

Filosofías de la reforma de la Universidad

Edgardo Castro

“[...] basta con estar familiarizado con la literatura pedagógica de estos tiempos; nada hay que esperar de quien no se estremezca de la extraordinaria pobreza de nuestro espíritu y de la verdadera danza de circo que reina en este campo. Aquí nuestra filosofía debe empezar no con asombro, sino con espanto.”

F. Nietzsche, *El provenir de nuestros establecimientos de enseñanza*.

1- La formulación del objetivo de este seminario (1) sugiere, fundamentalmente, dos tipos de interrogaciones a propósito de la transformación o reforma de la universidad: una acerca de los contenidos de una filosofía política de la universidad, otra acerca de las evidentes limitaciones de la *racionalidad técnica*. Desde esta perspectiva, se podría interpretar que la respuesta a la pregunta que constituye el tema de esta mesa redonda: *¿produce hoy la universidad saber crítico?*, debe partir de la oposición entre la *racionalidad filosófica* y la *racionalidad técnica*, entre la verdad y la utilidad, entre un pensamiento de los fines y otro de los medios o de los objetivos. En este sentido, la función de la filosofía como pensamiento crítico sería la de analizar y enjuiciar, desde el punto de vista de la verdad y de los fines, los procedimientos, los productos y, sobre todo, las pretensiones de la *racionalidad técnica*. El contenido de una filosofía de la universidad estaría dado entonces por aquello que la *racionalidad técnica*, en este caso aplicada a la institución universitaria (a su organización, a las relaciones entre sus partes, a sus objetivos), deja de lado o porque le resulta inaccesible o porque, simplemente, no le interesa. La tarea de una filosofía de la reforma de la universidad sería, entonces, impedir que se planteen sólo desde un punto de vista técnico cuestiones como, por ejemplo: *¿la universidad debe perseguir como objetivo sólo o primariamente la formación de profesionales, o debe ser también un lugar de cultura general y de formación humanística?* Las decisiones acerca de las carreras que deben implementarse, acerca de sus planes de estudio y de su duración, *¿deben subordinarse o no a la lógica del mercado?* *¿Qué criterios deben guiar la distribución del presupuesto universitario?* *¿Es legítimo exigir del estado que subvencione la investigación?* *¿Sólo la investigación ordenada a aplicaciones tecnológicas o también las humanidades?*

Ahora bien, como todos nos damos cuenta, para que una filosofía de la reforma de la universidad sea efectiva, no basta con tomar conciencia de las limitaciones de la *racionalidad técnica* o con espantarnos ante los efectos de sus aplicaciones presentes y futuras; es necesario elevarse hasta el nivel de la argumentación, elaborar

criterios y ofrecer un fundamento para ellos. El objetivo de mi intervención es mostrar algunas de las líneas argumentativas de un discurso crítico acerca de la universidad y esto, desde un punto de vista filosófico. Más concretamente, trataré de leer el *Conflicto de las facultades* de Kant como un conflicto de las racionalidades. A lo largo de mi exposición, me concentraré en tres puntos: 1) comenzaré con algunas consideraciones generales acerca de la idea de reforma de la universidad tal como ésta se presenta en los primeros tiempos de su historia; 2) desarrollaré luego algunas reflexiones acerca del texto de Kant y del lugar y la función de la filosofía; y 3), desde estas reflexiones, concluiré con algunas observaciones sobre una filosofía contemporánea de la reforma de la universidad. Me interesa, en definitiva, poner de relieve el nexo que se estableció en la modernidad entre filosofía de la universidad y filosofía de la historia, y en qué modo las posibilidades de un pensamiento crítico acerca de la racionalidad técnica dependan de comprender el nexo entre éstas y la crisis de las filosofías de la historia.

