientras que el *hacia donde* se refiere a las consecuencias del obrar frente al deber, por lo tanto, la única forma de procurar consideración frente a un albedrío que no se basta a sí mismo es mediante leyes de coacción y por lo tanto acciones de la misma naturaleza. Kant es muy preciso en sus palabras, ya lo subraya Derrida en su trabajo sobre *El Conflicto de las Facultades*: “lo que por sí mismo se compromete a la crítica pública de todo hombre ha de someterse a una crítica que posee fuerza, esto es: a una censura”.¹⁴³

El carácter público de un discurso lo expone; un discurso que se presenta como público debe asumir el ser susceptible a una crítica. Este valor de *público* es entonces lo que interesa a la crítica de Estado: “Para que un discurso universal no esté expuesto a la equivocidad, no habrá que publicarlo, popularizarlo, divulgarlo ante un pueblo que necesariamente lo corromperá”.¹⁴⁴ Es por eso que Derrida repite aquí y allá la importancia de esta noción de *lo público*: “No hay censura privada”.¹⁴⁵ Un discurso hermético reservado a una comunidad específica, comunidad perfectamente delimitada – a la cual no se accede fácilmente – un discurso especializado (hoy en día se diría *supercodificado*), un discurso que no ve la luz pública no puede ser objeto de censura, ya que, como dije antes, el discurso susceptible de censura debe representar cierto riesgo

¹⁴² Kant se refiere en este pasaje a otro tema, aunque estrechamente involucrado con el presente, ya que se refiere aquí a la relación de la ley Moral con un fin que sea anterior a la determinación de la voluntad. El argumento dice que la Moral puede prescindir de tal fin, ya que en relación a obrar bien, el *cómo* es suficiente, sin embargo de la Moral, dice, resulta un fin, ya que la razón no es indiferente ante las consecuencias del obrar, esto es el *hacia dónde*. Cfr. Immanuel Kant, “Prólogo a la primera edición” en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, op. cit., p. 23.

¹⁴³ Immanuel Kant, “Prologo a la primera edición” en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, op. cit., p. 26.

¹⁴⁴ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto...”, op. cit., p. 40.

¹⁴⁵ Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 94.

para el discurso hegemónico, es decir, la razón de Estado debe verse comprometida para que ésta dirija su crítica hacia aquel: “Se trata, pues, siempre, de la censura como institución de Estado, que dispone de la fuerza pública y que se ejerce en actos públicos”.¹⁴⁶

La respuesta que Kant dirige al rey en el Prólogo de *El Conflicto de las Facultades* se apoya en el mismo argumento. El filósofo no faltó en ninguna forma a las intenciones soberanas del gobierno, ya que su obra estaba dirigida a aquellos expertos catedráticos que no forman parte del pueblo – en su carácter de estudiosos – para el cual representa un debate ininteligible y que no le preocupa. Por lo tanto no corresponde sino a estos expertos el decir qué y quién es susceptible de ser censurado en cada caso y en cada campo del saber o del discurso. Derrida nos dice que el hecho del Estado es la censura. Igualmente el quehacer de la razón es la censura, pero para que ésta se lleve a cabo es necesaria una “organización central, con sus discursos, sus expertos-guardianes y, sobre todo, sus representantes”.¹⁴⁷ El trabajo de Kant y Derrida respectivamente, está dirigido a impedir que sea tomado “bajo secuestro todo intento del entendimiento humano”.¹⁴⁸

Derrida subraya el hecho de que tanto en el Prólogo a *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, así como en *El Conflicto de las Facultades*,¹⁴⁹ Kant realiza la rigurosa distinción entre el teólogo bíblico y el teólogo de la razón, ambos se encargan de salvaguardar la salud de las ciencias, pero el primero lo hace en la Facultad superior de teología, mientras el segundo lo hace en la Facultad inferior, la de filosofía. Ambos pertenecen a una institución en cuyas manos es depositada la confianza de cultivar y preservar las ciencias contra cualquier agravio, la universidad moderna.

El teólogo bíblico es responsable de guardar la ciencia teológica con sus dogmas teóricos de objeciones y dudas indiscretas, así como de cualquier pretensión de cambio en las enseñanzas públicas de ésta. Tiene también la obligación de apegarse estrictamente a “lo escrito”, en este caso al texto bíblico como texto canónico. El teólogo filosófico

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 94-95.

¹⁴⁸ Immanuel Kant, “Prólogo a la primera edición” en *La religión dentro de los límites de la razón*, op. cit., p. 27.

¹⁴⁹ Immanuel Kant, “Explicación del conflicto de las Facultades por el ejemplo del conflicto entre la Facultad de Teología y la Facultad de Filosofía”, *El conflicto de las Facultades*, op. cit., p. 49.

ejerce con sus doctrinas “un tráfico libre y abierto”.¹⁵⁰ Este teólogo filosófico tiene como norma el permanecer dentro de los límites de la razón, por lo que puede usar para sus propósitos, para confirmación y aclaración de sus tesis, la historia, los diferentes textos y escritos canónicos, incluso la biblia.

Derrida plantea que toda la política implicada de una u otra manera en las tres Críticas de Kant es un intento de delimitación y legitimación de una “razón censurante”,¹⁵¹ y al mismo tiempo un intento de limitar tal poder. La distinción entre dos formas diferentes en que se presenta un teólogo es el mismo esfuerzo de trazar líneas entre los diferentes campos legítimos de acción, entre dos figuras académicas. El experto en tal campo es autoridad ahí; tan sólo él y tan sólo ahí. Esta es una cuestión de competencia, de aquel que está facultado para decidir en tal o cual campo del saber, aquel que es autoridad. Hay límites, fronteras que no es legítimo rebasar. Por eso se habla del filósofo como “*enseñante, profesor y funcionario* en una universidad estatal”,¹⁵² porque la institución supone un contrato entre el *funcionario* y el Estado.¹⁵³ Es verdad que toda razón de Estado censura y no hay censura sin razón, pero eso significa que existe un pacto por el que aquella razón de Estado se sirve de los expertos, los únicos a quienes en última instancia corresponde el derecho a censurar, los únicos que son autoridad y que son capaces de *descifrar* el discurso a censurar. No está de más subrayar que estos expertos son formados en la universidad.¹⁵⁴

Descifrar el discurso a censurar. Los expertos son los únicos que poseen la capacidad de descifrar el discurso, cualquiera que este sea. Esto supone que un discurso censurado tuvo que ser enunciado y comprendido al menos por estos expertos. El sistema

¹⁵⁰ Immanuel Kant, “Prólogo a la primera edición” en *La religión dentro de los límites de la razón*, op. cit., p. 28.

¹⁵¹ Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 93.

¹⁵² Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 85.

¹⁵³ “El gobierno controla y dirige muy de cerca estas Facultades superiores que le representan directamente. Sanciona doctrinas y puede exigir que unas sean expuestas, otras excluidas, sin tener en cuenta la verdad. Esto forma parte del contrato firmado entre las Facultades superiores y el Gobierno”. (Jacques Derrida, “Kant: El conflicto...”, op. cit., p. 47).

¹⁵⁴ “[...] a decir verdad, esa autoridad no ha ideado ella misma su propia fe religiosa, sino que sólo ha podido adquirirla por igual camino, es decir, por el examen y ajuste de las Facultades competentes (la de Teología y la de Filosofía), por lo que la autoridad no sólo está facultada para permitir, sino hasta debe exigir de ellas que pongan en conocimiento del gobierno por intermedio de sus escritos, todo lo que consideren conveniente para la religión del país”. (Immanuel Kant, *El Conflicto de las Facultades*, op. cit., p. 13).

de censura en sí mismo posee un “principio de desregulación”, una “contrafuerza deconstructiva”¹⁵⁵ que permite que esto tenga lugar, que el discurso a ser censurado llegue a oídos de alguien que lo descifre y que valore precisamente si es un discurso que amenaza la hegemonía de la razón de Estado: “Los censores saben, de un modo u otro, de qué hablan cuando dicen que no se debe hablar de ello”.¹⁵⁶ Un discurso cerrado, dije antes, un discurso hermético, *supercodificado*, no es susceptible de censura, ya que no será público en el sentido en que “público” hace referencia al pueblo, al cual los discursos herméticos no le interesan.¹⁵⁷ He ahí una condición contradictoria de la censura: la necesidad de que un discurso, cualquiera – incluso un discurso que atente contra la razón hegemónica – sea enunciado y descifrado.

Derrida se asegura de dejar muy claro que la cuestión de la prohibición y la fuerza no se reduce a aquella de la censura. El argumento es que no toda censura o no todo efecto de censura pasa necesariamente por una razón de Estado, existen diversas formas de marginar un discurso sin que esta operación se efectúe de forma pública. Lo que aquí llamo – siguiendo a Derrida – “universidad moderna” es aquella que encontramos en los Estados modernos de tipo “supuestamente liberal y democrático”,¹⁵⁸ en donde dicha pretensión democrática obliga a que la censura sea sutil pero poderosamente efectiva, se podría decir que la censura *stricto sensu* no es más necesaria. Tal consideración marca la pauta para situar esta problemática desde otra perspectiva.

II. 2. Nueva Censura

En el año de 1794 Kant recibió de parte del rey Federico Guillermo II un rescripto real, en el cual se le reprochaba el haber faltado irresponsablemente a las intenciones soberanas del gobierno del rey, a partir de un abuso de su filosofía, desfigurando y envileciendo “diversos dogmas capitales y fundamentales de la Sagrada Escritura y del

¹⁵⁵ Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 96.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ “Sólo los maestros del pueblo instalados (en colegios o en la cátedra) están comprometidos en el resultado de estos debates, que la autoridad del país sanciona para ellos en vista de la exposición pública”. (Immanuel Kant, *El conflicto de las Facultades*, op. cit., p. 13).

¹⁵⁸ Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 95.

Cristianismo”,¹⁵⁹ sobre todo en el libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En ese mismo momento se le exige presentar una inmediata justificación o aceptar las consecuencias.

Cerca de dos siglos más tarde, cuando Derrida escribe sobre este texto, haciendo alusión a tal rescripto, comenta irónicamente que podría haber en nuestros días alguien que, por diferentes motivos, desearía recibir un documento semejante. Dicho sentimiento no representaría la nostálgica añoranza de una monarquía absoluta, evocaría la tranquilizante localización de una censura situada en el poder de una figura igualmente identificable, con cuerpo y nombre determinados; “asignar a la censura un simple mecanismo en un lugar determinado, único, puntual, monárquico”.¹⁶⁰ Se trata de una problemática ligada a un “valor de responsabilidad”:

(...) al menos se podía creer que cabe una responsabilidad – responsabilidad de algo ante alguien determinable –; al menos se creía saber a quién dirigirse y dónde situar el poder; cuando menos el debate sobre la enseñanza, el saber y la filosofía podía ser definido en términos de responsabilidad. Las instancias invocadas – el Estado, el soberano, el pueblo, el saber, la acción, la verdad, la Universidad – tenían un lugar asignado, determinable y, en todos los sentidos de la palabra, “representable” en el discurso (...)¹⁶¹

A diferencia de aquel escenario “idílico”, hoy en día toda iniciativa de “reflexión sobre la razón universitaria moderna”¹⁶² carece de un lenguaje común, de categorías e instrumentos de análisis, de un código que permita el desciframiento de los fenómenos actuales en torno a la censura en general, y en torno a ésta en relación con la universidad. La cuestión de la responsabilidad universitaria se ha transformado profundamente, así como las relaciones entre universidad, saber, sociedad y Estado, lo cual no significa que aquel valor de responsabilidad no sea necesario; “la cuestión de saber ante *qué* y ante *quién* se es responsable, tiene mayor legitimidad y vigencia que nunca”.¹⁶³

¹⁵⁹ Dicho documento, así como su respuesta aparecen reproducidos en las primeras páginas de *El conflicto de las facultades* con una explicación del caso por parte del mismo Kant. Op. cit., p. 10.

¹⁶⁰ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto...”, op. cit., p. 25.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶² Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 88.

¹⁶³ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto...”, op. cit., p. 29.

Qué y quién. Se trata de la necesidad de reelaboración de un código, reelaboración de aquella noción de responsabilidad. Es por eso que el trabajo de Derrida en este sentido representa el rescate de aquella tradición que comenzó con *El conflicto de las Facultades*, en donde el pensamiento “tiende a alcanzar la legitimidad pura, la pureza del derecho y la razón como tribunal de última instancia”, y donde aquel valor de responsabilidad se inscribe en lo que constituye un momento previo a la fundación de la universidad de Berlín y por tanto a la fundación de la universidad moderna. Dicho ejercicio de reelaboración se encuentra frente a la difícil tarea de repensar ante *qué* y ante *quién* se es responsable hoy en día cuando se enuncia un discurso.

El presente trabajo se sitúa en la universidad moderna, aquella cuya fundación tuvo lugar alrededor de dos siglos atrás. Constituye un fenómeno de la modernidad vinculado estrechamente al proceso de industrialización y de una pretendida democratización de las naciones. De este modo no es extraño que – en el marco de la sociedad occidental moderna – no exista más un fenómeno de censura como aquella que se ha caracterizado en el apartado anterior. Se habla entonces de una censura anónima, no situada, no centralizada, no determinable.

Por otra parte, dijo Derrida: la cuestión de la prohibición y la fuerza estatales no puede reducirse a aquella de la censura. Su argumento es simplemente que hay fuerzas o tendencias prohibitivas que no pasan necesariamente por una razón de Estado; aunque no exista más una censura de tal índole, o ésta sea sumamente sutil, apenas perceptible, podemos hablar de prohibición y del uso de la fuerza estatal:

(...) si la censura estatal es muy reducida (no digo nula) para el conjunto del sistema, en cambio, los mecanismos de la prohibición, de la represión, de la inhibición *sin censura (strictosensu)*, de la marginación o de la descalificación, de la deslegitimación de ciertos discursos, de ciertas prácticas, de ciertos “poemas”, son de una multiplicidad, de un refinamiento y de una sobredeterminación crecientes.¹⁶⁴

Se trata de una *sobrepotenciación* del complejo mecanismo de censura, que desafía cualquier forma e instrumento de análisis, dicho desafío, según Derrida:

¹⁶⁴ Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 95.

