

CHIARA ZAMBONI

La universidad pública y el materialismo del alma.*

El modo habitual de contemplar la universidad es una mezcla de lamentos por las penosas condiciones de esta institución nuestra y de cinismo. Falta, en realidad, un pensamiento que piense la universidad, mientras que lo que hay es sólo un rápido tiotivo de grandes palabras que sostienen y hacen de tejido conjuntivo de las propuestas de reforma legislativa.

Alejémonos de momento de los lamentos y consideremos cuándo y por qué nos ha satisfecho una clase universitaria, una investigación ha puesto algo en movimiento, en un examen se ha experimentado. ¿Cuál era el deseo que nos guiaba? ¿En qué sentido se trató de una práctica repetible? ¿Qué vínculos nos parecieron ineludibles?

Si empezamos a contestar estas preguntas, haremos un saber de nuestro presente ya desde ahora, sin seguir esperando más palabras altisonantes de lo imaginario de la universidad. Estamos ante un saber de la universidad que parte del presente para estar en el presente. Y sólo así podremos responder enraizadamente a quien nos pregunte qué pensamos de las propuestas ministeriales concretas de reforma.

* Traducción de María-Milagros Rivera Garretas.

Pero ¿es posible transformar la universidad, grande o pequeña, donde cada cual trabaja, partiendo de algo tan evidente como esto, algo que está a la vista de todos? Todos saben, en realidad, que son las prácticas, que proceden del deseo de hacer bien el propio trabajo, lo que pone en marcha lo mejor de la universidad. Se da tan por supuesto que no se habla de ello, y se habla en cambio de oposiciones, de juntas de facultad y de elecciones.

Entonces, ¿cómo puede un gesto, que muchos hacen ya, ser palanca de transformación? ¿Cómo es posible que algo evidente, conocido por todos, se convierta en luz de un modo nuevo de ver? ¿No es una paradoja? La sensación de paradoja no es más que la primera impresión y la explica el hecho de que se trata, en realidad, de una revolución simbólica.

En toda revolución, lo que ya estaba antes, pero no se notaba en absoluto, es puesto en el centro de la atención; y esto cambia la perspectiva de lo que es significativo y de lo que no lo es. Con frecuencia, lo que estaba en el centro se desliza hacia los márgenes.

De esto precisamente se trata aquí: lo que era para todos evidente, o sea que el núcleo del trabajo universitario es el deseo de hacer bien y con pasión lo que se hace, pasa a ocupar el centro de la atención, y se deslizan a los márgenes -sin desaparecer en absoluto- los lugares de decisión sobre recursos materiales: las juntas de facultad, la estructura administrativa, el claustro, y así sucesivamente.

Basta un instante: un cambio repentino del modo de mirar la universidad. Esto tiene que ver con una manera distinta de entender la noción de lo «público».

Se dice normalmente que la universidad es una institución pública. Por público se entiende lo que es definido por leyes escritas y filtrado por órganos colegiados en los que se toman decisiones. También la didáctica y la investigación pasan a ser públicas cuando son «reguladas» de este modo. En el concepto de público se advierte el

sentido de hacer patente y de manifestar. Una institución como la universidad es, pues, llamada pública porque pertenece al mundo común que habitamos y, al mismo tiempo, porque se le exige visibilidad a lo que en ella se hace. Nuestra actuación debe poder ser hecha manifiesta en cualquier momento.

Esta definición es correcta pero, al mismo tiempo, la idea de público es mucho más amplia. Conserva esa articulación de pertenencia al mundo común y de visibilidad, pero su radicalidad es mucho mayor que las normas de una ley o los resultados de una administración, a pesar de que normas y resultados son formas concretas de esa dimensión de lo público.

En la vida universitaria se muestra la investigación propia, nos arriesgamos probando formas distintas de dar clase, se ponen en juego también los fracasos, que son, en cualquier caso, itinerarios de experiencia. Se trata de la visibilidad de los docentes entre sí y con el alumnado.