2 - Desde sus comienzos, la historia de la universidad fue la historia de sus reformas. Tan estrecha es esta vinculación que el término *reforma*, *reformatio*, ya aparece en los primeros estatutos de la universidad de París (1215). (2) De hecho, no sólo se habló de *reforma* para referirse a la restauración de una institución desaparecida o en decadencia, sino también para referirse simplemente a su acto fundacional. Se llamó *reformadores* tanto a los encargados de supervisar y hacer prosperar las actividades de una universidad como a sus fundadores. (3) Se trata, evidentemente, de una extensión del uso que se había hecho de este término durante el proceso de reestructuración de las instituciones monásticas a partir del siglo X; su adopción pone de manifiesto uno de los factores que guió el surgimiento y la expansión de esta institución de enseñanza superior que, desde entonces, llamamos *universidad*: reformar para mejorar, *reformatio in melius*.

Ahora bien, por un lado, como lo señala W. Rüegg, (4) para explicar el origen de la universidad, sería inútil tratar de encontrar en una teoría de la ciencia, en la política educativa o en una técnica de organización la *forma (ideal)* que las universidades deben *realizar* y a la que deben tender para alcanzar su perfección. Por otro lado, para explicar este origen, además de la complejidad de toda explicación histórica, debemos tener presente las limitaciones provenientes del estado actual de la investigación histórica en este sector, como el carácter todavía fragmentario de la documentación o la falta de estudios sobre algunos elementos concretos de la vida universitaria (sobre los estatutos de las primeras universidades o la composición de la población estudiantil).

Pero, a pesar de estas limitaciones, debemos preguntarnos: ¿cuál es el contenido de esta “forma” respecto de la cual el nacimiento de las universidades se presenta como una “re-formatio”? ¿en qué sentido se puede hablar de restauración de una

forma, de una “re-formatio”, cuando nos referimos a una institución que apenas está surgiendo?

Según Walter Rüegg, a propósito de esta forma debemos hablar de un *ethos* académico cuyo contenido puede presentarse esquemáticamente en siete proposiciones: 1) la creencia en un orden racional del mundo, creado por Dios, y accesible a la razón humana. La tarea de la investigación científica es intentar comprender este orden; 2) la concepción acerca del estado imperfecto del hombre, la naturaleza caída, que ponía de manifiesto las limitaciones del entendimiento humano y la necesidad de la autocrítica y de la cooperación colegial; 3) el respeto por el hombre, imagen de Dios; 4) el carácter absoluto de la verdad que condujo a las normas básicas de investigación como la imposibilidad de rechazar los conocimientos demostrados o la sujeción a la evidencia; 5) el reconocimiento del saber científico y humanístico como un bien público; 6) el conocimiento científico y humanístico crece mediante un proceso acumulativo, como una continua *reformatio* mediante la discusión de los antiguos; 7) la igualdad y solidaridad de los estudiosos ante las tareas de la ciencia. (5)

En este sentido, las primeras universidades son fundamentalmente esto: una comunidad de profesores y alumnos, como en París, o sólo de alumnos, como en Bolonia, animada por este *ethos* académico, por el amor *sciendi*.

Otro elemento que da contenido a la idea de reforma de la universidad fue el proceso de institucionalización de estas comunidades de profesores y alumnos, esto es, la conquista del estatuto de corporaciones, sujeto colectivo de derechos. Subrayo el adjetivo “colectivo”; en efecto, es la comunidad la que goza de los derechos y privilegio y no los individuos. Por ello, no puede interpretarse este proceso de institucionalización como un proceso de modernización. (6) Entre los derechos de la corporación de profesores y alumnos de la universidad, juegan un papel de primer orden la *autonomía*, en un primer momento respecto de las autoridades civiles y eclesiásticas locales (darse sus propios estatutos, sustraerse a sus fueros judiciales) y posteriormente respecto de la autoridad del papado; el *derecho de huelga*, cuando sus privilegios fueran violados; el *monopolio* para otorgar la *licentia docendi*, es decir, la autorización para enseñar; la *gratuidad* de la enseñanza (consagrada ya por el canon 18 del Tercer Concilio de Letrán en 1179 a propósito de las *escuelas*) (7).

