

LA INCOMODIDAD DE LA HERENCIA

DIEGO TATIÁN

Doctor en Filosofía (UNC) y Doctor en Ciencias de la Cultura (Scuola di Alti Studi di Modena, Italia), investigador del CONICET y profesor de Filosofía Política en la Universidad Nacional de Córdoba. Ha sido profesor invitado por universidades americanas y europeas. Es autor de libros de filosofía y literatura. Algunos de ellos son *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger* (1997), *Lugar sin pájaros* (relatos, 1998), *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza* (2001), *Spinoza. Una introducción* (2009), *La conjura de los justos. Borges y la ciudad de los hombres* (2010), *Spinoza. El don de la filosofía* (2012), *Baruch* (2012), *Lo impropio* (ensayos, 2013), *Spinoza. Filosofía terrena* (2014), *Los seres y las cosas* (relatos, 2014). Ha sido director de la Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba y actualmente se desempeña como Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la misma universidad.

14

Entrevistadora: Alejandra Castro¹

Alejandra Castro (AC): *Podríamos iniciar esta conversación recuperando la pregunta que te escuché hace poco tiempo: “¿Por qué la revuelta estudiantil de 1918 se dio a sí misma el nombre de reforma y no el de revolución universitaria?”*

Diego Tatián (DT): Seguramente es un hecho fortuito. Solemos asociar el nombre “reforma” a transformaciones parciales o superficiales, y el de “revolución” a cambios de estructura o transformaciones radicales. En ese aspecto, la Reforma universitaria fue estrictamente una revolución institucional, académica y social con una fuerte inspiración vitalista -una inspiración que afirma la contigüidad entre el conocimiento y la vida-. También una revolución libertaria –dice Deodoro Roca: “Los jóvenes se levantaban contra la Universidad, contra la Iglesia, contra la familia, contra la propiedad y contra el Estado”–, pero que asignaba una gran importancia a la transformación de la cultura para revertir una

¹ Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Contacto: alecastrosanuy@gmail.com

hegemonía vigente de valores y representaciones (según una perspectiva que en esos mismos años desarrollaba Antonio Gramsci desde la cárcel de Turi, y que hoy llamaríamos batalla cultural o construcción de hegemonía “por la conquista de la cultura –escribe Deodoro en 1931– se llegará al Estado socialista”). De todos modos, en esa intervención intelectual colectiva que forman los textos reformistas la palabra revolución no está ausente. Deodoro llama a su discurso en el Ateneo de Buenos Aires del año 18, precisamente “La revolución de las conciencias”.

La gran disputa en el corazón de la Reforma es la afirmación de una Universidad científica, humanista y laica capaz de confrontar la hegemonía de la Universidad clerical, pero también de sustraerse a una Universidad puramente profesionalista, especialista y utilitarista. En 1918 sólo existían tres Facultades: Derecho, Ingeniería y Medicina. La Reforma concibe a la Universidad como un pluralismo de las ciencias contra la ideología doctoral. En 1920, Deodoro propuso irónicamente la eliminación del Doctorado en Derecho, ya que razonaba de este modo: “Todas las soluciones parten de que el doctorado es una institución seria. Yo pienso, en cambio, que debe ser suprimida. El ‘doctor’ es una cosa sin significación vital alguna, muerto que está insepulto, asunto que no atañe en realidad a la cultura. Se llega a ser doctor como se llega a ser mayor de edad: sin que el interesado pueda evitarlo”. Esa disputa terminó en fracaso y la Universidad continuó siendo una “fábrica de títulos” y de “doctores” por mucho tiempo. Me pregunto si la actual reforma político-académica de la UNC –en caso de prosperar una concentración de poder en las profesiones en detrimento de las ciencias, las humanidades y las artes– no corre el riesgo de retrotraernos en este aspecto a una situación prereformista e incluso antireformista.

AC: *A casi cien años de la Reforma de 1918 ¿el principio de la autonomía universitaria podría ser el legado más importante para las luchas universitarias del Siglo XX? ¿Cómo se resignifica hoy esta idea de autonomía frente a los embates de la transnacionalización mercantilista de la Educación Superior?*

DT: Un tema político mayor es el de la resignificación de las herencias. ¿Qué hacer con lo que recibimos en herencia? El centenario de la Reforma abre un fuerte litigio por su legado; una disputa por las palabras que nombran esa experiencia singular en el centro de la cual está la palabra autonomía. La disputa de (en) la idea de autonomía es interior a su sentido, es una responsabilidad generacional en torno a su significado –que está siempre determinado histórica y políticamente. Y hoy nos interpela la tarea intelectual y política de elevar a concepto esa disputa– que no es entre autonomía y no autonomía sino interior a la noción de la misma.