Debería movilizar numerosos sistemas de desciframiento, en dirección a lugares tan diferentes y diferentemente estructurados como las leyes del capital, el sistema de la lengua, la máquina escolar, sus normas o sus procedimientos de control o de reproducción, las tecnologías, en particular las de la información, todas las políticas, en particular las de la cultura y los *media* (en los ámbitos privados y públicos), las estructuras editoriales y, finalmente, todas las instituciones, incluidas las de la salud “física o psíquica”, sin olvidarse de entrecruzar todos estos sistemas, y los sujetos que en ellos se inscriben o se producen, con la complejidad sobredeterminada de su funcionamiento biopsíquico, idiosincrático, etc.¹⁶⁵

Una vez planteada la diferencia entre la cuestión de la censura y la de la prohibición y la fuerza, se podría jugar un poco con la afirmación derrideana diciendo lo contrario: la cuestión de la censura no se reduce a la de la prohibición y la fuerza; hoy en día no debemos hablar necesariamente de coacción para entender que existe cierto efecto de censura. No existe más una prohibición declarada, no existe más el reproche directo sobre un discurso, no existe más la aplicación de la fuerza de Estado en la forma de un rescripto real, antes que nada porque no es necesario.

La violencia está presente, pues el hecho de censurar consiste en violentar la publicación de un discurso o una forma de pensar, y qué es la censura si no el acto de violentar tal discurso o tal forma de pensamiento de una forma u otra. Sin embargo, hoy en día no se prohíbe directamente, es suficiente con marginar, con opacar un discurso con otro discurso, desviar la atención de los posibles destinatarios. Hablo de lo que Derrida llama “nueva censura”,¹⁶⁶ modernamente sofisticada, cuya principal característica es ser sutil pero prácticamente infalible; aquello que es nuevo en esta forma de censura es la manera en que se aplica la fuerza: “La censura no consiste, por otra parte en reducir al silencio absoluto. Es suficiente con que se limite el campo de los destinatarios de un discurso.”¹⁶⁷

Si se limita el número de destinatarios o la difusión de cualquier discurso, si se limita la extensión de un campo de investigación o las formas en que puede ser abordada

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 95, 96.

¹⁶⁶ Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op. cit., p. 130.

¹⁶⁷ Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 89.

tal o cual problemática, entonces estamos hablando de un efecto de censura. Al deslegitimar un discurso de acuerdo a un criterio determinado, al interrumpir los medios de su difusión, al limitar tal o cual discurso en su exposición *pública* – subrayo de nuevo la importancia del carácter *público* de un discurso – por mínima, por aparentemente neutral o inocente que parezca dicha limitación, ya sea en la forma o el contenido, o en ambas, estamos hablando de un efecto de censura.¹⁶⁸

A diferencia de la censura que Kant definió y justificó, la nueva censura no es identificable, no se puede situar en ese cuerpo que representa la autoridad. En ese sentido la nueva censura no requiere de una centralización de tipo Estatal, pues hoy en día existen innumerables estrategias de marginación de un discurso que no proceden necesariamente de una razón de Estado. Aquellos mecanismos de *prohibición, represión e inhibición sin censura*, dice Derrida, existían en tiempos de Kant, y el hecho de que éste último haya guardado un absoluto silencio al respecto levanta una ligera sospecha para el autor argelino. Sin embargo, la centralización de la censura, el paso por la razón de Estado que enjuicia y ejerce la fuerza era de mayor trascendencia en aquellos tiempos. Hoy en día el panorama se encuentra invertido. La censura que actualmente pesa sobre la universidad se asocia a diferentes instituciones tanto académicas como extra-académicas que representan diferentes poderes e instancias universitarias y extra-universitarias, poderes comerciales, industriales, editoriales, militares, mediáticos, ideológicos, religiosos, culturales, etc., “poderes que la rigen, la sitian y tratan de apropiársela”.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Derrida enfatiza el hecho de que la práctica científica y el mismo principio de fundamento que representa el principio de razón, normaliza ciertos discursos que – en sus orígenes y por lo tanto en apariencia – pretendieran ser los más radicales o revolucionarios, en ese sentido, dichos discursos “son intrauniversitarios; en todo caso son homogéneos con el discurso que domina en última instancia a la universidad”. “Se los entienda o no, basta con que no amenacen a la axiomática y a la deontología fundamentales de la institución, a su retórica, a sus ritos y a sus procedimientos” (Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op. cit., p. 134). Dicha normalización puede considerarse entonces como un mecanismo complementario de la nueva censura, ya que de alguna manera limita las formas y los medios en que pueden ser abordados dichos discursos. Esta cuestión de la normalización del discurso académico es abordada por Feyerabend cuando dirigió su crítica hacia el lenguaje académico universitario, planteando la pregunta *¿Por qué no Platón?*: “No se prosiguió el intento de Platón de crear una forma de arte que se pudiera establecer para *hablar* sobre la razón humana y a la vez *mostrar* sus contradicciones con el “mundo de la experiencia”. Su lenguaje rico en matices y nada pedante quedó sustituido por un lenguaje especializado y una serie de argumentos estandarizados: el ensayo científico sustituyó al diálogo, y el desarrollo de las ideas se convirtió en el único objeto” (Paul Feyerabend, *¿Por qué no Platón?*, Madrid, Tecnos, 1985, p.23).

¹⁶⁹ Jacques Derrida, *Universidad sin Condición*, op. cit., p.16.

El mercado editorial juega un papel especialmente importante en este sentido, ya que influye directamente a los modos de archivación y legitimación de la producción académica universitaria y por lo tanto ejerce una forma de evaluación. Sin embargo, dicho ejercicio, que pretendida o teóricamente se realiza a partir de criterios científicos, se compromete en el proceso con finalidades de diversa índole. Es por eso que en este nuevo panorama de la censura, el fenómeno de virtualización de la información es un elemento que afecta, que transforma y desestabiliza el trabajo universitario.¹⁷⁰

Todo lo anterior indica que la delimitación censurante es en extremo ambigua y los motivos de su “determinación móvil” se vinculan estrechamente al escenario técnico-económico de una sociedad en su contexto mundial. El límite, a partir del cual se define lo que debe sujetarse a la censura y lo que no, es aleatoriamente flexible y este hecho no es fortuito; dicha flexibilidad permite abstenerse de censurar cuando las circunstancias no lo requieren, pero permite al mismo tiempo que un mismo discurso en circunstancias distintas sea censurable y viceversa, lo cual tiene consecuencias profundas en el desarrollo de las diferentes disciplinas:

Quando el margen aleatorio ha de estrecharse, las restricciones de crédito afectan a las disciplinas menos rentables de forma inmediata. Y ello provoca, en el interior de la profesión, efectos de todo tipo, algunos de los cuales parecen no tener ninguna relación directa con esta causalidad – ella misma siempre ampliamente sobredeterminada –.¹⁷¹

La evaluación juega en torno a la censura en su relación con la universidad, un papel fundamental, pues constituye el medio por el cual se legitima o se niega legitimidad a un discurso. Los criterios de dicha evaluación son ambiguos como consecuencia de la sofisticada diferenciación de las vías de prohibición.

¹⁷⁰ “Esta nueva “etapa” técnica de la virtualización (informatización, numerización, mundialización virtualmente inmediata de la legibilidad, teletrabajo, etc.) desestabiliza, todos tenemos experiencia de ello, el hábitat universitario. Trastorna su topología, inquieta todo lo que organiza sus lugares, a saber, tanto el territorio de sus campos y de sus fronteras disciplinares como sus lugares de discusión, su campo de batalla, su Kampfplatz, su battlefield teórico, así como la estructura comunitaria de su “campus””. (Jacques Derrida, *Universidad sin Condición*, op. cit., p. 24).

¹⁷¹ Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op. cit., p. 130.

II. 3. La arquitectónica de la razón pura y la evaluación-finalización de la investigación

Kant plantea una diferencia entre *esquemas arquitectónicos* y *esquemas técnicos* en la organización de la ciencia y el conocimiento. Derrida por su parte plantea una relación entre esta postulación kantiana y la diferencia entre investigación *fundamental* e investigación *finalizada*. De tal modo los esquemas arquitectónicos se vinculan con una forma fundamental del saber, mientras que los esquemas técnicos se vinculan con una forma finalizada del saber. Su reflexión se encamina a articular dicha relación con el concepto de *informatización* para mostrar que aquella diferencia contiene cierta pertinencia que, sin embargo, es falible. El objetivo de exponer dicha articulación de conceptos en este lugar es el de abordar el tema de la evaluación, que se da como momento necesario de la censura que pesa sobre la universidad, para mostrar cómo dicha evaluación ejerce una influencia estratégicamente determinante sobre el conocimiento y la universidad, a partir de intereses y criterios ajenos al conocimiento.

En “La arquitectónica de la razón pura”,¹⁷² Kant define a la arquitectónica como “el arte de los sistemas”. Esta se entiende como la unidad sistemática del conocimiento, es decir, la unidad con apego a una idea, a un “concepto racional de la forma de un todo”, concepto que organiza esta totalidad de forma *a priori*, tanto en su amplitud como en su organización interna, es decir, en lo que respecta al lugar que corresponde a cada una de sus partes. El todo se estructura a partir de dicha idea, la cual confiere unidad, no “amontonando” sino “articulando” cada una de esas partes, permitiendo notar cualquier ausencia de una de ellas, así como evitar adiciones o cualquier indeterminación fortuita. Para la realización concreta de tal idea se requiere una determinación *a priori* de la “variedad” y el “orden” de las partes, a partir de un “principio con apego a un fin”, es decir, se requiere de un “esquema”.

Un *esquema arquitectónico* será entonces aquel que parte de una idea y de acuerdo con “el fin primordial de la razón”; por el contrario, un *esquema técnico* será aquel que se determine empíricamente, cuya estructura obedece a intenciones

¹⁷² Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, op. cit., p. 647.

accidentales. Kant afirma en este sentido que “lo que llamamos ciencia no puede originarse técnicamente, en virtud de la similitud de lo diverso o del uso accidental de conocimientos concretos destinados a cualesquiera fines externos, sino arquitectónicamente, en virtud del parentesco y como resultado de un único fin supremo e interno; es éste el que hace posible el todo”.¹⁷³

Al hablar de este planteamiento kantiano, Derrida afirma que aquel filósofo pretendió delimitar dos finalidades opuestas. Por una parte aquellas finalidades “esenciales y nobles de la razón” que, partiendo de una unidad arquitectónica y racional, desembocan en la formación de una “ciencia fundamental”.¹⁷⁴ Por la otra aquellas finalidades supeditadas a accidentes, es decir a determinaciones no previsibles, que parten de la unidad meramente empírica, y por lo tanto técnica del conocimiento, que dan lugar a un conocimiento igualmente técnico. Tal finalidad técnica refiere un “saber-hacer” con base en una estructura contingente: “Siempre se pueden construir instituciones según esquemas técnicos, con una preocupación de rentabilidad empírica, sin idea y sin arquitectónica racional”.¹⁷⁵ Por el contrario, la universidad se erige como institución del principio de razón, “de la búsqueda de las «raíces», de los «principios» y de las «causas»”¹⁷⁶ precisamente a partir de un esquema arquitectónico, sin el cual “universidad” es una idea impensable.

Dicha preocupación de rentabilidad de los esquemas técnicos, es aquella a la que se refirió el filósofo argelino en la década de los 80, al reflexionar en torno al punto nodal que organiza la discusión y el debate en torno a la investigación en la política de la enseñanza, en la universidad moderna.¹⁷⁷

Lo que Derrida pretende es enfocar nuestra atención hacia la forma en que criterios ajenos al conocimiento evalúan la forma o el contenido de tal o cual investigación, el contexto y los motivos de tal o cual discurso, influyéndolo de manera determinante. El debate se enfoca en si la universidad es una institución adecuada para determinados *fines* o si no lo es, por ejemplo, en el papel que ésta debe jugar en la

¹⁷³ *Ibid.*, p. 648.

¹⁷⁴ Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op. cit., p. 128.

¹⁷⁵ Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 104.

¹⁷⁶ Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op. cit., p. 123.

¹⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 128.

investigación. Dicho debate se presenta en términos semejantes en cualquier país industrializado, pero, incluso en aquellos países no industrializados, tal problemática se organiza a partir de la asociación que guarda con las mismas determinaciones de aquellos.

Derrida habla de una situación generalizada en que actualmente se encuentra el debate en torno a la investigación académica:

Este debate se presenta en unos términos a menudo análogos – no digo idénticos – en todos los países fuertemente industrializados, cualquiera que sea su régimen político, cualquiera que sea incluso el papel tradicional del Estado en dicho campo (y ya saben ustedes lo grandes que son las diferencias al respecto entre las propias democracias occidentales) En los países denominados en «vías de desarrollo», el problema se plantea según unos modelos ciertamente diferentes pero, en cualquier caso, indisociables de los anteriores.¹⁷⁸

En otro momento puntualiza lo referente a la relación entre dicho debate sobre la investigación y la relación que este guarda con el modelo kantiano de institución universitaria que propone *El conflicto de las facultades*:

La *representación* de este modelo en Occidente es en todas partes idéntico, pero su relación con el poder y con la investigación en academias e institutos es muy diferente según los Estados, los regímenes, las tradiciones nacionales, etc... Estas diferencias se hacen visibles en las intervenciones del Estado y de los capitales públicos o privados, y no pueden dejar de influir en la práctica y el estilo de los investigadores. Algunos objetos y tipos de investigación escapan a la Universidad, e incluso, en algunos países del Este, la Universidad está totalmente destinada a una actividad de enseñanza reproductiva, totalmente privada del derecho a la investigación, reservado éste a Academias en las cuales no se enseña. A menudo, esto sucede por razones de rentabilidad tecno-políticas evaluadas por el Estado o por poderes capitalistas nacionales e internacionales, estatales o trans-estatales (...)¹⁷⁹

En México la misma problemática determina la política educativa y de investigación, como lo señaló Adolfo Gilly en un artículo publicado en el año 1999.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 127.

¹⁷⁹ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, op. cit. p. 35.