Estas dos breves indicaciones acerca del concepto de reforma en el surgimiento de las universidades, el *ethos académico* y el *proceso de institucionalización*, bastan para ver cómo este concepto dependa de una *teología de la historia*; más específicamente, de la idea de un estado originario del hombre del que se habría desviado por el pecado, de la necesidad de restaurar este estado (*reformatio in pristinum statum*) y de la función del conocimiento en esta restauración. Los argumentos de los que dependen los contenidos del *ethos* académico que hemos descripto y las razones del proceso de institucionalización de las primeras universidades son

argumentos subordinados a una visión teológica de la historia. Así, cuando se habla de reforma o de adecuación de la universidad, no se hace referencia principalmente a sus relaciones con las necesidades sociales o económicas de la época. El único motivo exterior a que se hace referencia en las bulas de creación de las primeras universidades es la *tranquilitas scholarum*. (8)

Es verdad que cuanto hemos dicho habla de un ideal que está más presente en el orden del discurso que en el orden de los hechos. En efecto, la realidad histórica de las universidades medievales no siempre coincide con el contenido de este ideal; pero, en cuanto ideal, esta *forma* reguló el nacimiento de la universidades. No es posible explicar la conquista de la autonomía universitaria sin referirse a la lucha entre los poderes locales y el papado; en las discusiones en torno a la *licentia docendi*, no estaban ausentes los intereses económicos y políticos; no faltaron concepciones, llamémoslas así, más laicistas de la cultura (piénsese, por ejemplo, en Siger de Brabante); tampoco estuvo ausente en la vida de la universidad el interés por ascender socialmente o por capacitarse para el ejercicio de las artes liberales. Todo esto es cierto; pero también lo es que ninguno de estos hechos por sí solo, sin tener en cuenta lo que hemos denominado *ethos académico*, pueden dar cuenta del origen de la universidad. “De otro modo, la universidad como corporación que sirviera únicamente a intereses y libertades materiales, habría compartido el destino de otras instituciones medievales; habría desaparecido hace mucho tiempo.” (9) Por otro lado, sin la existencia de este *ethos académico*, no podría explicarse la relativa homogeneidad de los modelos universitarios. En efecto, la imitación del modelo de París o del modelo de Bolonia no es la consecuencia de la planificación política de una autoridad central.

3 - Respecto de este *ethos académico* que animó el nacimiento de las primeras universidades, la historia de la universidad ha sido interpretada en términos de *continuidad*, es decir, tratando de descubrir los elementos persistentes o, muchas veces, proyectando retrospectivamente los nuevos, o en términos de *ruptura*. A nivel filosófico, ya sea para explicar la crisis de la universidad o para determinar el sentido y el contenido de una nueva reforma de la universidad, se ha argumentado o en favor de una recuperación del modelo medieval o en pro de su abandono. Para algunos, la causa de la crisis de la universidad se explica por el abandono de su espíritu originario, para otros, al contrario, por el excesivo apego a este modelo. Frecuentemente, aunque no necesariamente, la lectura continuista de la historia de la universidad se ha desarrollado en solidaridad con una concepción aristocrática de la cultura y la lectura discontinua, en cambio, con una visión democrática del saber. (10) No nos preocupa, ahora, entrar en el análisis de los argumentos y supuestos de estas dos lecturas de la historia de la universidad; debemos ocuparnos del contenido filosófico de la idea de reforma de la universidad en el *Conflict de las*

facultades; del que depende, como veremos, toda la discusión en torno al tema de la universidad en el seno del idealismo alemán, que elaboró la más importante producción filosófica al respecto. Con todo, de la comparación entre el modelo de París y el modelo de Berlín, que puede expresarse como la oposición entre la *universitas magistrorum atque scholarium* y la *universitas scientiarum*, surgen fuertes argumentos en favor de una lectura discontinua.