Autonomía es un concepto que proviene del más importante acervo liberal (cuya matriz filosófica moderna remite al pensamiento de Immanuel Kant), que irrumpe como noción clave de la lucha por la libertad de pensamiento, contra la censura del poder religioso y del poder político. Autonomía designa originalmente la independencia de la razón respecto de los poderes fácticos. Se trata de un concepto negativo (autonomía “de”), en sintonía con una idea de libertad como distancia del poder, concebido por el liberalismo como un mal necesario, algo de lo que los individuos deben resguardarse. Pero es posible acuñar un concepto de autonomía más interesante, “positivo”. Autonomía como autonomía “para”, que no concibe la libertad contra el poder sino como un efecto suyo, de su ejercicio colectivo. La resignificación de la autonomía como actividad, disputa, ejercicio del poder con otros para producir transformaciones, la sustrae de quedar capturada en una simple formalidad defensiva y plantea un conjunto de interrogantes que la conmueven de raíz, le proporcionan un sentido y una dirección: ¿autonomía de qué?, ¿autonomía para qué?, ¿autonomía para hacer qué? Es decir, en un cierto sentido la autonomía no es autónoma, está siempre determinada y excedida por dilemas que le plantea exigencias siempre nuevas.

Honrar la historia cargada de significados que el concepto aloja es reinventarlo, de ningún modo una transpolación sin mediaciones de acepciones acuñadas en contextos que eran otros. Es esta en mi opinión la tarea que todas las generaciones universitarias deberán reemprender: equidistancia de su abandono y la repetición que la vuelve slogan. Como palabra inagotable que el tiempo carga de sentido (otro tanto ocurre con “democracia” o “república”), “autonomía” es una vieja palabra que encierra muchas cosas nuevas, y un anacronismo crítico frente al “progresismo reaccionario” que arrasa con toda la memoria de las cosas. Comprendida en su vitalidad fundamental, autonomía mantiene abierta la pregunta por la actualidad y también por la inactualidad. No una autonomía sin mundo. Una autonomía con mundo que sea capaz de abrir la experiencia –lo no sabido, lo inesperado, lo nuevo, lo imprevisto– que obliga a un trabajo ininterrumpido del concepto para su reapropiación.

En el siglo XXI, la autonomía universitaria debe serlo principalmente del mercado, de la presión de las corporaciones económicas que operan para la mercantilización del saber, para la conversión del conocimiento en mercancía: autonomía para establecer un modo de producción del conocimiento no subordinado al mercado (una protección de lo que Marx llamaba “saberes improductivos”, es decir no sometidos al Capital).

La mercantilización del saber implicaría una “desinstitucionalización” de la Universidad y su conversión en una organización “operacional” (según una eficaz definición de la filósofa brasileña Marilena Chauí), que se define por las ideas de eficacia,

gestión, planeamiento, previsión, excelencia, control, éxito...Una institución, por el contrario, aspira a la universalidad, al sentido y no solo a la positividad de las cosas, a la emancipación y la crítica –también de sí misma–. Hoy autonomía significa principalmente resistencia a la heteronomía del mercado y a su conversión empresarial que vulnera en lo más hondo el horizonte emancipatorio contenido en la experiencia reformista. Una resistencia contra el “avance de la insignificancia” en la Universidad –que se pretende disfrazar con la palabra “excelencia”–.

La autonomía de la Universidad latinoamericana lo es en primer lugar de los criterios de evaluación del conocimiento y la investigación impuestos desde los grandes centros de articulación financieros; autonomía de un cuantitativismo autorreferencial que no considera la dimensión social y la dimensión emancipatoria esenciales a la Universidad moderna originaria, y latinoamericana tras la Reforma. Autonomía de la embestida meritocrática, emprendedorista y monolingüe (en sentido profundo). Bajo ese espíritu, la idea de “Universidad abierta” genera una ruptura en la propia historia de la Universidad –cuya función había sido la de “formación de élites” políticas, económicas, culturales–. Es decir una ruptura con su función reducida a la formación de la clase dirigente y a la reproducción ideológica de la hegemonía de valores que la perpetúan, a favor de concebirla como un espacio incluyente de reconocimiento de derechos. La tarea de una autonomía a la altura de los tiempos: pensar la Universidad como “invención democrática” y no como apartheid ni como privilegio oligárquico. A distancia de una idea de autonomía funcional a la autopreservación del privilegio que sustenta la formación de una casta académica, determinar una idea de autonomía orientada por derechos. Queda abierta una frase desencantada e interpeladora que Deodoro Roca escribió en plena Contrarreforma, durante la “década infame”: “no habrá reforma universitaria sin reforma social”.