En *La condición humana*, Hannah Arendt considera los dos significados de lo público: público como visibilidad recíproca y como mundo común.¹ Mundo común es eso que, de todo modos, habitamos, independientemente incluso de nuestra voluntad o intención. Distinto, pues, de esas pequeñas comunidades que, siguiendo sus propios fines, piensan que se ponen aparte del mundo vivido conjuntamente.

Siguiendo esta idea de público, ella critica tanto las administraciones, que en las sociedades de masas llamamos estado y poder,² como ese refugiarse de muchos en los lugares de la intimidad,³ que son la otra cara de una realidad en la cual la administración tiene cada vez más poder.

Así es la universidad de hoy: la gestión de las decisiones, de los recursos y de los resultados tiene cada vez más poder. En cambio, lo mejor del trabajo universitario es considerado asunto privado, disfrutado en la intimidad o en pequeñas comunidades de docentes y

estudiantes.

El gesto de poner en el centro de lo «público» las prácticas que responden al deseo de un trabajo bien hecho es, también, un gesto de crítica. Crítica ante todo de la complementariedad entre poder de la gestión administrativa y placer íntimo de la investigación. Pero crítica también del corporativismo, es decir, del interés privado que se confunde con el público. Porque es muy distinto resituarse en el centro de lo «público» lo que había injustamente resbalado a la no visibilidad, de confundir intereses corporativos con estructura institucional.

Este modo de pensar lo público no es, pues, en absoluto anti-institucional porque permite entender y reentender la visibilidad misma que requieren las instituciones. Porque no hay varias dimensiones públicas, sino una sola: el mundo común es, en realidad, el mismo.

Es cierto que las pequeñas comunidades separadas, que docentes y estudiantes han creado a lo largo de los años, han surgido por necesidad de supervivencia y por el placer de pensar. Han sido nombradas de maneras distintas: la universidad de las tabernas, la universidad de la noche o la universidad de los extravagantes. O se han quedado sin nombre, pero han surgido siempre de una indudable vitalidad. Sin embargo, el ligero resentimiento por el gesto mismo de separarse, que siempre les acompaña, es sospechoso. Siguiendo las consideraciones de Spinoza sobre las pasiones, se podría decir que el resentimiento erosiona el sentido del ser.

A devolverles el sentido pleno del ser tiende la crítica de la dicotomía complementaria entre administración como única forma de lo público y placer íntimo de la investigación. Querría añadir ahora dos observaciones sobre el tema de la visibilidad.

Hemos visto que el sentido de la visibilidad está en el mostrarse mutuamente el trabajo y en exponerse a la mirada ajena. Pero visibilidad no significa transparencia de sí, exposición sin residuos.

En lo que se hace hay siempre una reserva de sentido, un secreto, una opacidad, un punto ciego. Si no fuera así, el Libro de los libros habría sido escrito ya y no seguiríamos estando aquí tejiendo una vez más el discurso, buscando el sentido de lo que hacemos.

Pero no es siquiera posible pensar que hay transparencia en la comunicación. Aunque sólo sea por la manera distinta de enseñar su trabajo mujeres y hombres. Con frecuencia, las mujeres se identifican con el trabajo bien hecho y enseñarlo es, para ellas, como hacer circular una parte de sí mismas. Para los hombres es, en cambio, enseñar algo ya pensado para la circularidad. De rebote, se pone en juego de modo distinto la reserva de sentido, la opacidad de lo visible.

Una observación más sobre la visibilidad. Cualquiera que trabaje en la universidad sabe lo importante que es hacer leer lo que se escribe y discutirlo con personas en las que se confía y cuya opinión autorizada se acepta. La redacción de algunas revistas tiene esa misma función de poder dar una medida de un resultado de la investigación, a causa de la estima en que se la tiene.