4 - Ahora bien, si debemos hablar de ruptura en la historia de la universidad, no se trata en todo caso de una ruptura abrupta. El texto del que quiero señalar algunos puntos centrales ahora, *El conflicto de las facultades*, de Kant, debe ser considerado como un texto de transición, en parte de continuidad y en parte de ruptura. En efecto, la organización universitaria sobre la que Kant se interroga mantiene todavía su estructura medieval, tres facultades llamadas *superiores* (teología, derecho, medicina) y una llamada *inferior* (la facultad de filosofía). Los argumentos, sin embargo, ni están subordinados a una teología de la historia ni se ordenan a ella (al menos si entendemos la “teología” en términos trascendentes). La problemática de la historia, en sí misma y en relación con la universidad, es encarada desde una perspectiva nueva, desde un punto de vista simplemente racional. Por ello, otro título apropiado para *El conflicto de las facultades* sería *La universidad dentro de los límites de la simple razón*.

Según Kant, el origen de la universidad se encuentra en la idea de considerar *industrialmente* la totalidad del campo del saber, esto es, aplicar el principio de la división del trabajo, de tal manera que existan profesores para cada sector científico. Lo que llamamos “universidad” no es otra cosa que el conjunto de estos profesores que constituye una especie de *república de sabios*, una sociedad donde quienes deben obedecer las leyes son también los que las hacen. En este sentido, sólo el filósofo es verdaderamente sabio y la filosofía es la ciencia superior, la ciencia rectora. (11) En esta república de sabios, los principales sectores del saber dan lugar a esas “pequeñas sociedades” que llamamos facultades y que se dividen en superiores e inferior. (12) Esta denominación depende, siempre según Kant, del punto de vista del estado. En efecto, son llamadas superiores aquellas facultades que interesan al estado, que están directamente en relación con sus fines. Dado que, en vistas de sus fines, el estado puede utilizar, como móviles para dirigir la conducta de sus súbditos, el bien eterno, el bien social y el bien corporal; las facultades superiores son: la de *teología*, por cuyas enseñanzas el estado puede ejercer una gran influencia sobre los pensamientos y decisiones íntimas de sus súbditos; la facultad de *derecho*, por la que el gobierno puede controlar el comportamiento exterior de los súbditos mediante las riendas de las leyes públicas; la facultad de *medicina*, por la que puede asegurarse un pueblo fuerte y numeroso. Estas tres facultades superiores fundan sus enseñanzas en la escritura: la facultad de teología

sobre la Biblia, la facultad de derecho sobre el código civil, la facultad de medicina “no sobre la física del cuerpo humano, sino sobre los reglamentos médicos”. (13) La facultad inferior es la facultad de *filosofía*; su función es garantizar la verdad (fin primero y esencial de la ciencia), lo que implica que está sometida sólo a la legislación de la razón, es decir, al poder de juzgar autónomamente. La facultad de filosofía, por su parte, se divide en dos departamentos, el de los conocimientos históricos (historia, geografía, filología), donde la enseñanza todavía se apoya en lo escrito, y el de conocimientos racionales puros (matemática, filosofía y metafísica puras), donde la enseñanza puede apoyarse sólo en la razón y no en la escritura. En este sentido, la idea kantiana de filosofía se sitúa en las antípodas de gran parte de nuestra práctica de la filosofía que la ha convertido en una historia empírica (de los textos) del pensamiento filosófico.

La preocupación de Kant en el *Conflict de las facultades* es, en definitiva, la definición del papel de la filosofía en la universidad, la organización de ésta desde el punto de vista de la racionalidad o, para ser más preciso, desde el punto de vista de la *teleología (inmanente) de la razón humana*. “El matemático, el físico, el lógico, por muy sobresalientes que sean los progresos de los primeros en el conocimiento racional y por mucho que avancen los segundos, especialmente en el terreno filosófico, son meros artífices de la razón. En el ideal se encuentra el maestro que los une, que los utiliza como instrumentos para promover los fines de la razón humana. Sólo a ese maestro deberíamos dar el nombre de filósofo.” (14)