En la organización de la educación, el objetivo es explícito: llegar a sustituir a un sistema educativo que considera a la educación como un bien público, un derecho ciudadano y una responsabilidad social del Estado, por un *market-driven education system* (un sistema de educación dirigido por el mercado). Este objetivo se complementa con una disociación de la educación y la investigación, en la cual la investigación deja de responder a las necesidades del conocimiento como recurso humano y bien de la comunidad nacional, para convertirse, también, en un *market-driven research system* (un sistema de investigación dirigido por el mercado) ajustado a las necesidades locales de la gran empresa cuyos principales centros de investigación están en otra parte.¹⁸⁰

El ejemplo francés ofrece a este respecto la mejor perspectiva de análisis respecto de esta problemática, en torno al concepto de *finalización* de la investigación. Lo que se llama la finalización de la investigación se determina a partir de un criterio de aplicación rentable: *finalizar* significa organizar la investigación, enfocarla a su empleo: “Se dice investigación «finalizada» allí donde no hace mucho tiempo se hablaba de «aplicación»”.¹⁸¹ Finalizar equivale a destinar la investigación a “cualesquiera fines externos”, diría Kant. La finalización de la investigación – lo recuerda Derrida – no se reduce a aquello que podríamos llamar las “consecuencias secundarias” de la investigación pura, por el contrario, nos encontramos frente a la programación autoritaria, frente al cálculo racional de la investigación: “La finalización de la investigación no tiene límite, todo opera dentro de ella «con vistas» a adquirir una seguridad técnica e instrumental”.¹⁸² A grandes rasgos la investigación finalizada es identificada en el discurso derrideano con lo tecnológico.

Se trata de la finalización como mecanismo complementario de la *nueva censura*, que prescinde de la centralización de Estado por la que se definía la misma en tiempos de Kant. El debate en torno a la evaluación que representa la investigación finalizada, aún siendo un debate en el campo de la política de la enseñanza, “no se reduce siempre, a veces en modo alguno, a una problemática política centrada en el Estado sino en unos

¹⁸⁰ Adolfo Gilly, “UNAM: educación y mercado”, diario “La Jornada”, Martes 11 de Mayo, 1999.

¹⁸¹ Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op. cit., p. 127.

¹⁸² *Ibid.*, p. 129.

complejos militares-industriales interestatales o en unas redes técnico-económicas, o incluso técnico-militares internacionales de tipo aparentemente inter- o trans-estatal”.¹⁸³

A esta modalidad de la investigación *finalizada* se opone una investigación *fundamental*. La investigación fundamental se caracteriza por su carácter desinteresado, por no determinarse con base en ningún criterio de rentabilidad, utilidad o aplicación. La investigación fundamental constituye de esta forma la auténtica respuesta al principio de razón a partir del cual la universidad moderna se instituye: “La única preocupación de esta investigación fundamental sería el conocimiento, la verdad, el ejercicio desinteresado de la razón...”.¹⁸⁴ Reflexión de la razón pura sobre cuestiones que en principio se definen como ajenas a la programación autoritaria de la finalización. Si la investigación finalizada se identifica con lo tecnológico, la investigación fundamental será primordialmente lo teórico, lo racional puro; aquello que Kant llamó lo metafísico por excelencia: la matemática pura y la metafísica (como parte del conocimiento racional puro). “Lo que se llama hoy, especialmente en Francia, la *finalisation* de la investigación da lugar a la construcción de instituciones reguladas en función de las aplicaciones rentables y, por tanto, diría Kant, en función de esquemas técnicos y no arquitectónicos”.¹⁸⁵

Llegando a este punto Derrida se apresuraría a preguntar ¿es acaso posible hacer hoy en día una distinción, pertinente en todo momento, entre sabios y técnicos, por lo tanto entre teoría pura y técnica, entre saber y poder?, ¿es acaso separable aquella dualidad entre metafísica y técnica cuando la misma universidad surge en esta conjunción?, ¿es posible mantener más allá de cualquier límite esta distinción entre arquitectónica y técnica, que se equipara en buena medida con aquella entre fundamental y finalizada?

Si Kant pretendió clasificar las partes y los miembros de la universidad a partir de una arquitectónica, si pretendió separar la Facultad llamada inferior de las Facultades superiores y a su vez a los “sabios” de los “técnicos de la ciencia” formados en estas

¹⁸³ *Ibid.*, p. 127.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ Derrida, Jacques, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 105.

últimas,¹⁸⁶ Derrida dirá que dicha separación con sus márgenes rigurosos es imposible en nuestros días “por razones que conciernen a la estructura del saber”.¹⁸⁷ Dichas fronteras se desdibujan fácilmente; los límites entre lo que Kant intentó reservar al interior y aquello que intentó situar en el exterior de la universidad se pierden en la interacción cotidiana de dichas esferas. El argumento es simple: Kant acecha cualquier forma de parasitismo, cualquier intento de apropiación del papel que la universidad desempeña frente a la verdad, sin embargo, la posibilidad de este parasitismo, su origen, se encuentra en el momento en que hay lenguaje, es decir, publicidad; de tal forma cualquier intento de limitar tal parasitismo es desconocer o pretender desconocer la estructura misma del lenguaje.

Una parcela del saber que se encuentre negada a la formación y evaluación en la universidad, – nos dice Derrida – una “sociedad científica” que pretenda producir conocimiento dejando al margen a la institución universitaria, son evidencias suficientes para hacer temblar la arquitectónica que fundamenta el intento kantiano de determinar la estructura y los límites del sistema de la institución universitaria:

Estos problemas no se pueden aislar o circunscribir desde el momento en que conciernen a la política de la investigación científica, es decir a todas las estrategias socio-técnicas (médicas, militares u otras, habiéndose convertido estas categorías en caducas), a la información intra o inter-estatal, etc. Actualmente hay un campo abierto para el análisis de este exterior que Kant llama «académico» de la Universidad, actualmente la Universidad es quien se ha convertido en

¹⁸⁶ La división entre las Facultades es en cierto sentido arbitraria, sin embargo aquellas llamadas superiores tienen la característica de ejercer una influencia considerable sobre el pueblo, a diferencia de la inferior que posee un discurso estrictamente intrauniversitario, de este modo se estructura tal división: “entre las Facultades superiores sólo se cuentan aquellas a cuyo respecto el gobierno mismo tiene un interés en saber si sus enseñanzas son de tal o cual naturaleza, o si deben ser expuestas públicamente: en cambio aquella que sólo está para velar por el interés de la ciencia se llama inferior, porque tiene libertad para disponer a su agrado de sus proposiciones.” (Immanuel Kant, “División general de las Facultades”, *El conflicto de las Facultades*, op. cit., pp. 21-22.). Por otra parte Kant caracteriza a los sabios o “eruditos corporativos”, depositarios de las disciplinas que constituyen la institución llamada universidad. De ellos se distinguen los “eruditos independientes” que constituyen las llamadas “academias” o “sociedades científicas”. Un tercer grupo está integrado por los “letrados”, instrumentos gubernamentales que, si bien han sido formados en la universidad, su conocimiento no debe ser estrictamente teórico sino basta que posean un grado de formación en el saber-hacer que proporciona el conocimiento técnico para desempeñar un cargo público, de ahí que Kant los llame “hombres de negocios” y los enumere como eclesiásticos, magistrados o médicos, evidentemente formados en las Facultades superiores, lo cual no significa que estas Facultades formen solo personal técnico, sino excluye a la Facultad inferior de dicha práctica. (Immanuel Kant, “El conflicto de la Facultad de filosofía con la Facultad de teología”, *El conflicto de las Facultades*, op. cit., p. 19).

¹⁸⁷ Cfr. Jacques Derrida, “Kant: El conflicto...”, op. cit., p. 37.

este margen; al menos ciertos departamentos de la Universidad se hallan reducidos a esta condición.¹⁸⁸

A partir de la interpretación heideggeriana del *Principio de razón* Derrida esboza una crítica al binomio técnico/arquitectónico. Si la investigación fundamental es el ejercicio desinteresado de la razón pura, y si dicho ejercicio parte de un esquema arquitectónico del saber, cuando Heidegger ubica al *Principio de razón* en la misma esfera que la técnica moderna se comprende que lo *fundamental* del conocimiento no se escapa de la posibilidad de la finalización.¹⁸⁹ He ahí una característica fundamental de este concepto: un saber, una investigación fundamental, de cuestiones abstractas, aparentemente ajenas al poder, aparentemente sustraídas a lo que Derrida llama poderes de apropiación, un saber de tal naturaleza puede tener una aplicación rentable en circunstancias específicas, puede ser “*finalizable* de forma más o menos diferida”.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto...” p. 35.

¹⁸⁹ Derrida lo apunta de manera sintética; si el *Principio de razón* se ubica en la misma región que la técnica moderna es porque el predominio de este Principio supone la concepción del ente como un *objeto* que es aprehendido en la forma de la *representación*, por un *sujeto* que a su vez se concibe como un *ego* cuya característica fundamental es la certeza de sí mismo. Este *ego* dota de sentido al objeto que se encuentra ante él, de modo que asegura para sí una relación de *dominio técnico*. La certeza de sí mismo se manifiesta en el re- de la forma en que el objeto es aprehendido, de la forma de la representación, que expresa el “movimiento que rinde razón de una cosa cuya presencia es *hallada (rencontrée)* al hacerla presente (*en la rendant présente*), al llevarla al sujeto de la representación, al yo cognoscente”. Dicha relación es más que una relación epistemológica y ha de ser mantenida a toda costa: “una caricatura del hombre de la representación, en sentido heideggeriano, le atribuiría fácilmente unos ojos duros, permanentemente abiertos a una naturaleza que hay que dominar y, si es preciso, violar, manteniéndola ante sí cayendo sobre ella como un ave de presa” (Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op. cit. pp.125-126). Merleau Ponty toca el mismo punto desde una perspectiva crítica radical afirmando: “Es a este precio que existen para nosotros cosas y “otros”, no por una ilusión, sino por un acto violento que es la mismísima percepción” (Merleau Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1977. pp. 372-373). Es evidente que este sujeto cierto de sí se expresa en la proposición *pienso, luego existo* cartesiana, y que el mismo principio referido aquí se materializa en su enunciación a finales del siglo XVII, permitiendo el surgimiento de la ciencia moderna, sin embargo Derrida se empeña en subrayar que la importancia que da Heidegger al hecho de que responder al *Principio de razón* equivale a responder al planteamiento central de la metafísica aristotélica, a aquellas exigencias de “la filosofía primera”. Ello sugiere una permanencia latente de la misma forma de la representación desde los albores de la filosofía. Por otra parte Derrida recuerda el apunte de Heidegger al respecto de la procedencia de aquel principio, pues “el Principio de razón no dice nada de la razón en sí misma”, lo cual muestra al mismo tiempo la “imposibilidad para el principio de fundamento de fundarse a sí mismo” (Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op. cit. p. 124). La pregunta que se implica en este razonamiento – que Derrida sugiere evocando un diálogo entre Heidegger y Pierce – es la de si es posible demandar razón por la razón en sí misma. La idea de la universidad se funda de esta forma sobre el mismo vacío en el cual queda suspendido tal principio sin fundamento, y esto, paradójicamente, lejos de mermar el desarrollo de aquella, hace posible la institución y el desarrollo de lo que hoy conocemos como universidad moderna.

¹⁹⁰ Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op. cit., p. 127.

En nuestros días – nos recuerda Derrida – el saber fundamental es aprovechado más que nunca por las finalidades militares, cuya esencia se fundamenta en una racionalidad técnico-instrumental, y es este uno de los campos donde más evidentemente vemos desmoronarse la frontera entre ambas modalidades del saber. Según Derrida la esencia de lo militar no es definible, los límites de su tecnología, así como el espectro de acción de sus programas son, más que nunca, ambiguos.

Lo que claramente no es más definible es la esencia del saber fundamental que se define como “ejercicio desinteresado de la razón, bajo la sola autoridad del principio de razón”.¹⁹¹ En términos rigurosos, a partir de la crítica heideggeriana a este principio podemos afirmar que dicha definición no tiene pertinencia si se fundamenta en él. La simple posibilidad de que tal forma del saber así caracterizada contenga en sí la posibilidad de ser apropiado por finalidades de rentabilidad hace dudar de dicha caracterización. No debería entonces parecer extraño que dicho conocimiento fundamental pueda fácilmente ser puesto al servicio de finalidades que parecen contradecir su definición. No se trata de negar la posibilidad de un pensamiento y un saber más allá del *Principio de razón*; se trata de cuestionar el código existente para tematizar dicha cuestión y los criterios sobre los que se apoya tal código, como lo plantea Derrida. Se trata por lo tanto de la forma en que se asuma el responder al Principio de razón.¹⁹²

La finalización de la investigación es tan flexible como diversas son las exigencias de las fuerzas que la dirigen: “En las sociedades de tecnología avanzada, este [el poder militar] programa, impulsa, ordena, financia, directamente o no, por vía estatal o no, las investigaciones punteras en apariencia menos finalizadas”. Si esta forma de investigación es en apariencia menos finalizada; en lo concreto es tan *finalizable* como cualquier conocimiento técnico-militar destinado previamente al desarrollo de tal esfera. “Si posee los medios necesarios, un presupuesto militar puede invertir, con vistas a

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Derrida apenas sugiere esta problemática explicando que todo se mueve en torno a una interpretación de dicho principio, se relaciona con una cuestión de acentuación: *nada es sin razón* todo se juega en poner mayor énfasis en el *nada* y el *sin*, o el *es* y el *razón*. Este simple desplazamiento de acento implica una actitud distinta. Una interpretación específica se relaciona directamente con el “valor informativo e instrumental del lenguaje”. (Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op. cit. pp. 124, 131).

beneficios diferidos, en lo que sea, en la teoría científica llamada fundamental, en las humanidades, en la teoría literaria y en la filosofía”.¹⁹³

Estas disciplinas – que, como Derrida recuerda, Kant pretendía que conservaran una autonomía frente a todo riesgo de apropiación en su búsqueda de la verdad – hoy en día pueden ser tomadas como rehenes de todo tipo de intereses económicos; en este proceso la universidad es secuestrada o marginada. Secuestrada cuando se la obliga y controla, directa o indirectamente, por cualquier medio, a servir a aquellos intereses; marginada cuando se le niega el acceso a aquellas regiones del conocimiento reservadas a instituciones creadas para tal propósito.