Así pues, la visibilidad de unos hacia otros no es, en absoluto, un fin en sí mismo, narcisista, sino que está vinculado con la intención misma de la investigación: con el deseo de tener una opinión para una orientación. Quien estimamos tiene, por ello, autoridad para orientarnos.

Es difícil nombrar la autoridad a causa de la mezcla estrechísima entre autoridad y poder que vemos todos los días en la vida universitaria. Por otra parte, es indudable que las personas que estimamos tienen su peso al darnos una orientación. Pero la dificultad de nombrar la autoridad es, también, un hecho cultural. Si no se empieza a pensar sobre esas dos palancas sociales que son autoridad y poder, deshaciendo la confusión entre ellas, queda empobrecida nuestra capacidad de entender lo que ocurre en la dimensión pública.

Que la dificultad sea también de orden cultural se ve en esto. Sobre la confusión entre autoridad y poder se ha basado la crítica a la autoridad de algunos pensadores de la escuela de Frankfurt, como también la crítica al logocentrismo y a la ley, que estructura el discurso, en la filosofía postestructuralista francesa.

La investigación femenina de estos años ha empezado a describir la relación que tenemos las mujeres con la autoridad y con el poder. El hecho mismo de que al referirse a la universidad se mencione la autoridad como piedra angular de cualquier valoración que se busque en los demás, hace fructificar esa investigación.⁴ A los hombres les falta todavía indagar en su vínculo con esas dos palancas sociales.

Sobre este asunto es interesante la aportación de Raffaele Simone. En *L'università dei tre tradimenti*, se lamenta de que la referencia a los derechos y a las libertades formales haya sido, en la universidad, la principal causa de la ruptura de la transmisión del saber que había, en cambio, caracterizado las escuelas científicas hasta hace algunas décadas.⁵ Este recurso a los derechos formales, según un espíritu de reivindicación, ha mermado el acuerdo basado en la confianza que encarnaban las escuelas universitarias, sustituyéndolo con relaciones organizadas por reglas formales.⁶ En detrimento del saber.

Podríamos decir que el espíritu reivindicativo ha apuntado sobre todo a las reglas, y esto ha interrumpido una trama de relaciones que, en la universidad, se estructuraban en torno a algunas personas y a algunos espacios autorizados.

Estos espacios autorizados han sido también, sin embargo, espacios de poder. Hay que mantener siempre en tensión los aspectos de autoridad y poder, con el fin de no limitarse a reinstaurar el pasado. Es sensata la crítica al resentimiento reivindicativo, que quiere la igualdad, y la crítica al recurso a codificaciones cada vez más burocratizadas por su renuncia a apostar por el deseo. Pero es también sensato el conocimiento del poder.

Intentemos recuperar los hilos de un paradigma de la universidad que se base en el presente a partir del presente. Este paradigma tiene fuerza porque muestra lo que ya es y responde al deseo individual. El acto disruptor está en señalar con el dedo lo que todos conocen: las prácticas que satisfacen un deseo de calidad. Y este acto es ya transformación del sentido de vivir la universidad.

Tiene efectos distintos pero, ciertamente, más eficacia que proyectar una transformación partiendo de algo imaginario que todavía no existe: un futuro que se encarnará, se tiene que encarnar en el presente. Futuro escatológico y futuro de comportamientos diseñados por la ley.

El paradigma de la política de las prácticas le pone así la zancadilla a la ética. Porque muestra que existe una fuerte ligazón entre la necesidad de relaciones, de vínculos y de medidas por un lado y, por otro, la tensión de un trabajo hecho según el deseo. Habla de acciones necesarias: acciones que se tienden entre los vínculos materiales, que se encuentran ya en la propia experiencia universitaria, y el deseo.