Ahora bien, en tanto que a la facultad de filosofía le compete juzgar autónomamente, ella se opone a las facultades superiores como la *verdad a la utilidad*. (15) El conflicto de las facultades es, por ello, un conflicto de racionalidades o, mejor, un conflicto entre los usos de la razón, entre un uso del conocimiento subordinado a los fines del estado (teólogos, juristas y médicos son, en este sentido, *funcionarios; profesionales*, diríamos nosotros) y un uso autónomo de la razón (donde el filósofo aparece como *legislador*). A no ser que la filosofía renuncie a sí misma, que renuncie a la verdad, este conflicto es inevitable, y en él, la facultad inferior se opone, por un lado, a las facultades superiores; por otro, al gobierno, y por otro, al pueblo. La opone a las facultades superiores, porque todo el saber humano es competencia de la facultad de filosofía, no desde el punto de vista del contenido, sino en cuanto a la crítica, al juzgar los conocimientos desde el punto de vista de la verdad. La opone al gobierno, porque éste no la puede censurar, a no ser que obre contra sí mismo. La opone al pueblo, porque éste no sitúa, primeramente, su dicha en la libertad, sino en los fines naturales (la felicidad después de la muerte, la garantía de su propiedad y el gozo físico de la vida). (16)

5 - Pero, estas oposiciones delimitan sólo negativamente el lugar y la función de la filosofía. Para entender la idea kantiana de universidad, el criterio que guía su

organización y su reforma, debemos definir también desde un punto de vista positivo la tarea del filósofo, del legislador de la razón. Si, para el filósofo, legislar consiste en subordinar todos los conocimientos a los fines esenciales de la razón; debemos preguntarnos, entonces, cuáles son estos fines y, en última instancia, cuál es el fin supremo.

Después de haber mostrado la imposibilidad de un uso objetivo (trascendental) de las ideas de la razón en el orden teórico o, lo que es lo mismo, los límites de la razón pura especulativa; se ocupa Kant del fin supremo, en las últimas páginas de la *Crítica de la razón pura*. La argumentación sigue dos direcciones; por un lado, mostrando el valor objetivo de las ideas desde el punto de vista de la razón pura práctica; por otro, identificando en el soberano bien el fin último de la razón humana.

No podemos ocuparnos aquí ni de las dificultades que plantean las diferentes definiciones del soberano bien ni de si su realidad es o no trascendente respecto de la historia. (17) De todas estas definiciones retengamos la idea siguiente: el soberano bien consiste en la conjunción de la mayor prosperidad de los seres racionales del mundo con la condición suprema del bien moral; es la conjunción de la virtud y de la felicidad.

Respecto de las tres facultades llamadas superiores, el filósofo debe legislar porque éstas no subordinan el uso de la razón al *soberano bien* sino a otros bienes que no pueden proponerse como soberanos: la facultad de teología argumenta en relación con la vida futura; la facultad de derecho, en orden a la tutela de la propiedad; la facultad de medicina, respecto de la salud del cuerpo. En esta subordinación de los conocimientos a un bien que no es el supremo, la única unidad que pueden conferir al uso de la racionalidad es *técnica*; es decir, interpretando el lenguaje kantiano, ordenar la multiplicidad sin ningún principio. El orden que debe establecer la filosofía es, a diferencia del anterior, arquitectónico, a partir del principio del soberano bien.

Podríamos profundizar nuestra interrogación preguntándonos: ¿por qué es posible un uso técnico de la razón? Nos encontramos aquí con otra importante tesis del pensamiento kantiano, con la concepción del *mal radical*, la inclinación que se manifiesta en la naturaleza humana hacia el mal, es decir, la propensión a colocar, en la determinación de libre albedrío conforme a la ley, otros móviles (motivos) distintos de la misma ley. Aquí aparece otra limitación de las facultades llamadas superiores. En efecto, todas éstas conciben el mal radical como hereditario: la facultad de teología como pecado hereditario, la facultad de derecho como deuda hereditaria, la facultad de medicina como enfermedad hereditaria. Pero, dado que el mal radical es un mal moral, es posible sólo como determinación del libre albedrío;¹⁸ sólo la filosofía puede pensar adecuadamente el mal radical. En este sentido, si el tema de *El conflicto de las facultades* es el porqué de la universidad, el porqué de su reforma, podríamos decir, como lo sugiere Derrida, "sin el principio del mal en el hombre,

no habría universidad", (19) no sería necesaria la tarea legislativa del filósofo.