La conjunción de dos modos del saber aparentemente opuestos, fundamental/finalizado, es posible a partir de la operatividad del concepto de información o informatización, concepto que, de acuerdo con Derrida, Heidegger sitúa bajo la dependencia del *Principio de Razón*: “La información es el almacenamiento, el archivamiento y la comunicación más económica, más rápida y más clara (unívoca, *eindeutig*) de las noticias”. Entre las múltiples acepciones que se relacionan con el concepto de razón se encuentra la de cuenta o cálculo,¹⁹⁴ así, la información es definida por Heidegger como un “principio de calculabilidad integral”.¹⁹⁵

¹⁹³ Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op. cit., p. 129. Un ejemplo muy reciente de la aplicación del conocimiento nos lo proporciona un artículo publicado en 2003, donde Edward W. Said, a propósito de lo que llama la “ocupación imperial ilegal de Irak a manos de Gran Bretaña y Estados Unidos”, señala que la destrucción de museos y bibliotecas tiene detrás la pretensión de reescribir la historia de los pueblos y reconfigurar el mapa en Medio Oriente “como si las sociedades antiguas y una mirada de pueblos pudieran sacudirse como almendras en un frasco”. Según Said, el motivo verdadero de dicha reconfiguración de la historia y la geografía política son “la dominación del mundo, el control de la seguridad y los escasos recursos”. Supongo que un trabajo semejante corre a cargo de aquellos que conocemos como humanistas. Lo relevante aquí será el que tal intención sea disfrazada “adosada y pensada por orientalistas que traicionaron su deber como académicos”, “expertos en el mundo árabe que ayudaron a los *halcones* estadounidenses a idear fenómenos ridículos como el de la mente árabe o la decadencia de siglos del mundo islámico” que solo el poder estadounidense podría revertir. “Así que del mismo directorio de académicos profesionales pagados por los conquistadores holandeses en Malasia e Indonesia, por los ejércitos británicos en India, Mesopotamia, Egipto y África Occidental, por los ejércitos franceses en Indochina y África del norte surgieron los asesores estadounidenses del Pentágono y la Casa Blanca [...] Toda esa gente se unió para el caso de Irak como un ejército entero de contratistas privados y emprendedores voraces a quienes se confiará todo, desde escribir libros de texto hasta la Constitución que remodele la vida política de Irak y su industria petrolera” (Edward W. Said, “Prefacio a *Orientalismo*”, diario “La Jornada”, sección El Mundo, Sábado 16 de Agosto 2003).

¹⁹⁴ “Puesto que hablamos de razón y de censura, podríamos fácilmente hacer aparecer la cadena que une *ratio* con cuenta, cálculo, censura: *censere* quiere decir reputar, contar, computar”. (Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit. p. 5).

¹⁹⁵ Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op. cit. p. 131.

Todo este almacenamiento, archivamiento y comunicación se determina a partir de un lenguaje cuyo cálculo es técnicamente manipulable. La información, en este sentido, va más allá de informar, o mejor aún, informa en el sentido de in-formar; da forma. La información opera dando forma a un discurso, conduciéndolo, utilizándolo para los fines convenientes; filtra los contenidos y presenta el discurso modificado, adecúa toda clase de contenidos organizándolos de acuerdo a finalidades específicas. La información se muestra entonces como una herramienta lingüística instrumental.¹⁹⁶

La información adecua, pero ¿por qué es necesario adecuar los contenidos del pensamiento universitario al exterior de la institución universitaria? Justamente porque existe una inadecuación entre la universidad y lo que es denominado “el afuera político-económico de su espacio público”.¹⁹⁷

II. 4. Crisis externa de la universidad: inadecuación con el exterior

La incondicionalidad de la universidad es entendida por Derrida en dos sentidos. El primero de ellos será incondicionalidad como derecho absoluto a cuestionar y a decirlo todo públicamente. La universidad constituye en este sentido el lugar donde la referencia a la verdad será fundamental, por lo que absolutamente nada está exento de tal ejercicio de cuestionamiento. El segundo sentido de incondicionalidad universitaria será el de “sin defensa”. La universidad es una institución fundada en el deber de decirlo todo, su fundamento es la verdad, por encima de cualquier poder o cualquier principio de poder. Si carece de poder, la universidad se encuentra expuesta a toda clase de fuerzas externas que pretendan secuestrarla y apropiarse de ella, tomarla o venderla.

¹⁹⁶ Sigamos con el ejemplo de la invasión a Irak para ilustrar este hecho. Edward W. Said dice: “Hoy las librerías de Estados Unidos están llenas de peroratas mal confeccionadas con títulos gritones como el horror y el terror islamita, el Islam al desnudo, la amenaza árabe, el riesgo musulmán, todos escritos por polemistas políticos que hacen gala de un conocimiento que les fue impartido a ellos y a otros por expertos que supuestamente han penetrado en el corazón de estos extraños pueblos orientales. Los acompañantes de esta prédica guerrerista son CNN y Fox, mas la mirada de locutores y anfitriones de programas de radio, evangélicos y de extrema derecha, innumerables tabloides e inclusive revistas clasemedieras, todos ellos lanzados a reciclar las mismas ficciones no verificables y las vastas generalizaciones que acicatean a América contra el demonio extranjero”, (Edward W. Said, “Prefacio a *Orientalismo*”, op. cit.).

¹⁹⁷ Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, op. cit. p. 12.

Derrida plantea una relación de riesgo entre el interior y el exterior de la universidad, entre lo propiamente intrauniversitario y el “afuera político económico de su espacio público”. Esta relación tiene la peculiar característica de negar un sentido de aquella incondicionalidad cuando se afirma el otro: “Esta universidad sin condición no existe, *de hecho*, como demasiado bien sabemos”.¹⁹⁸ Pero no existe en el primero de los sentidos, pues la universidad como espacio autónomo de crítica es negada por la condición verdadera de su existencia; el saber, el conocimiento, la ciencia y con ellos la universidad, hoy en día no se conciben más como recursos humanos que se desarrollen en todo sentido en función de la verdad con criterios propios, son instancias fácilmente puestas al servicio de toda clase de finalidades, de intereses y poderes económico-políticos completamente desvinculados al mundo académico y regulados por el mercado.

Hay, por supuesto, pensamiento y producción intelectual independiente, pero aquella incondicionalidad como *derecho* está simplemente negada. Tal forma de pensamiento independiente se encuentra marginado, reducido; censurado.

En “Función de la filosofía y concepto de universidad”, Víctor Gomez Pin plantea que, entendida de éste modo, esta “tormenta”, esta crisis universitaria puede ser concebida como inadecuación respecto a su exterior, como “inadecuación al circuito global de la economía”.¹⁹⁹ La universidad mantiene un criterio de formación de profesionales que no se resigna del todo a ser dominado por las leyes del mercado, de modo que puede formar profesionales de tal o cual disciplina no rentable a corto plazo. Puede producir conocimiento que no es útil, no rentable, pensadores independientes, pensamiento alternativo diríamos, mientras el mercado exige lo contrario.

Derrida plantea muy brevemente esta problemática en torno a la cuestión de la profesionalización universitaria. Dos preguntas marcan el punto de partida: “1) ¿tiene la Universidad como misión esencial producir competencias profesionales, que pueden ser a veces extra-universitarias?; 2) ¿debe la Universidad asegurar en sí misma, y en qué

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Víctor Gomez Pin, “Función de la filosofía y concepto de Universidad”, Prólogo a *La filosofía como institución*, op. cit., p. 15.

condiciones, la reproducción de la competencia profesional formando profesores para la pedagogía y para la investigación, en el respeto de un código determinado?”²⁰⁰

Dos sentidos de lo que significa la formación de competencias profesionales se implican en estas preguntas. El primero de ellos marca como tarea sustantiva de la universidad la formación profesional, precisamente aquella tarea que más la compromete con su exterior. La segunda pretende rescatar la “memoria y la tradición de la Universidad, el imperativo de la competencia y del rigor profesionales”.²⁰¹ En cuanto a la respuesta afirmativa a aquellas preguntas el autor tiene sus reservas, pues dice que es precisamente la competencia profesional la que ordena la estructura universitaria en torno a la oferta-demanda de trabajo: la formación de competencias profesionales, pero no constituye la misión que determina la esencia de la institución universitaria, es lo que la vincula con ese afuera político-económico que es su exterior.

Idealmente la universidad moderna se define como autónoma. Sin embargo, “si se trata de crear títulos públicos competentes”, legitimar conocimientos o si se trata de la formación en general de un profesional, si se trata de que dicha autonomía se refleje públicamente en los hechos, entonces la universidad no es más autónoma, es autorizada por el Estado y con un criterio de operatividad, de utilidad con respecto al exterior económico, más allá de cualquier criterio de “competencia científica”. En esta situación nuestra universidad deja de ser un ente autónomo para convertirse en simple representante, mediación institucional por la cual el Estado legitima el saber y crea competencias profesionales.²⁰² La autonomía pasa a ser un título meramente ornamental que otorga cierto status de independencia en las insignias de la universidad moderna.

Evocando a Kant, Nietzsche y Heidegger, Derrida afirma que la formación de competencias profesionales no constituye la esencia de la institución. Estos tres pensadores no siguieron el mismo camino, pero se encuentran en esa conjunción que trata

²⁰⁰ Jacques Derrida, “Las pupilas de la Universidad...” op. cit., p. 135.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 134.

²⁰² “La autonomía de la evaluación científica puede ser absoluta e incondicionada, pero los efectos políticos de su legitimación (suponiendo que quepa hacer tal diferencia) no dejan de hallarse controlados, medidos y vigilados por un poder exterior a la universidad. Respecto a este poder, la autonomía universitaria está en situación de heteronomía, es una autonomía otorgada, limitada, es una representación de autonomía, en el doble sentido de representación por delegación y representación por espectáculo. Así pues, la universidad en su conjunto es responsable ante una instancia no-universitaria.” (Jacques Derrida, “Kant: El conflicto...”, op. cit., p. 24).

de la relación entre universidad y su exterior, afirmando de diversas maneras que la universidad debe por esencia permanecer más allá de las finalidades rentables, útiles y profesionales.

II. 5. Universidad y filosofía: El derecho a decirlo todo públicamente

De acuerdo con Derrida, en *El conflicto de las Facultades* Kant propone un concepto puro de universidad a partir de la delimitación de una frontera en el lenguaje, una línea irrebasable entre, por un lado la responsabilidad universitaria vinculada a la verdad y por otro la responsabilidad universitaria vinculada a la acción. Con tal delimitación Kant pretendería garantizar a la universidad el derecho a ejercer la responsabilidad de vigilante de la verdad, asegurar un poder discursivo y meramente teórico de decisión entre lo verdadero y lo falso, con base en una estructura *constatativa* del discurso, un lenguaje teórico cuya referencia única será la verdad.

La división en dos tipos diferentes de Facultades propuesta por Kant obedece a la naturaleza de la relación que cada una guarda con el poder gubernamental. En el caso de las Facultades superiores el gobierno sanciona directamente las enseñanzas impartidas en ellas, aprobando unas, desaprobando otras, “sin tener en cuenta la verdad”.²⁰³ En el caso de la Facultad inferior el gobierno cede todo aquello que se refiere a sus doctrinas y enseñanzas al criterio de los especialistas.

Las Facultades superiores deben acoplarse a la censura del poder estatal, mientras que la Facultad inferior debe gozar de una libertad absoluta para el desarrollo y la manifestación de la verdad, “pues la razón es libre por su naturaleza y no acepta órdenes que le impongan tomar por cierta tal o cual cosa”.²⁰⁴ La Facultad inferior debe por tanto quedar protegida ante cualquier poder exterior, con fundamento en la libertad de la razón ejerciendo plenamente esta libertad para pensar, decir y decidir con referencia a la verdad, públicamente, pero no fuera, sino tan solo al interior de la misma universidad.

A partir de tal intento de resguardo, según Derrida, Kant pretendió “transformar en lenguaje reservado, intrauniversitario y casi privado, el discurso con valor

²⁰³ Kant, *El conflicto de las Facultades*, op. cit., p. 47.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 23.

precisamente universal”²⁰⁵ el de aquella instancia más libre y responsable frente a la verdad que existe en la universidad: el de la Filosofía.

La Facultad inferior posee una libertad de juicio incondicional en lo concerniente a la verdad, y, de acuerdo con Derrida, dicha incondicionalidad es para Kant la “condición de la autonomía universitaria”.²⁰⁶ La filosofía constituye en este sentido la esencia de la universidad.

Al proponer un concepto como tal, es decir, un concepto puro de universidad, Kant excluye del lenguaje universitario una estructura *operativa*, se le niega por tanto a la institución universitaria el libre ejercicio de una responsabilidad frente a la acción. *Operatividad* y *constatividad* son dos estructuras opuestas del lenguaje y reproducen en cierto sentido aquella distinción entre responsabilidad en cuanto a la acción y responsabilidad en cuanto a la verdad.

El término de *operatividad* es sinónimo de *performatividad*.²⁰⁷ Un acto *performativo* del lenguaje es aquel que, al ser enunciado, va más allá de la mera descripción y compromete con aquello de lo que habla. Un discurso o un acto de lenguaje *performativo* transforma la situación, produce el acontecimiento del que habla. Por el contrario, un acto de lenguaje *constatativo* se limita a constatar descriptivamente aquello de lo que habla, es un acto del lenguaje que se podría definir como acto meramente teórico, por más que esto parezca una contradicción expresa.

Por otra parte, Derrida afirma enérgicamente que al ser la institución del principio de razón, al comprometerse con las exigencias de la filosofía primera, con las exigencias de la búsqueda de los principios y las causas, la universidad está por definición comprometida con la verdad; “hace profesión de la verdad”,²⁰⁸ se compromete

²⁰⁵ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto...”, op. cit., p. 40.

²⁰⁶ Immanuel Kant, *El conflicto de las Facultades*, op. cit., p. 49.

²⁰⁷ Ambos conceptos se basan en la distinción de John Langshaw Austin entre actos de lenguaje (speech acts) *constatativos* y actos del lenguaje *performativos* (J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 2004). La traducción castellana de esta obra ofrece el término de realizativos, sin embargo he preferido usar indistintamente tanto operativos u operatividad, como performativos o performatividad, pues en las traducciones de los textos de Derrida así es como aparece este término, definiendo lo mismo. Por otra parte Derrida nos dice al respecto de esta dimensión performativo del lenguaje que, debido a que no se ha dicho algo definitivo, todo debate al respecto tiene implicaciones políticas “en cuanto al poder o a la impotencia de la palabra docente o del discurso científico en general”. (Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, op. cit., p. 48).