Según una acepción afirmativa de su significado, “autonomía” no es siempre ni necesariamente “distancia del Estado” ni “resistencia al Estado” (sí debe serlo cuando este es instrumento y vehículo de los embates con los que los poderes heterónomos del mercado buscan someterla a la ley de la mercancía). No se trata, en mi opinión, de conservar una actitud defensiva respecto del Estado sean cuales fueran sus políticas públicas en relación a la Universidad –ni debe ser soslayado el carácter “nacional” de las universidades públicas, y los compromisos que ello implica–.

El de la resistencia era el modo de ejercer la autonomía en la Argentina de los años 90 –y vuelve a cobrar sentido hoy para resguardar la cultura pública de las intrusiones gubernamentales que procuran su desguace neoliberal–. Pero se resignifica cuando un Estado –como es el caso de las experiencias populares vividas durante tres lustros en Latinoamérica– impulsa el incremento del presupuesto universitario, la creación de nuevas

universidades, la apertura social de la Universidad a las clases populares con políticas públicas concretas que favorecen esa apertura (como la obligatoriedad del nivel medio y los programas sociales que acompañan esta medida), reclama un ejercicio diferente de la autonomía, no defensivo sino activo (lo que no significa apologetico), que piense al Estado en lugar de meramente distanciarse de él. Articularse a políticas de derechos (en plural) que solo el Estado puede garantizar. A diferencia del derecho de los individuos (derechos que precisamente ningún poder público puede lesionar, derechos contra el Estado), una nueva generación de derechos colectivos (a la vivienda, al trabajo, a la salud, a la Universidad) únicamente pueden ser garantizados por el Estado. Una democracia ejercida en términos de derechos compone los individuales y los colectivos sin sacrificarlos ni contraponerlos.

Concebida en sentido activo, la autonomía no se desentiende del Estado como lugar de litigio y de fragilidad. El filósofo boliviano René Zabaleta afirmaba que en Latinoamérica el Estado no debe ser pensado como superestructura, debe serlo como fuerza productiva (y en algunos casos, agregaría, como contrapoder). Así las cosas, cuando el Estado es efecto de una experiencia popular, el concepto de autonomía experimenta un desplazamiento de la Universidad como resistencia a la Universidad como construcción de lo común y punto de irrupción de derechos que solo el Estado puede garantizar. Desplazamiento de la Universidad como objeto económico a la Universidad como sujeto político capaz de comprender y elevar a concepto un proceso social en curso, que la excede.

AC: *Los aniversarios de hechos históricos ponen en relieve la temática de la transmisión entre generaciones. ¿Cómo ves esa transmisión en el caso de la reforma Universitaria y sus principales postulados presentes en el Manifiesto Liminar?*

DT: La transmisión es siempre asunto de máxima importancia. La transmisión vacía de un hecho revolucionario puede ser más perjudicial que su olvido. Una transmisión es vacía, en mi opinión, cuando no inspira ya nuevas emancipaciones. Recuperar un espíritu y dejarse inspirar y afectar por un acontecimiento histórico por el que nos sentimos conmovidos es siempre una praxis, nunca una pasividad meramente evocativa sin consecuencias para la vida. Requiere mucho trabajo y una gran autoexigencia, individual y colectiva. Lo que hay en juego en el aniversario de 2018 es el sentido mismo del acontecimiento reformista. Si su deriva será emancipatoria o conformista, solo protocolar o militante, si va a experimentar su dilución en la retórica de un tecnocratismo reaccionario, excelentista y eficientista, o seremos capaces de alojar su potencia en el campo popular y poner otra vez en contigüidad el conocimiento y la vida. En mi opinión es una cuestión abierta.