6 - Ahora bien, la tarea legislativa del filósofo, el ordenar todos los conocimientos y el uso de la racionalidad al fin último de la razón humana, no se agota en sus relaciones con las otras facultades. La tarea del filósofo es también la de obtener una *arquitectónica* del propio conocimiento filosófico, la de establecer el sistema de los conocimientos filosóficos. (20)

Para Kant, el carácter sistemático del pensamiento filosófico no es la relación deductiva de las múltiples partes de un pensamiento, sino una relación entre las partes y el todo, en la cual el todo precede las partes y, en cuanto todo, no es una parte del sistema. Por otro lado, puesto que la Idea de la filosofía no es algo dado *in concreto* (un determinado sistema o una determinada posición filosófica), no se puede concebir el sistema filosófico de manera mecanicista, es decir, como un agregado de partes. Por ello, a propósito de la unidad del conocimiento filosófico, debemos distinguir entre: *unidad sistemática*, *unidad técnica* y *agregado*. El conocimiento vulgar se presenta sólo como una acumulación de conocimientos, se compone simplemente de experiencias; la unidad técnica es sólo el resultado de la subordinación del conocimiento a la prosecución de fines arbitrarios o accidentales. En la filosofía, en cambio, "el todo es, pues, un sistema articulado (*articulatio*) y no solamente una acumulación (*coacervatio*); él puede crecer desde el interior (*per intussusceptionem*) pero no desde afuera (*per appositionem*), como el cuerpo de un animal al cual el crecimiento no añade ningún miembro, sino que, sin cambiar la proporción, hace cada miembro más fuerte y más apropiado a sus fines." (21) La unidad sistemática es la que procede de la Idea del todo, la cual confiere a las partes, precediéndolas, la forma y la finalidad. Esta unidad debe ser entendida en analogía con el crecimiento de los seres vivientes, esto es, mediante una imagen de tipo organicista. Ahora bien, esta idea del todo es precisamente eso, una idea, un ideal (diríamos con nuestro vocabulario) al que el filósofo puede acercarse asintóticamente sin jamás realizarlo *in concreto* de manera exhaustiva. Tiene, por lo tanto, un rol teleológico. "En este sentido, mostraría una gran arrogancia quien se llamase a sí mismo filósofo pretendiendo igualarse a un prototipo que sólo se halla en la idea." (22)

Hemos desarrollado sólo algunas de las líneas argumentativas de *El conflicto de las facultades*. Pero estas pocas bastan para mostrar lo que nos habíamos propuesto. La idea de universidad, la idea de reforma de la universidad y una filosofía de ésta dependen de una visión de la historia cuyos extremos son, en nuestros caso, la idea del fin del hombre formulada en términos de finalidad de la razón humana (el soberano bien como conjunción de virtud y felicidad), de una idea del estado originario de la naturaleza humana (el mal radical). El criterio que debe guiar la organización de la universidad, según Kant, esto es, instaurar al filósofo como

legislador, depende de esta visión de la historia. A diferencia del *ethos académico* que dio contenido a la idea de reforma en las primeras universidades medievales, no nos encontramos aquí con una teología de la historia y de la universidad, sino con una filosofía de la historia y de la universidad. Con otras palabras, con una historia y universidad concebidas dentro de los límites de la simple razón.