²⁰⁸ Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, op. cit., p. 10.

públicamente a consagrarse a la verdad. Pero, si la esencia de la universidad se define de esta forma, si se define como “profesión de la verdad”, entonces una estructura meramente *constatativa* del lenguaje universitario no es suficiente para responder a lo que estrictamente significa profesar.

Etimológicamente profesar quiere decir hablar. Una definición más rica dirá que es un acto de compromiso que implica una responsabilidad frente al discurso que es enunciado, significa en sentido estricto “declarar abiertamente, declarar públicamente”.²⁰⁹ Es un acto que compromete en un sentido religioso. Hacer profesión por su parte refiere una declaración frente a otro, significa, por tanto, hacer un compromiso público apelando a la fe de aquel que es interpelado. Hacer profesión es sinónimo de compromiso, ir más allá del discurso descriptivo que constata *lo que es*, asumir una responsabilidad; profesar prometiendo.

Ser profesor significa entonces producir y transmitir conocimiento y saber en el ejercicio pleno de un compromiso y una responsabilidad que van más allá del mero acto de producir y enseñar conocimiento y saber. Tanto el profesar como el hacer profesión obedecen a la estructura de un acto de lenguaje *performativo*: “Profesar consiste siempre en un acto de habla performativo, incluso si el saber, el objeto, el contenido de lo que se profesa, de lo que se enseña o practica sigue siendo, por su parte, de orden teórico o constatativo.”²¹⁰ En el momento en que la universidad hace “profesión de la verdad” el lenguaje teórico-constatativo es desbordado. La universidad se compromete con la verdad, hace una promesa. El verdadero valor de hacer profesión se encuentra justamente en ese prometer-comprometerse asumiendo una responsabilidad.

Este desbordamiento que exige el hacer profesión de la verdad en la universidad debería traducirse en la realización concreta de una universidad sin condición, de acuerdo a su esencia profesada. Desbordar las barreras académicas del lenguaje intrauniversitario y del discurso teórico constatativo para ejercer un derecho incondicional de cuestionamiento y proposición sin límites, “hacerlo *afirmativa y performativamente*, es decir, produciendo acontecimientos”.²¹¹ Esto implica una incondicionalidad en las formas

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 32.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

²¹¹ *Ibid.*, p. 13.

y en los contenidos, en el discurso, en la escritura y en el pensamiento, es decir, en la institución en general. Incondicionalidad en la producción de efectos públicos de su autonomía ideal que se manifieste en la producción de obras performativas.

Derrida enfatiza el que “cierto teoreticismo neutro”,²¹² es decir, aquella estructura teórico-constatativa del lenguaje universitario constituye una condición de posibilidad de la incondicionalidad planteada en sentido positivo, pues a pesar de que niega el derecho a las humanidades de producir obras performativas, permite que estas y la Facultad de filosofía entera se encuentre negada a la influencia de cualquier poder exterior, tanto en la forma en que trata sus doctrinas como en cuanto a las doctrinas mismas. Sin embargo, afirma a continuación que dicho “teoreticismo incondicional”²¹³ debe implicar en todo momento el hacer profesión, el compromiso y la responsabilidad del discurso de carácter performativo. Aunque esto parezca una contradicción, Derrida subraya enfáticamente que la universidad sin condición no existe, que es un acontecimiento que podría tener lugar, un acontecimiento por venir. Igualmente dicho teoreticismo incondicional, así caracterizado, sería la cualidad de unas *nuevas humanidades*.

La limitación del discurso filosófico al lenguaje intrauniversitario es para Derrida insostenible, sin embargo observa que en nuestros días ocurre una mutación de eso que se llama ciberespacio, mutación que expone dicha limitación, la vuelve completamente arcaica. Pues la transformación continua y el crecimiento del espacio virtual, así como el crecimiento del número de seres humanos que tienen acceso a él, permite rebasar las fronteras universitarias y más que eso permite rebasar las fronteras nacionales, ya que dicho ciberespacio es “mundialmente público”.²¹⁴

Derrida reivindica de esta manera el intento kantiano de resguardo de la filosofía y las humanidades, por constituir el resguardo mismo de esa parte de la universidad que se compromete y responsabiliza tanto libre como abiertamente con la verdad. Lo reivindica pero deconstructivamente: por una parte acoge la idea de una inmunidad académica de ese espacio dentro de la universidad, una inmunidad que aleja a la filosofía de cualquier posibilidad de apropiación frente a los poderes externos que acosan a la

²¹² *Ibid.*, p. 40.

²¹³ *Ibid.*, p. 41.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

institución universitaria. Por otra parte rompe con el concepto puro de universidad y con ello rompe con ese teoreticismo extremo que el planteamiento kantiano privilegia, al tiempo que desdeña el intento de transformar el lenguaje universitario – y más específicamente el lenguaje filosófico – en un lenguaje privado.

Derrida nos dice que el estatus, el devenir e incluso el valor de la verdad en relación con la cuestión del hombre y las humanidades no presentan límites claros y delimitados, sin embargo, estos conceptos conforman “los estatutos y la profesión de fe de toda universidad”.²¹⁵ El espacio legítimo de discusión, de trabajo y reelaboración de tales conceptos encuentra en la universidad un lugar privilegiado, dicho lugar lo constituyen las humanidades. Se entiende de esta forma que el principio de incondicionalidad tiene su espacio de origen en las humanidades, es ahí mismo donde se manifiesta, se guarda, se discute y transforma, también reelaborándose.

La filosofía constituye la esencia de la universidad, ya que en ella es donde se ejerce la responsabilidad de albacea de la verdad. Dentro de la universidad las humanidades conforman ese espacio privilegiado de pensamiento deconstructivo. Derrida afirma que a su vez la filosofía se distingue de cualquier otra disciplina, ya que se caracteriza por su pretensión de “pensar, elaborar, criticar la axiomática de las “humanidades”, singularmente el problema de su humanismo o de su presunto universalismo”.²¹⁶ La filosofía es por ello el espacio último de referencia de una incondicionalidad teórica de tipo deconstructivo que a su vez implique ese compromiso de responsabilidad del tipo de los actos de habla performativos.

Derrida recuerda que la posibilidad y necesidad del concepto de censura surge, según Kant, a partir de la posibilidad del mal en el hombre. Otra mirada le hace darse cuenta de que la verdad, la posibilidad, el fundamento de la censura, así como la posibilidad del mal en el hombre son materia propia de la Facultad de filosofía, la única para la cual es posible acceder racionalmente a tal clase de cuestiones, la única que no debe tomar como norma verdadera alguna doctrina juzgada como tal por un poder ajeno, pues posee una capacidad de juicio autónomo. Las Facultades superiores representan al

²¹⁵ *Ibid.*, p. 13.

²¹⁶ Jacques Derrida, “El derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolítico”, Traducción de Paco Vidarte, *Endóxa*, no. 12, vol. 2, UNED, Madrid, 1999, p. 381.

Estado y consecuentemente al poder, a la censura, sin embargo la verdad de este concepto se encuentra negada para aquellas por el hecho de que deben acoplarse a la sanción del Estado sobre sus doctrinas y sus métodos.

La Facultad inferior, la de filosofía se caracteriza por su autonomía. Al constituir el espacio propio de la razón pura se caracteriza por aquella incondicionalidad que se atribuye en el concepto a la universidad en general. Por ello se dice que tanto por esencia como por contrato no posee ningún poder,²¹⁷ característica que también comparte con la universidad en general.

Kant nos dice que, de acuerdo con un esquema arquitectónico de la razón todo conocimiento puede considerarse subjetivamente como histórico o racional: “*cognitio ex datis* y *cognitio ex principiis*”.²¹⁸ El conocimiento histórico es aquel que ha sido revelado a alguien a partir de datos y desde una instancia externa: ya sea por propia experiencia, ya por un relato o una enseñanza. Se caracteriza por ser entendimiento y retención de hechos y experiencias. Una definición caricaturesca de esta clase de conocimiento por parte del mismo Kant afirma que al ser aprensión es sinónimo de imitación. Por el contrario el conocimiento racional se caracteriza por surgir de la razón propia de quien lo posee a partir de principios, los cuales a su vez permiten el juicio autónomo y la crítica de lo aprendido.

El conocimiento racional se divide a su vez en puro (*a priori*) y empírico. El conocimiento racional puro se clasifica en filosófico y matemático, según se desarrolle a partir de conceptos o a partir de construcción de conceptos. Como el conocimiento matemático procede de los principios esenciales de la razón, aquel que lo aprende se ve obligado a derivarlo de la misma fuente, por lo que en esta clase particular de conocimiento no existe diferencia subjetiva ni objetiva, siempre será conocimiento racional, en el que la razón es empleada con independencia de la experiencia (*a priori*).

A diferencia del conocimiento matemático, el conocimiento filosófico puede ser considerado objetivamente racional puro – que prescinde de la experiencia (*a priori*) – y al mismo tiempo histórico desde el punto de vista subjetivo, pues aquel que lo aprende puede formarse a la luz de una racionalidad ajena, aprendiendo uno o cuantos quiera

²¹⁷ Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 97.

²¹⁸ Immanuel Kant, “La arquitectónica de la razón...” en *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 649.

sistemas filosóficos en la memoria, imitando sin producir. De ello se desprende, dice Kant, el que las matemáticas constituyan la única, entre las ciencias racionales, que pueda ser aprendida, porque en ella la razón es usada en una intuición pura y tal uso no deja margen para el error. Subjetivamente la filosofía no puede más que aprenderse en sentido histórico.

De acuerdo con este esquema, en la arquitectónica kantiana de *El conflicto de las Facultades*, la Facultad de filosofía se encuentra constituida por dos departamentos: el de la ciencia histórica y el de la ciencia racional pura. El primero de ellos comprende historia, geografía, lingüística y humanidades. Por su parte, el segundo departamento comprende la filosofía pura y la matemática pura.

De acuerdo con Kant la filosofía es una ciencia ideal. Objetivamente constituye una simple idea a partir de la cual se determina y regula toda filosofía subjetiva. Constituye un modelo ideal al que se puede acercar sin poseerlo. Hay por lo tanto un *concepto de escuela* y un *concepto cósmico* – mundano diría Derrida – de la filosofía. Se llama concepto cósmico a aquel que tiene como última referencia unos intereses universales, por lo que se comprende que el concepto cósmico de la filosofía implica la relación de todo conocimiento con “los fines esenciales de la razón humana”.²¹⁹ Un concepto de escuela de la filosofía hace referencia a objetivos arbitrarios, por lo tanto este concepto tiene tan solo como referencia la unidad sistemática del saber filosófico y su perfección lógica.

Una ciencia ideal, un modelo, la idea de una ciencia posible, eso es la filosofía. He ahí la razón de que la filosofía no pueda ser aprendida, solo es posible aprender a filosofar. La conclusión derriedeana será que no existe la filosofía, no existe el filósofo como tal; existe el conocimiento filosófico y existe el filosofar como acto, hay el conocimiento filosófico que constituye el verdadero conocimiento autónomo como legislación de la razón pura. Ésta, prescindiendo del contenido, da forma y organiza el conocimiento de acuerdo con el modelo ideal de perfección interna, sistemáticamente organizada del conocimiento. El maestro de la razón pura es la figura que personifica ese modelo ideal, no es un artífice de la razón, es un legislador.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 650.

La universidad constituye en este sentido el escenario en el cual tiene lugar dicho ejercicio. Dentro de la universidad es la Facultad inferior la que acoge esta forma de conocimiento; en esa Facultad inferior la disciplina filosófica será el espacio donde se ejerce tal legislación, la única ciencia competente para tal efecto dentro de la universidad: “La universidad se piensa y se representa desde el lugar privilegiado de lo filosófico: dentro y fuera de las humanidades”.²²⁰

Si la filosofía constituye la esencia de la universidad es porque la filosofía como idea, como ciencia ideal se encuentra detrás de la organización esquemática de esta institución, es la idea que la ordena arquitectónicamente. La arquitectónica como el arte de los sistemas nos enseña que el conocimiento ordenado a partir de una idea da lugar a un esquema arquitectónico, coherente, organizado, no por simple agregación a partir de cualquier finalidad empírica y no determinable, sino con una lógica interna que vincula cada una de sus partes.

El concepto cósmico (o mundano) de la filosofía como relación de todo conocimiento con los fines de la razón humana es el punto de partida desde el cual la universidad se erige como institución de acuerdo a un esquema arquitectónico, no técnico. Es a partir de esta circunstancia que Derrida afirma que la filosofía como enseñanza constituye el fundamento de toda universidad, pues “la universidad, es la filosofía, una universidad siempre es la construcción de una filosofía”.²²¹ Esta idea se encuentra presente de tal manera en el pensamiento del filósofo argelino que se atreve a afirmar que sin departamento de filosofía es imposible hablar de universidad. De ahí se desprende también la afirmación de que la universidad es la institución del principio de razón y que la universidad moderna se creía fundamentada en una relación al infinito,²²² es decir, a partir de este concepto cósmico de filosofía, en relación a las finalidades de la razón, ya que el concepto de universidad es, de hecho, el concepto de la filosofía.²²³

Derrida presta particular atención a la crítica de Schelling a *El conflicto de las Facultades de Kant* al respecto de esta cuestión. El argumento es que, si la universidad es

²²⁰ Jacques Derrida, *Universidad sin Condición*, op. cit., p. 62.

²²¹ Jacques Derrida, “Dónde comienza y como acaba un cuerpo docente”, en *Políticas de la filosofía*, Dominique Grisoni (Comp.), F.C.E., México, 1982, p. 67.

²²² Cfr. Jacques Derrida, “Kant: El conflicto...”, op. cit., p. 29.