Quien se lamenta en la universidad de la falta de ética piensa, en cambio, en valores generales que hay que perseguir, que no son realizados en concreto. Evita ver la necesidad del mundo tal y como es, donde el bien y el mal conviven repartidos al azar. Separa abstractamente los éticos de los cínicos. Separa la lectura de la realidad del obrar. Espera de la ética una reforma de las costumbres que les garantice una plenitud del ser que tienen ya al alcance de la mano, pero que no saben ver ni liberar de las trabas de lo usual.

Un camino distinto es, en cambio, entrenarse a entender por qué es satisfactorio lo que satisface nuestra búsqueda. Se trata, aparentemente, de una tautología fácil pero, en realidad, provoca cierta dificultad. Porque es fácil señalar con el dedo lo que es el alma de la universidad -el trabajo didáctico y de investigación hecho con pasión y expuesto a una medida-; es difícil, en cambio, hacer de eso un

saber. Es difícil hacer de lo positivo un saber.

¿Cómo se describe una práctica puesta en juego en aquel seminario, en aquellas jornadas, de manera que la entiendan también quienes no estaban allí y, al mismo tiempo, sin que sea cancelado su origen? ¿Qué significa relatar? ¿Qué elemento de una práctica es repetible y cuál está ligado a las circunstancias concretas? ¿Cómo es que, con frecuencia, una descripción se transforma en un estereotipo? ¿Cómo es que, a menudo, la indicación de prácticas resbala en lo prescriptivo y se vuelve, a su vez, norma?

La realidad es que no es posible un saber formado por la pura ostentación, por la indicación de lo positivo. Hacen falta un paso atrás y un paso adelante.

Los gestos ostentosos son disruptores. Les hacen ver a los presentes un modo otro de actuar. Son ya por esto simbólicos. Pero solamente para quienes participaron en el seminario, en las jornadas, en la investigación. ¿Y los demás?

Relatar a los demás una actuación satisfactoria queda en el lado de la pura ostentación y, frecuentemente, cae en el estereotipo infinitamente repetible de lo positivo: un simulacro. Demasiado pobre y demasiado abstracto al mismo tiempo. Parece como si la vida se hubiera ido a otra parte.

Que una práctica tenga significado: dos me parecen los caminos posibles. El primer camino consiste en prestar atención a las respuestas del contexto de una acción: un camino pragmático atento a los signos de lo real. Se actúa y, en vez de quedarse en la isla del placer íntimo, se enseña lo que se hace y se les presta atención a las múltiples respuestas de estudiantes y colegas, también en los órganos decisorios. Las respuestas pueden ser directas o indirectas; a través, por ejemplo, de la disponibilidad para ayudar en situaciones concretas o del silencio, las acciones frustradas. Todo, en cualquier caso, lo que indique desplazamientos. Y precisamente esto forma

parte del significado de la práctica.

El segundo camino es éste. Es cierto que se relata una práctica pero, cuando se relata, se hace con el lenguaje. La calidad disruptora de un acto se vuelve significativa si se precisan, si se revisan, si se transforman las formas simbólicas del lenguaje. No para inventar otras nuevas -pues raramente resulta necesario- sino para que hagan círculo con el movimiento lento de la forma de vida que las prácticas muestran ya. En este sentido he intentado, por ejemplo, aquí reconsiderar las formas simbólicas de lo «público», de «visibilidad» y de «autoridad». Y esto es siempre trabajo de pensamiento.

La revolución del mostrar desde ya en el centro de la vida pública de la universidad el sentido de la medida de la investigación, el intento de probar otras formas de enseñar, las preguntas del alumnado, un tejido de hechos, gestos e intenciones aquí y ahora sin esperar a otros tiempos, esta revolución simbólica se basa en un «materialismo del alma».