7 - Como hemos dicho, en cierto sentido, *El conflicto de las facultades* es un texto de transición. Por un lado, conserva en su vocabulario y en sus conceptos parte de la herencia medieval; por otro lado, anticipa, abriendo una nueva perspectiva, la de la filosofía de la historia, los textos del gran debate moderno en torno a la reforma de la universidad desde un punto de vista filosófico, el debate del idealismo alemán en los primeros años del siglo XIX y por la decisión política de fundar una nueva universidad en Berlín. Este debate ha sido motivado o, al menos, acelerado, por la derrota militar de Prusia en manos de los franceses. Pero sería erróneo reducir a estas circunstancias históricas los temas de debate. En von Humboldt, en Fichte, en Schelling, en Schleiermacher, nos encontramos con la elaboración filosófica de un modelo inédito de universidad. A partir de este debate, el término mismo de "universidad" adquirirá una significación filosófica: la idea de *uni-versidad* coincide con la idea de *uni-totalidad*, con reunión orgánica de todos los conocimientos bajo la idea filosófica de la totalidad. En este sentido, los textos del idealismo alemán continúan y profundizan la argumentación kantiana. En dos importantes puntos, sin embargo, surge la ruptura. Por un lado, la filosofía no queda circunscrita a una determinada facultad o departamento; atraviesa toda la universidad, *sólo hay universidad donde hay filosofía*. Por otro lado, y aquí la ruptura marca la especificidad de los textos del idealismo alemán respecto de *El conflicto de las facultades*, entra en discusión el estatuto de la idea de totalidad: ¿su función es regulativa o también constitutiva? A la elección por una determinada visión de la historia de la ciencia (la imposibilidad o no de realizarla de manera exhaustiva) se subordina el carácter liberal o autoritario de la organización universitaria y de ella dependen el estatuto que confirmamos a la idea de totalidad. Aquí se sitúa, en definitiva, la discusión y la oposición entre Fichte y Schleiermacher a quienes convocó von Humboldt a su despacho para discutir el modelo de la Universidad de Berlín.

8 - Ahora bien, a esta altura de la exposición, podrían ustedes legítimamente preguntarme: ¿que relación existe entre lo que ha dicho y el tema de esta mesa redonda? ¿Qué tiene que ver *El conflicto de las facultades* con la pregunta acerca de si produce hoy la universidad saber crítico?

Bueno, creo que existen dos modos de encarar el problema planteado para esta mesa redonda. Un modo, llamémoslo así, empírico. Se trataría entonces de mostrar de algún modo los discursos críticos que la universidades produce. Desde este punto

de vista, y respecto de un discurso crítico de la universidad acerca de sí misma, creo que merecerían mencionarse dos recientes obras: la de Jürgen Mittelstrass (*Die unzeitgemäße Universität*, Suhrkamp, 1994) y la de Alain Renault (*Les révolutions de l'université*, Calmann-Lévy, 1995). Otro modo es interrogarse acerca de las condiciones de posibilidad de un saber crítico. Éste es el que hemos seguido, tratando de mostrar las condiciones históricas de posibilidad de una filosofía crítica acerca de la universidad, es decir, de una filosofía de la reforma de la universidad.

Desde Kant, la filosofía moderna de la universidad ha sido posible a partir de una filosofía de historia. Esto que llamamos postmodernidad, sin saber siempre exactamente lo que estamos diciendo o lo que queremos decir, es fundamentalmente la disolución de las filosofías decimonónicas de la historia. Un discurso crítico debe, entonces, interrogarse sobre su fundamento.

NOTAS

- 1) Este trabajo se presentó originariamente en Seminario Internacional: *Filosofías de las Universidad y Conflicto de Racionalidades* (Universidad de Buenos Aires, Centro de Altos Estudios Franco-Argentinos, julio de 1997) cuyo objetivo era: "La finalidad de este seminario es debatir sobre los conflictos que dan contenido a una Filosofía Política de la Universidad, entendiendo que la racionalidad técnica que se aplica a la actual controversia sobre la transformación universitaria es limitada para abarcarlos en su totalidad. Es allí donde la Filosofía debe abrir horizontes que liberen la comprensión de la Universidad de alternativas prefijadas."
- 2) Cf. Peter Classen, *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, A. Hiersemann, Stuttgart, 1983, págs. 172-173.
- 3) Cf. Walter Rüegg, "Temas", en Hilde de Ridder-Symoens (ed.), *A History of the University in Europe*, vol. I, *Universities in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1992. Trad. española: *Historia de la universidad en Europa*, Vol. I, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1995, págs. 34-35.
- 4) Cf. Walter Rüegg, "Temas", en Hilde de Ridder-Symoens (ed.), *A History of the University in Europe*, vol. I, *Universities in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1992. Trad. española: *Historia de la universidad en Europa*, Vol. I, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1995, págs. 35-36.
- 5) Cf. Walter Rüegg, "Temas", en Hilde de Ridder-Symoens (ed.), *A History of the University in Europe*, vol. I, *Universities in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1992. Trad. española: *Historia de la universidad en Europa*, Vol. I, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1995, págs. 36-38. W. Rüegg, "The Academic Ethos", *Minerva* 24, 4 (1986), 393-412.