²²³ Cfr. *Ibid.*, p. 49.

de hecho la institución de la filosofía, del Principio de razón, ¿por qué ésta debiera encontrarse en un departamento, en una Facultad específica? Si la idea de la legislación del “maestro de la razón pura” se encuentra implícita en toda manifestación de la razón, de la cual la universidad es su institución, ¿cómo es posible que dentro de la universidad misma esta idea de legislación encuentre un lugar específico?, es decir, ¿cómo el todo puede estar en un lugar determinado si de hecho está en todas partes?, esto equivale, para Schelling a afirmar que el todo es a la vez algo particular.²²⁴

Derrida acepta que esta crítica plantea importantes problemas, pues el que la filosofía encuentre un lugar asignado en la Facultad inferior “es conveniente y racional en la medida en que el gobierno debe inspirarse en la razón”.²²⁵ Dentro de este escenario ideal no debiera haber ningún conflicto, sin embargo los hay y ello debido a la estructura misma de la frontera entre las Facultades, a la imposibilidad de trazar límites infranqueables entre ellas. ¿Por qué entonces reivindicar de esta manera un departamento de filosofía y con él la facultad inferior, si la filosofía misma no puede ser enseñada o aprendida?

La filosofía no se aprende, no se aprende más que el acto de filosofar. De acuerdo con Derrida lo que Kant quiere decir es que la razón pura se enseña, aún cuando esta constituye una enseñanza no-enseñanza. Cuando Derrida afirma que la razón pura se enseña no se refiere a la filosofía, ya que esta se encuentra negada para la enseñanza, pero la razón pura exige esta enseñanza, la exige el filosofar, por su esencia la exige el acto mismo, “la requiere, requiere tan solo la enseñanza, y de forma interminable”.²²⁶ El departamento de filosofía es necesario porque el filosofar siempre requiere de la enseñanza y lo que se llama el concepto de escuela de la filosofía será el concepto de un sistema de conocimiento cuya referencia última será la unidad sistemática y lógica de la filosofía como ciencia posible y de toda filosofía subjetiva, más allá de cualquier referencia a finalidades universales.

Cuando Derrida habla en *Universidad sin condición* del derecho incondicional de la universidad moderna a su autonomía, a reivindicar una forma específica de soberanía

²²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 49-50.

²²⁵ *Ibid.*, p. 50.

²²⁶ Derrida, “Cátedra vacante...”, op. cit., p. 109.

que no permita que sea tomada o vendida, habla del derecho de la razón pura a protestar contra toda finalidad ajena, contra todo criterio exterior de productividad, de utilidad rentable. Cuando habla del derecho de la universidad a decir y proponer afirmativa y performativamente, a cuestionarlo todo y a plantear cuestiones deconstructivas públicamente, a decir públicamente todo aquello que es requerido por una investigación de la verdad, habla del derecho de lo filosófico a ejercer una misión crítica, del derecho a constituir una instancia de juicio respecto a las finalidades últimas de la razón.

En “Les antinomies de la discipline philosophique”,²²⁷ Derrida dice que la disciplina filosófica debe superar una serie de antinomias, de leyes divididas para superar con ello lo que llama la *repetición*; repetición del discurso, de la lógica, repetición de una retórica que reproduce las formas de una disciplina tan “intocable como inútil”,²²⁸ repetición de los tipos, de las formas que mantienen a la filosofía en una crisis. Una reflexión sobre la razón universitaria moderna permite observar que algunas de estas antinomias de “lo filosófico” son también las antinomias de la razón universitaria, a las cuales se refiere en su reflexión sobre *El conflicto de las Facultades* de Kant. Ambas instancias se encuentran frente a diferentes encrucijadas contradictorias:

Deben conciliar dos regímenes de la finalidad; por una parte romper con la sumisión de la filosofía (y con ello de la universidad) a cualquier intromisión exterior a toda finalidad con criterios rentables, pero al mismo tiempo esta disciplina debe reivindicarse como instancia final de juicio.

Deben conciliar una “identidad localizable y una ubicuidad desbordante”,²²⁹ es decir, deben salir del confinamiento que les impone contenidos y formas fijas, en el caso

²²⁷ Jacques Derrida, “Les antinomies de la discipline philosophique”, en *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

²²⁸ “On continuerait à croire que la formation de compétences techniques, une certaine rentabilisation du savoir, la « finalisation » de la recherche, la compétitivité économique, la course à la production, un certain concept des rapports entre la techno-science industrielle ou militaire et la philosophie, entre les sciences sociales et la philosophie, tout cela commande de maintenir dans ses limites (naturelles, pense-t-on) une discipline aussi intouchable qu’inutile.” (La traducción es mía. Jaques Derrida, “Les antinomies de la discipline philosophique”, en *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 514).

²²⁹ “Nous nous dressons contre ce qui interdirait la philosophie d’être présente et insistante hors de sa classe, dans d’autres disciplines ou d’autres départements, de s’ouvrir à de nouveaux objets sans aucune limite de principe, de rappeler qu’elle était déjà présente là où on ne voulait pas le savoir, etc. Mais d’autre part, tout aussi légitimement, nous devrions revendiquer l’unité propre et spécifique de la discipline. Nous devrions être très vigilantes à ce sujet, dénoncer, comme le Geph n’a cessé de le faire, tout ce qui viendrait menacer cette intégrité, dissoudre, morceler ou disperser l’identité du philosophique comme tel. Comment

particular de la filosofía y las humanidades, estas deben reivindicar un derecho a manifestarse en el campo de otras disciplinas, abrirse panoramas nuevos sin límite, pero al mismo tiempo conservar una identidad propia.

Deben mantener un límite y un exceso, es decir, conservar un vínculo indisoluble entre enseñanza e investigación. La disciplina filosófica debe exigir instituciones a la altura de su propia misión, al tiempo que excede sus límites institucionales, producirse, reelaborarse ella misma renunciando a su propia identidad, analizando “la historia y los efectos de sus propias instituciones”.²³⁰

El planteamiento de tales antinomias parten de un análisis de la enseñanza filosófica, pero es evidente el vínculo que mantienen con la incondicionalidad – en sentido positivo – de una universidad por venir, lo cual sería posible solo gracias a unas nuevas humanidades, gracias a la reelaboración de unas humanidades cuyos cánones deben ser protegidos y reivindicados a toda costa, unas humanidades que incluyan nuevas y diferentes disciplinas, pero que incluyan también una práctica deconstructiva sobre su propia historia y sobre sus axiomas,²³¹ apelando a un principio de libertad, e incluso de resistencia y desobediencia.²³² Tal incondicionalidad encuentra su referencia última en el derecho de la disciplina filosófica a mantener un hermetismo respecto a cualquier influencia exterior que pretenda dominarla, al tiempo que su exterioridad debe abrirse al examen y la crítica del “maestro de la razón pura”, al ejercicio de su legislación.

concilier cette identité localisable et cette ubiquité débordante” (La traducción es mía. Jaques Derrida, “Les antinomies de la discipline philosophique”, en *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 518).

²³⁰ “La philosophie excède ses institutions, elle doit même analyser l’histoire et les effets de ses propres institutions. Elle doit finalement rester libre à tout moment, n’obéir qu’à la vérité, à la force de la question ou de la pensée. Il lui est licite de rompre tout engagement institutionnel. L’extra-institutionnel doit avoir ses institutions sans leur appartenir. Comment concilier le respect et la transgression de la limite institutionnelle.” (La traducción es mía. Jaques Derrida, “Les antinomies de la discipline philosophique”, en *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 519).

²³¹ Cfr. Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, op. cit., p. 13.

²³² *Ibid.*, p. 20.

Conclusiones

En el “Prólogo” a *La filosofía como institución*, Víctor Gómez Pin afirma que hoy en día “constituye casi un tópico referirse a la universidad como a una institución en crisis”.²³³ Ahí mismo plantea el análisis de esta crisis desde dos diferentes perspectivas: puede entenderse como crisis interna o “ruptura de la coherencia interna”, o puede ser entendida como crisis externa de la universidad o “inadecuación al circuito global de la economía”. Por su parte Jacques Derrida afirma en *Universidad sin condición* que la universidad se encuentra amenazada hoy en día por una “tormenta”.²³⁴

La diferencia de esta noción que realiza Gómez Pin ha sido un mero pretexto para la estructuración del presente trabajo, articulando estas dos formas de aproximarse a lo que se llama crisis de la universidad, con los conceptos de “universidad filosófica” y de “universidad con condición”, presentes en el pensamiento de Jacques Derrida. A lo largo del análisis que he realizado aquí, he relacionado la noción de “ruptura de la coherencia interna” de la universidad con el concepto de universidad filosófica y he intentado mostrar como la pérdida y el desdén hacia el pensamiento filosófico en la universidad es correlativo al proceso en el que las diferentes disciplinas se han dispersado, rompiéndose la coherencia que pretendía tener la universidad moderna en su fundación.

Por otra parte he relacionado la noción de “inadecuación al circuito global de la economía” con el concepto de universidad *con* condición, para, por medio del concepto de censura, explicar el modo por el que es violentada la universidad, las Humanidades y la filosofía.

A propósito de la noción de “inadecuación al circuito global de la economía”, al momento de articular los dos planteamientos, el de Derrida y el de Gómez Pin, he preferido entender esta noción como “inadecuación” con lo que Derrida llama “el afuera político económico de su espacio público”.²³⁵ Pues afirmar que la economía es la única esfera con la que la universidad se enfrenta en su exterior de manera conflictiva, me parece ser una visión un tanto reducida de dicha problemática.

²³³ Víctor Gómez Pin, “Función de la Filosofía y función de la universidad”, en *La filosofía como institución*, J. Garnica, Barcelona, 1984, p. 12.

²³⁴ Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, Trotta, Madrid, 2004, p. 18.

²³⁵ *Ibid.*, p. 12.

En el discurso de Gómez Pin aquellos dos puntos de vista parecieran no tener relación alguna, pues, el autor afirma que la crisis de la universidad puede ser entendida como “escisión interna” o como “inadecuación con el exterior”, y, lejos de mencionar que estos son dos puntos de vista posibles de la misma cuestión que varían en perspectiva, los opone, negando el primero para afirmar el segundo. De esta forma comienza por descartar la validez de la primera noción, que ve en el origen de la crisis de la universidad una dispersión de las ciencias, afirmando que una crisis de la universidad así comprendida ha sido una realidad siempre presente en las entrañas de la institución, y que, precisamente la búsqueda de una disciplina única capaz de integrar a las demás justifica una razón de ser de la universidad.

Sin embargo, todo el desarrollo del tema que me ha conducido hasta aquí, así como el ejercicio de articular estos dos enfoques de la crisis universitaria con los conceptos de universidad filosófica y universidad con condición, representan precisamente un esfuerzo por mostrar que la crisis de la universidad es el resultado de la conjunción de ambas caras de la cuestión. Creo que efectivamente hay un aspecto externo y uno interno de tal problemática, pero estos han sido procesos simultáneos que no podrían haber tenido un desarrollo tal, si su contraparte no hubiese estado ahí para dar pie a ello. Evidentemente, tales formas de aproximarse a la problemática de la universidad son dos puntos de vista que varían en perspectiva, pero que no se oponen el uno al otro, como pareciera entenderlo Gómez Pin.

La universidad moderna es aquella que, tras una compleja historia medieval fue reconstituida a finales del siglo XVIII. La única referencia que se tiene para este modelo es la fundación de la universidad de Berlín a principios del siglo XIX. Este modelo de universidad se tornó “clásico” o, dicho de otro modo “predominante”,²³⁶ a tal grado que, de acuerdo con Derrida, influyó de alguna manera en la reinstauración de “todas las grandes universidades occidentales”,²³⁷ en la primera mitad del siglo XIX.

En “La universidad alemana” Heidegger nos dice que la fundación de la universidad de Berlín fue planificada a partir de una “orientación filosófica” capaz de

²³⁶ *Ibid.*, p. 9.

²³⁷ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, en *La filosofía como institución*, Garnica, Barcelona, 1984, p. 29.

comprender la conexión interina de las “regiones esenciales del saber” y de las distintas formas de proceder de cada disciplina. Por tal razón, afirma Heidegger, la Facultad de filosofía constituyó en aquella fundación el “centro portador y determinante de la Nueva Universidad”.²³⁸ Esto es lo que Derrida llama “universidad filosófica”, considerándola “asiento de toda universidad”.²³⁹

Pero la universidad filosófica fue desapareciendo con el creciente distanciamiento de las disciplinas del conocimiento. La ciencia moderna se consolidó como tal, dice Heidegger, gracias a una autonomía individual que antes no estaba presente en cada disciplina, gracias al encerrarse interiormente en su propio campo, teniendo en cuenta cada vez menos la totalidad del conocimiento. Los campos del saber y los objetos de estudio se fueron multiplicando y cada campo mostraba un inagotable objeto de estudio. “Este aislamiento y desarraigo de las ciencias se vio fortalecido mediante la aparición de la técnica y del pensamiento técnico”, lo cual implicó el alejamiento del pensamiento y la orientación filosóficas, un “alejamiento explícito de la filosofía”.²⁴⁰

Lo que aconteció en este ambiente de transformación, con la creciente especialización de las ciencias, fue una diferenciación profunda entre conocimiento técnico y conocimiento fundamental. El primero de ellos, nos dice Derrida, el conocimiento técnico, se caracteriza por ser aplicable y por lo tanto rentable. El conocimiento fundamental es en cambio aquel que investiga por la verdad sin estar “destinado a ninguna finalidad utilitaria”.²⁴¹

Por otro lado, el concepto de universidad *con* condición pretende expresar la situación actual de la universidad moderna. Incondicional, o sin condición quiere decir, entre otras posibles interpretaciones, libertad absoluta de “cuestionamiento y proposición”, libertad absoluta para decir en público todo aquello que implica la investigación, el pensamiento y el saber en relación con la verdad, libertad para cumplir

²³⁸ Martín Heidegger, “La universidad alemana” (Dos conferencias para los cursos de extranjeros en la universidad de Friburgo; 15 y 16 de Agosto de 1934), versión electrónica en www.philosophia.cl, Escuela de Filosofía Universidad Arcis.

²³⁹ Jacques Derrida, (Dominique Grisoni, compilador), “Donde comienza y cómo acaba un cuerpo docente”, en *Políticas de la filosofía*, F.C.E., México, 1982, p. 67.

²⁴⁰ Martín Heidegger, “La universidad alemana”, op. cit., p. 7.