Materialismo no sólo porque está enraizado en lo que es, no sólo porque tiene que ver con la visibilidad recíproca del trabajo de investigación, y no sólo porque la palanca misma de la autoridad, que hace posibles una orientación y una valoración, es eficaz sólo si alguna cosa de la realidad se asoma más allá de los códigos corrientes. Pues si nada se asoma, sencillamente no está la autoridad. Pero se utiliza aquí la palabra «materialismo» porque tiene en cuenta el deseo del alma en tanto que un «radio-estructura» del mundo. No confunde el alma con el yo psicológico, que se cree en el centro del mundo y no sabe desencajarse del subjetivismo. Sino que muestra, también, que el estatuto científico, que considera que el yo es un elemento perturbador que hay que tener en cuenta sólo para neutralizarlo, cae en la misma rigidez de estudiar el mundo sin tener en cuenta las necesidades del alma.

El movimiento de esta revolución simbólica se basa, ante todo y fundamentalmente, en el deseo. ¿Qué es lo que deseo de la univer-

sidad, de mi trabajo y del de los demás? ¿Qué quiero del alumnado? No siempre recibo la misma respuesta, y ésta cambia con el tiempo y según las circunstancias. Y no todo el mundo tiene el mismo deseo.

Pero si yo voy a las raíces de mi deseo, no me encuentro a mí misma, mi yo psicológico, sino un movimiento de lo real, un modo de darse la universidad que no me pertenece únicamente a mí. El deseo, el elemento aparentemente más personal, es en realidad lo que más nos vincula con el movimiento de lo real. Aunque sólo sea porque trabajamos en la universidad, somos parte de ella, es una realidad nuestra. Pero no sólo por esto.

El yo psicológico lo funda todo en su punto de vista; el alma, a través del deseo, está en relación con las tensiones de lo real.

Sobre este enredarse el alma individual con el alma del mundo, podríamos citar a Marsilio Ficino, que confiaba al alma individual el lugar intermedio entre todos los seres, cadena del mundo, articulación del universo, rostro del todo.⁷ O podríamos recurrir a su maestro Plotino, para quien el conocimiento del otro es siempre conocimiento de sí a causa de la unidad efectiva que une a todos los seres.⁸ Esto es el conocimiento inteligible.

No hace falta contemplar algo externo para estar cerca de lo real; basta con contemplar dentro de sí. El abandono a lo íntimo se convierte en mediación de conocimiento del mundo. Y Plotino añade, significativamente, que es necesario prestar atención a no alejarse de sí para desear percibir más. Ir más allá de los propios límites, en el esfuerzo por conocer, ofusca el conocimiento del mundo.⁹

Sobre el lenguaje, Plotino reconoce una diferencia entre el símbolo, en el que la forma coincide con el contenido, y el discurso que es simulacro.¹⁰ Devalúa pues el discurso. Y sin embargo, ese discurso concreto que es lo simbólico, que estructura interno y externo -estudiado antes por Lacan y hoy por la cultura femenina- es quizá el camino más correcto para repensar el vínculo entre alma individual y

alma del mundo.

Podría citar a Merleau-Ponty, que afirmaba que el alma de una persona se capta en el gesto de arreglarse el pelo. Porque, para Merleau-Ponty, el alma es lo cóncavo, la cavidad de lo visible.¹¹ Y el monólogo interior es vía de acceso a los radios, a las estructuras del mundo.¹² A materialismo, marcado por una tradición filosófica determinada, Merleau-Ponty prefería el término «carne» como hebilla del Ser. El alma no es más que lo cóncavo.

Y, finalmente, Simone Weil. Ella estuvo siempre atenta a demostrar que los movimientos del alma están en un horizonte más amplio que el de la visibilidad del sujeto: el horizonte de lo real. Para ella lo real es un vínculo no armónico entre planos asimétricos confrontables entre sí a través de la analogía. Estos planos son el ámbito de la realidad física y de la energía de los cuerpos, el del hacer histórico, el de las tensiones del alma y, por último, ese ámbito particular que es la trascendencia. Las necesidades del alma son, pues, elementos para leer la física y el hacer histórico. Y viceversa.¹³ Estando siempre implicado ese inconmensurable que es la trascendencia.