AC: *Las conmemoraciones también son momentos que ofrecen oportunidad para subrayar o destacar ciertas lecturas de los acontecimientos históricos, en el caso de la Reforma universitaria del 18 ¿qué aspectos destacarías por su potencia y actualidad?*

DT: Uno de los legados más vivos de la Reforma, y tal vez una de las ideas más actuales del *Manifiesto* es su latinoamericanismo. Escrita en 1918, la frase “estamos pisando una hora americana” era sólo una expresión de deseos de los redactores del *Manifiesto*. Más bien, el tiempo latinoamericano irrumpió de la manera más plena durante las experiencias populares, hoy en reflujo. La palabra “integración” que los estados y las nuevas instituciones regionales propulsaron en los últimos años (Mercosur, Unasur, Alba, Celac...) designa el desarrollo de un conjunto de políticas públicas continentales que producen comunidad entre los países de la región; para ser eficaz, además de medidas concretas esa integración requiere la expansión de un equivalente afectivo que tal vez pueda ser hallado en una vieja palabra de la tradición revolucionaria, la palabra “fraternidad”. A diferencia de la igualdad y la libertad –que son ideas–, la fraternidad es un afecto político que se extiende en el imaginario popular gracias a decisiones comunes concretas de los estados latinoamericanos para adoptar finalmente un horizonte de emancipación cultural y social. El establecimiento de condiciones que vuelvan posible una fraternidad latinoamericana resulta decisivo, pues estaría condenada a la impotencia una política que no considere la dimensión afectiva de la vida humana –y de las comunidades humanas en particular–. Estuvimos “viviendo una hora latinoamericana”, hasta que tomara curso la reciente restauración conservadora en muchos países (por vía mediático-eleccionaria en Argentina; por medio de un golpe institucional en Brasil). Hoy ingresamos, nuevamente en un momento de contrarreforma. La resistencia académica, política y cultural invoca viejas tradiciones de lucha. La inspiración reformista (no su repetición conservadora) deberá activarse contra amenazas concretas que enfrenta hoy nuestra universidad –la más concreta de todas: la imposición del Plan Bologna (implantación de sistema de créditos, reducción de la formación de grados a favor de los posgrados pagos, trabajo en empresas, destitución de la autonomía por adecuar planes a las exigencias del mercado, etc.) –.

El compromiso con los derechos humanos y la denuncia de lo que hoy llamamos violencia institucional es también una de las vetas más actuales y menos exploradas de quienes protagonizaron la Reforma. Deodoro Roca, Enrique Barros, Saúl Taborda y otros dirigentes reformistas formaron parte de organizaciones que denunciaban la prisión política y el armado de causas contra luchadores sociales. Ejemplares en esa dirección son los escritos de Deodoro en defensa de los presos de Leones en 1921, o su defensa del escritor comunista boliviano Tristán Maroff en 1935, entre otros. Asimismo, el Comité por los

exiliados y presos políticos fundado por los reformistas en Córdoba lanzó en 1936 una campaña por los “presos sociales y políticos” de toda la Argentina. Un año más tarde se fundó desde Córdoba el Comité contra el racismo. La acción de los reformistas en los años 30 es el gran antecedente del movimiento actual de Derechos Humanos –vínculo no ha sido adecuadamente establecido hasta ahora–.

AC: *Deodoro Roca, en una entrevista publicada en la Revista Flecha en el año 1936 señalaba: “La reforma fue todo lo que pudo ser. No pudo ser más de lo que fue, en drama y actores. ¡Dio de sí, todo! Dio pronto con sus límites infranqueables. Y realizó un magnífico descubrimiento. Esto solo la salvaría: al descubrir la raíz de su vaciedad y de su infecundidad notoria dio con este hallazgo: “reforma universitaria” es lo mismo que “reforma social”. ¿Qué sentido cobran hoy estas palabras de Deodoro Roca?*

DT: La transformación social, el combate político por la igualdad, es la inspiración reformista por recuperar. Deodoro, que siempre escribió desde un desprecio profundo hacia la clase dominante –a la que pertenecía–, reconoció en los años 30 (años de “infamia”, de contrarreforma) el fracaso de la Reforma, su derrota: “No habrá reforma universitaria sin una previa reforma social”. De alguna manera esa frase permite mitigar anacrónicamente el desencuentro de la cultura reformista y el peronismo. Más aún, existe un “obrerismo” en los orígenes de la Reforma que ha sido escasamente estudiado (investigaciones de Javier Moyano, Victoria Chiabrando y Gardenia Vidal recuperan esta dimensión, de gran actualidad en mi opinión). ¿Cuándo la Reforma pierde a los trabajadores? En lo que podríamos llamar la “prehistoria de la Reforma”, fueron creadas tres instituciones fundamentales por quienes serían los principales protagonistas de la revuelta del 18 que buscaron una confluencia con el mundo obrero: la Asociación Córdoba Libre (1916), la Universidad Popular (1917), y la Asociación de Cultura Popular “Ariel” (1918) –que buscaba promover la cultura de la clase trabajadora a través de conferencias, debates, publicaciones, y encuentro entre intelectuales y trabajadores–.