²⁴¹ Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de universidad”, en *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A, Barcelona, 1997, op. cit., p. 127.

cabalmente el compromiso de la universidad, pues ésta “promete un compromiso sin límite para con la verdad”.²⁴²

Pero sabemos “demasiado bien”, dice Derrida, que esta universidad sin condición no existe. En su lugar tenemos una universidad incondicional en el sentido de “sin poder o sin defensa”.²⁴³ Tal universidad incondicional en este segundo sentido se torna condicionada en el primero de ellos, pues, al ser sin poder, al no tener defensa alguna contra las tentativas de control o secuestro, la universidad se enfrenta en su cotidianidad a un sinnúmero de poderes e intereses de diversa índole; es víctima de censura, es controlada y vendida al servicio de tales intereses y poderes.

Sí, la universidad es censurada y esta es una forma de coacción que refleja la crisis externa de la universidad; la censura que pesa sobre la universidad es de este modo la consecuencia obligada de la inadecuación de los intereses académicos de la universidad al “afuera político-económico de su espacio público”.²⁴⁴ Derrida se encarga de recordarnos que la censura no es lo que solía ser, por ejemplo, en tiempos de Kant, donde el poder se representaba en una figura determinada y la censura como mecanismo era determinable: “al menos se creía saber a quién dirigirse y dónde situar el poder”.²⁴⁵ Al menos los conflictos legales en torno a la censura se planteaban en términos de responsabilidad, al menos existía la claridad de *quién* era responsable ante *quién* y por *qué*. Si Derrida afirma que, el saber ante *qué* y ante *quién* se es responsable en términos de censura, tiene mayor vigencia que nunca, esto es porque hoy en día la cuestión de la censura tiene una forma velada, anónima.

Sin embargo, aun cuando actualmente no existe en los Estados con pretensiones democráticas una forma de censura declarada y abierta como aquella, eso no permite decir que la censura ha desaparecido. Lo que ha acontecido es una transformación profunda de las formas de coerción. Existe una nueva forma de censura que pesa sobre la universidad y sobre el conocimiento en general, sobre la enseñanza y la investigación.

La nueva censura tiene la característica peculiar de no ser identificable, es decir, no se puede situar en una figura específica de autoridad. Si anteriormente la censura era

²⁴² Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, op. cit., p. 10.

²⁴³ *Ibid.*, p. 16.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 12.

²⁴⁵ Jacques Derrida, “Kant: El conflicto de las Facultades”, op. cit., p. 26.

una cuestión de Estado, hoy en día podemos decir que ésta se ha descentralizado, puede ser ejercida desde diversas instancias de carácter económico, político, social, cultural, etc., y en este sentido ha devenido anónima.

Por otra parte censura no es sinónimo de prohibición y fuerza estatal. La definición kantiana de este concepto sigue teniendo vigencia aunque en apariencia se pueda afirmar lo contrario: Censura es una “crítica que posee fuerza”.²⁴⁶ Derrida subraya constantemente el hecho de que la censura no debe necesariamente cobrar la forma de censura estatal, prohibición directa y uso de la fuerza de Estado, pues, en nuestros días, ésta se presenta en las formas más diversas, como diferentes “mecanismos” de prohibición, represión e inhibición, mecanismos de marginación, descalificación y deslegitimación “*sin censura (strictosensu)*”.²⁴⁷

La crítica, que constituye la censura, sigue disponiendo de la fuerza y ejerciendo sus efectos de censura, sin embargo esta fuerza puede tomar la forma de fuerza económica, fuerza política, fuerza social, etc. El problema es que, en nuestros días, la censura directa y evidente o no es efectiva o no es legítima; en el contexto de la democracia occidental una censura a la vieja usanza monárquica es simplemente un anacronismo sin sentido. Por otra parte, la nueva forma de censura, por ser sutil, tiene efectos profundos de largo alcance. Derrida afirma que hoy en día no es necesario prohibir o censurar tal o cual discurso: es suficiente con “limitar los medios, los soportes de producción, de transmisión y de difusión”.²⁴⁸

La universidad es censurada y esa censura es el mecanismo anónimo por el que se la pone al servicio de poderes y finalidades de todo tipo. Bajo el disfraz del patrocinio la universidad “se expone a ser simplemente ocupada, tomada, vendida, dispuesta a convertirse en la sucursal de consorcios y de firmas internacionales.”²⁴⁹

Esto es lo que, a partir del pensamiento derrideano, intento caracterizar como universidad con condición. El desarrollo del presente trabajo ha pretendido hasta aquí caracterizar el camino por el que se llega de la universidad filosófica a la universidad con

²⁴⁶ Immanuel Kant, “Prólogo a la primera edición” en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Akal, Madrid, 1991, p. 26.

²⁴⁷ Jacques Derrida, “Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad” en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Paidós, Barcelona, 1995 p. 95.

²⁴⁸ Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op.cit., p. 130.

²⁴⁹ Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, op. cit., p. 17

condición, para mostrar que “dentro de esta lógica, como sabemos, las humanidades son con frecuencia los rehenes de los departamentos de ciencia pura o aplicada que concentran las inversiones supuestamente rentables de capitales ajenos al mundo académico”.²⁵⁰

Si en esta lógica las humanidades son “con frecuencia los rehenes”, mientras que la ciencia pura o aplicada es apoyada por ser rentable, eso significa que entre las disciplinas se encuentra implícito un sistema de competencia y no una relación de complemento y vinculación, lo que a la vez tiene como condición el previo distanciamiento de las disciplinas o dispersión de las disciplinas del conocimiento. Precisamente es una condición de este sistema de competencia entre las disciplinas el que haya una diferencia previa y un distanciamiento entre las disciplinas técnicas aplicables y las que no lo son.

La diferencia entre conocimiento fundamental y conocimiento técnico ha sido posible gracias a la dispersión de las disciplinas del conocimiento, pues es la consecuencia a largo plazo del alejamiento de las disciplinas de la orientación filosófica que imperaba en la universidad al momento de su fundación, ese alejamiento del “suelo raíz de la filosofía”, del cual Heidegger afirma que fue condición para la constitución de la ciencia en “ciencia propiamente dicha”.²⁵¹ La noción de investigación “finalizada” define “una investigación autoritariamente programada, orientada, organizada con vistas a su utilización”.²⁵² La investigación finalizada se asocia con una forma técnica del conocimiento en tanto que refiere “el orden del saber como saber-hacer”,²⁵³ un saber-hacer que es aplicable.

Lo que se opone a esta noción es aquella otra de investigación fundamental: una investigación fundamental es aquella que no se determina por ningún tipo de “finalidad utilitaria”.²⁵⁴ La investigación y en general la forma de conocimiento denominado fundamental, refiere un ejercicio desinteresado de la razón frente a la verdad. Derrida señala que esta diferencia no es muy rigurosa, pues los márgenes de la finalización de la

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ Martin Heidegger, “La universidad alemana”, op.cit., p. 7.

²⁵² Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op. cit., p. 127.

²⁵³ Jacques Derrida, “Cátedra vacante...”, op.cit., p. 104.

²⁵⁴ Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, op.cit., p. 127.

investigación son extremadamente maleables. Si una forma de conocimiento en apariencia fundamental puede ser aplicable en un mediano plazo, esto se debe a que “la finalización de la investigación no tiene límite, todo opera dentro de ella “con vistas” a adquirir una seguridad técnica e instrumental”.²⁵⁵

Sin embargo, es evidente que la diferencia entre conocimiento fundamental y finalizado reproduce la tendencia de ruptura entre los nexos de las disciplinas científicas en la universidad moderna: La Facultad inferior, que acoge a las humanidades – tanto en el modelo kantiano como en el modelo fundacional de la universidad de Berlín – acoge esa forma de conocimiento fundamental. En el otro extremo se encuentran las Facultades superiores, que cultivan cierta forma de saber técnico como saber-hacer, prueba de ello es que en ellas se forma a los llamados “técnicos de la ciencia” y que las doctrinas que se imparten en ellas sean sancionadas por el gobierno “sea cual fuere la verdad”.²⁵⁶

En términos de las disciplinas del conocimiento, no es casual que aquellas que se encuentran más alejadas de la filosofía sean en principio mejores candidatas para la finalización de la investigación. Tenemos dos formas contrarias de conocimiento: fundamental y técnico. La filosofía constituye el ejemplo más representativo del “ejercicio desinteresado de la razón, bajo la sola autoridad del principio de razón”,²⁵⁷ y, junto con las Humanidades constituye aquella región del conocimiento en principio menos rentable y por lo tanto más golpeada en la lógica de la censura que pesa sobre la universidad, menos rentable por tener un espíritu crítico y por constituir espacios de resistencia para la razón filosófica y el compromiso de la universidad con la verdad.

Las humanidades, constituyen un espacio privilegiado dentro de la universidad para el principio de incondicionalidad sobre el que se fundamenta aquel compromiso con la verdad, que a su vez define a la universidad. La filosofía por su parte, constituye dentro de las humanidades una disciplina única que se ocupa de pensar y elaborar la axiomática de las diferentes disciplinas. La filosofía constituye en este sentido el verdadero espacio último de “resistencia crítica – y más que crítica – frente a todos los poderes de

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 129.

²⁵⁶ Immanuel Kant, *El conflicto de las Facultades*, Losada, Buenos Aires, 2004, p. 22.

²⁵⁷ Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad...”, *op.cit.*, p. 127.

apropiación dogmáticos e injustos”.²⁵⁸ Pero si este espacio de resistencia incondicional que es la universidad se encuentra amenazado, eso significa en primer lugar que las humanidades son el blanco de tal amenaza, particularmente la razón pura, la razón filosófica.

A través de la historia moderna de la filosofía, estos efectos de censura que pesan sobre la universidad han llevado a nuestra disciplina al límite de su existencia: “La filosofía sufre en todas partes (...) en su enseñanza y en su investigación, de un límite (...) en razón de la limitación de los medios de los que se dispone para sostener la enseñanza y la investigación filosóficas”.²⁵⁹ La filosofía, dice Derrida, es hoy en día una disciplina tan “intocable como inútil”.²⁶⁰ Intocable porque al interior de la universidad goza de aquella absoluta incondicionalidad teórica y discursiva de la razón pura, inútil por una parte porque toda la crítica que produce está destinada al encierro en un lenguaje académico intrauniversitario, por otra parte porque una investigación filosófica, y el conocimiento filosófico en general, difícilmente es finalizable.

A lo largo de todo el discurso derrideano sobre la universidad, la filosofía constituye el verdadero espacio en el que pervive tal incondicionalidad de pensamiento, reflexión y crítica. Desde su análisis de *El conflicto de las Facultades*, Derrida observa que la filosofía goza de una libertad total en lo que se refiere a la verdad. La “libertad de juicio” de la filosofía es incondicionada, aunque esta libertad sea estrictamente intrauniversitaria. Tal libertad de juicio es al mismo tiempo la condición de la autonomía universitaria. Pero la autonomía universitaria es el darse su propia ley, “a saber, la verdad”, lo que significa que la autonomía no es otra cosa que la “razón filosófica”.²⁶¹ En

²⁵⁸ Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, op. cit., p. 12.

²⁵⁹ Jacques Derrida, “EL derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolítico”, Traducción de Paco Vidarte, *Endóxa*, no. 12, vol. 2, UNED, Madrid, 1999, p. 393.

²⁶⁰ “On continuerait à croire que la formation de compétences techniques, une certaine rentabilisation du savoir, la « finalisation » de la recherche, la compétitivité économique, la course à la production, un certain concept des rapports entre la techno-science industrielle ou militaire et la philosophie, entre les sciences sociales et la philosophie, tout cela commande de maintenir dans ses limites (naturelles, pense-t-on) une discipline aussi intouchable qu’inutile.” (La traducción es mía. Jaques Derrida, “Les antinomies de la discipline philosophique”, en *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 514). (Jacques Derrida, “Les antinomies de la discipline philosophique”, en *Du droit à la philosophie*, p. 514.)

²⁶¹ J. Derrida, “Kant: El conflicto...”, op. cit., p. 49.

este sentido, la filosofía se inscribe en el concepto de universidad como aquella región de autonomía pura.²⁶²

Igualmente, en *Universidad sin condición* Derrida caracteriza a la filosofía como un lugar privilegiado desde el cual la universidad se “piensa y se representa”. Dentro del proyecto derrideano de la deconstrucción, la filosofía constituye “una referencia, un recurso y una diana privilegiados”.²⁶³ De esto podemos concluir que, cuando Derrida afirma que las humanidades constituyen el espacio privilegiado en el que se manifiesta y salvaguarda esa “fuerza de resistencia”, ese “principio de incondicionalidad”²⁶⁴ para decirlo todo en el espacio público, no piensa en otra cosa que en la filosofía.

Cuando Derrida habla de la incondicionalidad de la universidad no hace sino hablar de la incondicionalidad de las humanidades, especialmente la filosofía para ejercer un compromiso con la verdad. El departamento de filosofía es aquel que salvaguarda la esencia de la universidad entera: incondicionalidad y compromiso. La filosofía representa en este sentido el verdadero espíritu de la institución que debe ser protegido a toda costa, debe sustraerse “a cualquier poder exterior”.²⁶⁵ El discurso derrideano sobre la universidad esboza una noción de crisis de la universidad (amenaza es la palabra que usa), que implica la crisis de la filosofía, en la misma medida en que una crisis de la filosofía implica la idea de crisis de la universidad.

Ahora bien, aunque pareciera ser así, Derrida aclara enérgicamente que su reflexión sobre la universidad y la filosofía, y, en general el proyecto de deconstrucción no pretende “aferrarse a una “defensa-de-la-filosofía”, o a “algún combate de retaguardia reactiva”, pues una iniciativa con tales pretensiones “no hace más que facilitar las cosas a las empresas liquidadoras”.²⁶⁶ Su trabajo pretende “desarrollar la crítica (práctica) de la institución filosófica actual y emprender una transformación positiva (...) de una enseñanza llamada “filosófica””.²⁶⁷

Lo mismo se puede decir en cuanto a la idea de universidad: la reflexión derrideana sobre la universidad plantea una toma de distancia de la universidad, de

²⁶² Cfr. *Ibid.*, p. 42.

²⁶³ Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, op. cit., p. 62.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 19.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 42.