- 6) Cf. Alain Renault, *Les révolutions de l'université. Essai sur la modernisation de la culture*, París, Calmann-Lévy, 1995, pág. 55.
- 7) “Quoniam ecclesia Dei, et in iis quae spectant ad subsidium corporis, et in iis quae ad profectum veniunt animarum, indigentibus sicut pia mater providere tenetur: ne pauperibus, qui parentum opibus juvari non possunt, legendi, et proficiendi opportunitas subtrahatur, per unamquamque ecclesiam cathedralem magistro, qui clericos ejusdem ecclesiae, et scholares pauperes gratis doceat, competens aliquod beneficium assignetur, quo docentis necessitas sublevetur, et discentibus via pateat ad doctrinam. In aliis quoque restituatur ecclesiis sive monasteriis, si retroactis temporibus aliquid in eis ad hoc fuerit deputatum. Pro licentia vero docendi nullus pretium exigat, vel sub obtentu alicujus consuetudinis, ab iis qui docent, aliquid quaerat: nec docere quempiam, petita licentia, qui sit idoneus, interdicat. Qui vero contra hoc venire praesumpserit, a beneficio ecclesiastico fiat alienus. Dignum quidem esse videtur, ut in ecclesia Dei fructum laboris sui non habeat, qui cupiditate animi vendit licentiam docendi eccliarum profectum nititur impedire.” (canon 18, Concilio de Letrán III)
- 8) Cf. Peter Classen, *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, A. Hiersemann, Stuttgart, 1983, pág. 174.
- 9) Walter Rüegg, “Temas”, en Hilde de Ridder-Symoens (ed.), *A History of the University in Europe*, vol. I, *Universities in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1992. Trad. española: *Historia de la universidad en Europa*, Vol. I, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1995, pág. 25.
- 10) Cf. Alain Renault, *Les révolutions de l'université. Essai sur la modernisation de la culture*, París, Calmann-Lévy, 1995, págs. 46 y ss.
- 11) “Ahora bien, en una universidad un tal departamento [el departamento de filosofía] debe ser fundado, esto es, debe haber una facultad de filosofía. En relación con las tres facultades superiores, sirve para controlarlas y serles útil, puesto que todo depende de la verdad (la condición primera y esencial de la ciencia en general); la utilidad, al contrario, que las facultades superiores prometen para uso del gobierno, no es sino un momento de segundo rango.” (I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AK, VII, 28)
- 12) Cf. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AK, VII, 17-18.
- 13) Cf. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AK, VII, 23. En tanto que la medicina se ocupa de la física del cuerpo humano, pertenece a la facultad de filosofía, como el mismo Kant lo sugiere en *El conflicto de las facultades*.
- 14) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK, III, 542-543.
- 15) Cf. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AK, VII, 27-28.
- 16) I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AK, VII, 30.
- 17) Cf. Yirmiyahu Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, París, Klincksieck, 1989, págs. 46 y ss.

- 18) I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AK, VI, 28-29.
- 19) Jacques Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona-Buenos Aires -México, Paidós, 1995, pág. 92.
- 20) Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK, III, 539 y ss.
- 21) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK, III, 539.
- 22) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK, III, 542.