En 1917-1918 se producían grandes movilizaciones obreras en demanda de una disminución del horario de trabajo, el aumento del salario y la implementación del sábado inglés. En esas concentraciones participaban los estudiantes, que muchas veces terminaban presos. Los más combativos eran los obreros tranviarios, los ferroviarios (agrupados en La Fraternidad), los trabajadores del calzado, los molineros (en particular los trabajadores de los molinos Letizia) y los empleados municipales (que en 1917 hicieron renunciar al intendente Henoch Aguiar). Los principales referentes de la Federación Obrera de Córdoba –Pablo B. López, Pedro Magallanes, Domingo Ovejero, Miguel Contreras...– tenían vínculos estrechos con los jóvenes reformistas. En 1918 hubo varios mítines

comunes de la Federación Obrera y la Federación Universitaria (que se había creado el 15 de mayo). A su vez, en la toma del Rectorado de comienzos de septiembre de 1918 –por la demora en la intervención que exigían a Yrigoyen– los estudiantes recibieron un contundente apoyo obrero, que no solo era verbal. En un mitin de la Federación Obrera en septiembre de 1918, Deodoro Roca fue el principal orador. Ese mismo mes hubo una gran concentración obrero-estudiantil en la esquina de Vélez Sársfield y 27 de abril que terminó en un violento enfrentamiento con la policía y el encarcelamiento de Horacio Valdez y Enrique Barros. Historias cruzadas: los estudiantes apoyaban huelgas obreras, los obreros apoyaron la Reforma universitaria, y esa alianza tenía su reflejo en publicaciones socialistas y anarquistas como *La vanguardia*, *La Protesta*, y también en la *Gaceta Universitaria*.

Recuperar el “obrerismo” originario de la Reforma significaría en mi opinión crear las condiciones para una tercera gran confluencia –la segunda se produjo en los 60– entre obreros y estudiantes, entre el mundo del trabajo y la Universidad para hacer de la reforma social y el derecho a la Universidad dos aspectos de un anhelo único.

AC: *El ML evidencia, entre otras cuestiones, el hartazgo que un régimen académico y político provoca especialmente en uno de los claustros universitarios, el estudiantado, en este sentido, ¿cómo ves el movimiento estudiantil actual y qué conexiones podrían plantearse con los postulados reformistas?*

21

D.T: La reciente recuperación de la Federación Universitaria de Córdoba por agrupaciones que están en sintonía con la mejor historia del movimiento estudiantil abre un escenario de gran interés para una reactivación de las grandes ideas reformistas –que las libere de su malversación autista y a la vez las enriquezca con las mediaciones que proporciona la cuestión social a lo largo de cien años de historia reciente–. ¿Cuáles son las resistencias, las transformaciones, las reformas –o las revoluciones– que el movimiento estudiantil debe plantearse en este tiempo? Sin una adecuada detección de las tareas por delante, cualquier ostentación de reformismo acaba siendo “farsa”.

Las herencias son responsabilidades e incomodidades, no vacías conmemoraciones protocolares. Honrar la herencia reformista es ser capaces de producir una nueva encrucijada de pensamiento, militancia y compromiso con los otros. Y eso supone enfrentar los poderes que bloquean –muchas veces a través de la misma Universidad– la irrupción de la igualdad social.

AC: *¿Qué representa el ML para la Reforma universitaria del 18 y según tu opinión, qué podría o debería contener un manifiesto en el contexto universitario actual?*

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

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

Acaso sea ese uno de los más inadvertidos legados de la Reforma: mostrar la carnadura ideológica de las palabras naturalizadas en la manera de hablar dominante que amenaza invadirlo todo, resistir la imposición de una “lengua única” que pretende hacerse pasar por obvia, inventar nuevas maneras de hablar capaces de precipitar otra vez “la obra de la libertad”, y también preservar de su extinción burocrática el anhelo de cambiar la vida y comprender el mundo.

Recibido: 20 de octubre de 2016

Aceptado: 10 de noviembre de 2016