²⁶⁶ Jacques Derrida, “Dónde comienza...”, p. 68.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 69.

cualquier noción de “soberanía indivisible y de dominio soberano”.²⁶⁸ La independencia soberana que evoca el concepto de soberanía es la razón por la que la universidad se expone como “una ciudadela expuesta”.²⁶⁹ Por ello, tal toma de distancia debe implicar, al mismo tiempo, la afirmación de una “especie excepcional de soberanía”,²⁷⁰ una suerte de soberanía que por su originalidad no permita el secuestro de la universidad, una especie de soberanía que asegure una defensa de la universidad contra toda clase de intereses y poderes externos que la acechan.

Cuando Derrida nos habla de la crisis actual de la filosofía propone un conjunto de siete “mandatos”, siete antinomias que la filosofía debe resolver si quiere superar esta crisis. El número siete, dice, es un poco arbitrario, es un número que se puede aumentar o disminuir, sin embargo hay ciertos puntos que me gustaría rescatar, aquellos que Derrida enuncia sobre la filosofía, pero que bien valen para la universidad *con* condición, a partir del nexo que he planteado aquí entre filosofía y universidad, pues algunas de estas antinomias de “lo filosófico” son también antinomias de la razón universitaria:

Derrida plantea en primer lugar la necesidad de que la filosofía concilie dos regímenes de la finalidad. Por una parte debe revelarse “contra toda finalidad exterior”,²⁷¹ contra toda finalidad rentable, productiva o eficiente, contra toda “finalización tecnoc-económica o sociopolítica”.²⁷² Por la otra debe reivindicar “la misión crítica y por lo tanto evaluatriz y jerarquizante de la filosofía”, al tiempo que se reivindique a sí misma como “instancia final de juicio o intuición de sentido final, razón última, pensamiento sobre los fines últimos”.²⁷³

Este planteamiento no es sino el planteamiento sobre la necesidad de una incondicionalidad de la universidad que se lee en *Universidad sin condición*. La universidad, igual que la filosofía, debe revelarse contra toda finalidad exterior al tiempo

²⁶⁸ Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, op. cit., p. 75.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 17.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ “D’une part il faut protester contre la soumission du philosophique (dans ses questions, ses programmes, sa discipline, etc.) à toute finalité extérieure : l’utile, le rentable, le productif, l’efficient, le performant (...)”. (La traducción es mía. Jacques Derrida, “Les antinomies de la discipline philosophique”, op. cit., p. 517.)

²⁷² “(...) sauver la philosophie et sa discipline de toute finalisation techno-economique ou sociopolitique” (*Ibid.*)

²⁷³ “(...) nous ne devrions à aucun prix renoncer à la mission critique, donc, évaluatrice et hiérarchisante de la philosophie, à la philosophie comme instance finale du jugement, constitution ou intuition du sens final, raison dernière, pensée des fins ultimes.” (*Ibid.*)

que reivindica su misión crítica como “instancia final de juicio”, “razón final” o “pensamiento de los fines últimos”. Cuando Derrida habla de un concepto “especial de soberanía, no habla de otra cosa que de aquella insumisión que la universidad debe guardar frente a cualquier tipo de finalidad exterior.

En segundo lugar Derrida plantea que la filosofía debe “exigir que la investigación o el cuestionamiento filosóficos no sean disociados jamás de la enseñanza”,²⁷⁴ así como “exigir instituciones a la medida de esta disciplina”.²⁷⁵ Pero por otro lado la filosofía no se limita a los actos de enseñanza y a las “estructuras institucionales”, por el contrario, la filosofía “excede sus instituciones”, de las cuales es su deber analizar su “historia y efectos”.²⁷⁶

Lo mismo se dice de la universidad. Derrida afirma que “la universidad sin condición no se sitúa necesaria ni exclusivamente en el recinto de lo que se denomina hoy la universidad”, sino “tiene lugar, busca su lugar en todas partes en donde esa incondicionalidad puede anunciarse”.²⁷⁷ Tal incondicionalidad no es otra cosa que la razón filosófica en el ejercicio pleno de un compromiso con la verdad, por eso tal incondicionalidad excede los límites institucionales, se desborda y presenta en todos lados donde “puede anunciarse”.

Derrida enfatiza el hecho de que la filosofía y las humanidades en general no deben encerrarse en su propio lenguaje, deben desbordarlo, ir más allá. Pero este desbordamiento del lenguaje de las humanidades y la filosofía no refiere otra cosa que la publicidad del derecho a decirlo todo. Para Derrida, la exigencia de que una forma performativa de lenguaje se encuentre negado a la filosofía y por lo tanto a la universidad es simplemente insostenible. Por otra parte, la “transformación en curso del ciberespacio

²⁷⁴ “D’une part, nous nous sentons en droit d’exiger que la recherche ou le questionnement philosophiques ne soient jamais dissociés de l’enseignement. N’est-ce pas le thème de notre Colloque, devant le retour de la même menace?”, (*Ibid.*)

²⁷⁵ “D’une part, nous jugeons normal d’exiger des institutions à la mesure de cette discipline impossible et nécessaire, inutile et indispensable. Nous jugeons normal d’exiger des institutions nouvelles. C’est à nos yeux essentiel.” (*Ibid.*)

²⁷⁶ “Mais d’autre part, nous postulons que la norme philosophique ne se réduit pas à ses apparences institutionnelles. La philosophie excède ses institutions, elle doit même analyser l’histoire et les effets de ses propres institutions. Elle doit finalement rester libre à tout moment, n’obéir qu’à la vérité, à la force de la question ou de la pensée.” (*Ibid.*)

²⁷⁷ Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, op. cit., p. 76.

público, y mundialmente público (...) parece tornarla más arcaica e imaginaria que nunca”.²⁷⁸

La filosofía, las humanidades y la universidad misma deben hacer patente simplemente que el compromiso con la verdad que en cierta forma define a la actividad de profesor en la universidad, implica una “profesión de fe performativa”,²⁷⁹ desborda el discurso teórico-constatativo y compromete. Este compromiso desborda los límites del discurso constatativo, pues el cumplimiento cabal de tal compromiso exige que se reconozca el derecho a desbordar el lenguaje intrauniversitario teórico-constatativo.

La universidad sin condición sería un acontecimiento que “gracias a las “Humanidades”, (...) *podría tener lugar* mañana”.²⁸⁰ Esta universidad, dice Derrida, no solo exige sino se le debe reconocer una libertad incondicional de “cuestionamiento y de proposición”,²⁸¹ así como el derecho a hacer público todo aquello que implica “una investigación, un saber y un pensamiento de la *verdad*”.²⁸² Pero si la universidad sin condición sería un acontecimiento que podría tener lugar en el mañana, más que gracias a las humanidades, esto sería posible gracias a la filosofía.

Gracias a la filosofía porque la filosofía encarna precisamente la instancia universitaria que desde siempre ejerce este derecho, aun en contra de cualquier cantidad de iniciativas y tendencias en su contra, aun a pesar de ser marginada y negada, aun a pesar de que la misma universidad se encuentra amenazada por una “tormenta”, la filosofía se ha mantenido ahí, ejerciendo un compromiso con la verdad.

Pero la universidad sin condición tal vez sea un acontecimiento que ya comenzó a presentarse. Derrida nos habla de la transformación en curso de las Humanidades. Dicha transformación consiste simplemente en que el discurso teórico constatativo está siendo desbordado y hoy en día podemos hablar de las *obras* firmadas por un profesor humanista. Pero precisamente esta noción de *obra*, perteneciente al argot del arte, estaba negada a los profesores, que, se considera, solo deben producir “conocimientos o

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 43.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 41.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 7.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 10.

²⁸² *Ibid.*

preconocimientos”,²⁸³ pues dentro de la universidad una forma performativa del lenguaje, tan cercana a las artes, está vetado. De acuerdo con la definición clásica de la universidad “se práctica el estudio, el saber de las posibilidades normativas, prescriptivas, preformativas y de ficción (...) que son más el objeto de las humanidades (...) pero ese estudio, ese saber, esa doctrina deberían pertenecer al orden teórico constatativo”.²⁸⁴

La deconstrucción de estas estructuras académicas está en marcha y el profesor de Humanidades se acerca cada vez más al ejercicio declarado de la profesión de fe que implica ser un profesor. Tal vez en un futuro firme sus obras, “quizá lo hace ya o lo haga mañana”.²⁸⁵ Por otra parte, la exigencia de mantener a la universidad, a las Humanidades y a la filosofía encerradas en el lenguaje teórico constatativo se torna “más arcaica e imaginaria que nunca, gracias a la mutación en curso del ciberespacio público, que hace posible por primera vez la publicación de todo aquello que involucra un saber de la verdad.

Derrida afirma el derecho incondicional de la universidad moderna a decirlo todo, afirma el derecho a reivindicar una forma específica de soberanía que no permita el secuestro o la venta de la universidad, disfrazada de patrocinio. Derrida afirma el derecho de la razón pura a protestar contra toda finalidad exterior, contra todo criterio de productividad o utilidad rentable y habla en nombre de la filosofía. Derrida afirma el derecho de la universidad a decir y proponer “*afirmativa y performativamente*”,²⁸⁶ derecho a cuestionarlo todo y a plantear cuestiones deconstructivas. Pero este derecho no es sino el derecho de lo filosófico a existir, el derecho a ejercer una misión crítica, el derecho a constituir una instancia de juicio respecto a las finalidades últimas de la razón, lo cual define a la filosofía.

No hay exterioridad no filosófica. Todas aquellas tendencias de reducir el campo de acción de una filosofía abierta, de reservar el discurso filosófico para el lenguaje filosófico y de reservar el discurso de las humanidades al lenguaje de las humanidades, toda tentativa de prohibir la forma performativa del lenguaje al discurso universitario se encuentra representada por un discurso filosófico. En este sentido, cuanto más se

²⁸³ *Ibid.*, p. 45

²⁸⁴ *Ibid.*, p.41.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 48.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 13.

imponen a la filosofía y a la universidad cualquier forma de “finalidad exterior”, más urgente se revela el derecho a la filosofía “precisamente para pensar y discernir”.²⁸⁷

²⁸⁷ Jacques Derrida, “El derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolítico”, op. cit., p. 393.

Bibliografía

- Derrida, Jacques, *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A, Barcelona, 1997.
- , *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990.
- , *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Paidós, Barcelona, 1995.
- , *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997.
- , *La filosofía como institución*, Garnica, Barcelona, 1984.
- , *Políticas de la filosofía*, Dominique Grisoni (compilador), F.C.E., México, 1982.
- , *Universidad sin condición*, Trotta, Madrid, 2002.
- , “El derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolítico”, Traducción de Paco Vidarte, *Endóxa*, no. 12, vol. 2, UNED, Madrid, 1999, pp. 381-395.
- Feyerabend, Paul, *¿Por qué no Platón?*, Tecnos, Madrid, 1985.
- Gilly, Adolfo, “UNAM: educación y mercado”, diario “La Jornada”, Martes 11 de Mayo, 1999.
- Gómez Pin, Víctor, “Función de la Filosofía y concepto de Universidad”, Prólogo a *La filosofía como institución*, Juan Garnica, Barcelona, 1984.
- Heidegger, Martín, *La autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado, 1933-1934: entrevista de Spiegel*, Tecnos, Madrid, 1989.
- , “La universidad alemana” (Dos conferencias para los cursos de extranjeros en la universidad de Friburgo; 15 y 16 de Agosto de 1934), versión electrónica en www.philosophia.cl, Escuela de Filosofía Universidad Arcis.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 2000.
- , *El conflicto de las Facultades*, Losada, Buenos Aires, 2004.
- , *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Akal, Madrid, 1991.

Ponty, Merlau, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1977.

Said, Edward W., “Prefacio a *Orientalismo*”, diario “La Jornada”, sección El Mundo, Sábado 16 de Agosto 2003.

Bibliografía de apoyo

Austin, John Langshaw, *Como hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 2004.

Cohen, Esther (Ed.), *Jacques Derrida, Pasiones institucionales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2007.

Cohen, Tom. Bennington, Geoffrey (Ed.), *Jacques Derrida y las humanidades; un lector crítico*, Siglo XXI, México, 2005.

Cragolini, Mónica B., *Derrida, un pensador del resto*, Editorial La cebra, Buenos Aires, 2007.

Cueli, José, “Jacques Derrida y las humanidades” diario “La Jornada”, sección “Cultura”, viernes 22 de febrero 2008.

Derrida, Jacques, *Canallas: Dos ensayos sobre la Razón*, Trotta, Madrid, 2005.

-, *El otro cabo: La democracia para otro día*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992.

-, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía: La retirada de la metáfora*, Universidad Autónoma de Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación México, Paidós, Barcelona, 1989.

-, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.

-, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, México, 1994.

Derrida, Jacques & Habermas, Jürgen, *Le « concept » du onze septembre: Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Galilée, Paris, 2004.

Ferro, Roberto, *Escritura y desconstrucción: Lectura (h)errada con Jacques Derrida*, Biblos, Buenos Aires, 1992.

Flores Olea, Victor, “La universidad del siglo XXI”, diario “El universal”, sección “Nación”, Sábado 2 de junio 2001.

Hobson, Marian, *Jacques Derrida: Opening Lines*, Routledge, London; New York, 1998.

Kant, Emmanuel, *La contienda entre las religiones de filosofía y teología*, Debate, Madrid, 1992.

Nietzsche, Friedrich., *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Tusquets, Barcelona, 2000.

Parra, Pilar, “Sociología, educación y democracia”, en *Archipiélago*, Cuadernos crítica de la cultura, No. 75, Revista bimestral, Ed. Archipiélago, Madrid, 2007.

Peñalver, Patricio, “Derrida y la Academia”, en *Archipiélago*, Cuadernos crítica de la cultura, No. 75, Revista bimestral, Ed. Archipiélago, Madrid, 2007.

Peretti Della Rocca, Cristina De, *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Peretti, Cristina De / Vidarte, Paco, *Jacques Derrida: 1930*, Orto, Madrid, 1998.

Sosa Álvarez, Ignacio, *Universidad y desarrollo: una tarea inconclusa*, UNAM, Praxis, México D. F., 1999.

Stratern, Paul, *Derrida en 90 minutos*, Madrid, Siglo XXI, 2002.