¿Pero por qué hablar de materialismo del alma, término ambiguo y, sin duda, filológicamente inadecuado para los pensadores que acabo de recordar?

Es, en primer lugar, un oxímoron. El materialismo más antiguo negaba el alma: por eso se le llamó materialismo. Pero la paradoja del oxímoron indica que el alma es índice de lo real y viceversa, si bien con las necesarias mediaciones.

El alma se encuentra a sí misma en el hacer, en las prácticas, en el aquí y ahora y, por otra parte, el hacer encuentra su sentido si mueve el alma. Si la conmueve. La atención a las prácticas no es sólo política o, mejor, la política es también cuidado del alma.

Es por esto por lo que se percibe como tan radical el ocuparse del

trabajo que se está haciendo ya en la universidad: del saber a extraer de los elementos que han puesto algo en movimiento, también de los fracasos. Entender lo que tenemos cerca y lo que hacemos es entenderse y entender el propio deseo. El deseo sólo se entrevé en las obras.

La cultura femenina ha dicho mucho a propósito de esto: hacer ya lo que tenemos el poder de hacer para habitar sensatamente el espacio en que se está. Partir del deseo y vincularse con el contexto, excluyendo los universalismos pero no los riesgos. Si una práctica es adecuada, se ve experimentándola: no hay ninguna ley general a la que recurrir para saberlo con antelación.

En los estereotipos de la cultura masculina, las mujeres o son figuras espirituales, inspiradoras de civismo y de amor, o son criaturas materiales sin alma: cuerpo que reproduce la vida. Seres ligados a intereses materiales sin trascendencia.

Sin duda, las mujeres tienen un sentido práctico material y su habitar el mundo es muy concreto, pero en éste ellas buscan constante y pacientemente el significado de su vida. Están, pues, guiadas por un fuerte sentido de la trascendencia.

Práctica y trascendencia, materia y alma: uno de los escritos filosóficos en que mejor se expresa esta única tensión doble es la *Éthique de la différence sexuelle* de Luce Irigaray. El alma se entreteje con el sentir, el tocar, el hacer de las mujeres. Irigaray inventa el término «trascendental sensible» para decir la abertura a lo trascendente en la propia experiencia sensible: función simbólica que estructura la experiencia femenina.¹⁴

Un modo de repensar la dimensión pública de la universidad tiene que ver con este materialismo del alma.

notas:

1. Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona: Paidós, 1993, 59-61.
2. *Ibid.*, 51.
3. *Ibid.*, 67.
4. Diótima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*. Nápoles: Liguori, 1995.
5. Raffaele Simone, *L'università dei tre tradimenti*, Bari: Laterza, 1993, 17.
6. *Ibid.*, 8.
7. Marsilio Ficino, *Teologia platonica*, a cargo de M. Schiavone, Bologna: Zanichelli, 1965, vol. 1, 79 (ed. en: *Théologie platonicienne*, texto y trad. francesa de Raymond Marcel, 3 vols., París: Les Belles Lettres, 1964-1970).
8. Plotino, *Sobre la belleza inteligible*, en *Enéada quinta*, trad. de José Antonio Miguez, Madrid: Aguilar, 1967, 158-183.
9. *Ibid.*, 180.
10. *Ibid.*, 168-169.
11. Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, trad. de José Escudé, Barcelona: Seix Barral, 1966, 281.
12. *Ibid.*, 290-291.
13. Escribe Simone Weil: «Leer afuera lo que se lleva en sí. Inevitable. ¿Cómo sustraerse a ello? ¿O más bien hacer de ello un medio de lectura verdadera? Quizá un recurso: analogía» (*Quaderni*, I, a cargo de G. Gaeta, Milán: Adelphi, 1982, 260).
14. Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, París: Les Editions de Minuit, 1985, 108-111.