

Trabajo con la herencia

Diego Tatián*

Uno. ¿Qué conmemoramos? ¿Qué estamos conmemorando, en realidad, el 15 de junio de 2018? ¿Por qué razón conmemoramos, con tan extraña unanimidad, una secuencia de hechos violentos que vulneró el orden institucional de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) con prácticas que hoy serían condenadas por muchos de quienes celebran con algarabía el Centenario de la gesta reformista?

El episodio concreto del 15 de junio no fue otra cosa que una irrupción estudiantil para impedir el funcionamiento de la más alta autoridad universitaria conforme estaba previsto en los estatutos: un grupo de estudiantes —que desde hacía meses reclamaban cambios, en marzo habían creado el Comité Pro Reforma Universitaria y en mayo habían fundado la Federación Universitaria de Córdoba (FUC)— interrumpió el normal desarrollo de la Asamblea Universitaria convocada a las 15:30 para elegir rector, motivados a ello por un resultado electoral que les había sido adverso. En efecto, el Dr. Enrique Martínez Paz, candidato impulsado por los estudiantes, resultaba derrotado en tercera vuelta por Antonio Nores, candidato de la Corda Frates y dueño del periódico ultraclerical *Los Principios*. La diferencia entre ambos fue, finalmente, de cuatro votos (23 a 19), debido a que muchos de los electores del tercer candidato expectable en la primera y la segunda vuelta (Alejandro Centeno), presumiblemente presionados por la Corda, volcaron su voto a Nores no obstante haberse comprometido a no hacerlo.

Casi al mismo tiempo en que se conocía el resultado de la votación, decenas de estudiantes derribaron por la fuerza la puerta del salón y arre-

metieron hacia su interior destrozando vidrios, muebles, objetos y retratos de antiguos rectores, cuyos restos eran arrojados por las ventanas hacia la calle Obispo Trejo sin el menor miramiento. Mantuvieron tomada la Universidad, declararon de inmediato la huelga general y durante varias horas ejercieron la más desopilante irreverencia —una conocida fotografía los muestra, desafiantes, parados o sentados sobre el escritorio del rector mientras “descolgaban” cuadros—. Los mayores —Taborda y Deodoro sobre todo— impidieron, según testimonios posteriores, que la destrucción fuera aún mayor —o total—.

Hacia el final de la tarde, mientras desalojaban la Universidad, apedrearon la Compañía de Jesús arrojando contra ella todo lo que hallaron a su paso. Días después, en un atentado nocturno que no fue reconocido sino hasta transcurrido mucho tiempo, tumbaron la estatua del profesor Rafael García —emblema del clericalismo profesoral— sita en la Plazoleta de la Compañía (sin lograr el cometido, habían querido hacer lo propio con la estatua de Trejo el 15 de junio), recibiendo unánime repulsa de los medios (incluido *La Voz del Interior*, que apoyó a los estudiantes en todo lo demás) y de la sociedad bien pensante. Las pintadas que, para reiterado escándalo mediático y público, suelen quedar como vestigios en los muros de las iglesias tras la Marcha de la Gorra o el Encuentro Nacional de Mujeres, son apenas irrelevancias en comparación a la magnitud de los destrozos reformistas, que ahora celebramos.

¿Qué conmemoramos? No es una pregunta menor. ¿Acaso el significado de la Reforma se reduce a una “modernización” de la universidad, a una pretensión de modificar los estatutos retró-

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y diplomado en Ciencias de la Cultura por la Scuola di Alti Studi Fondazione Collegio San Carlo di Modena. Es docente universitario y trabaja como investigador independiente del Conicet. Es autor de libros de filosofía y literatura. En 2018 publicó *La incomodidad de la herencia. Breviario ideológico de la Reforma Universitaria*. Fue coeditor de la *Obra reunida* de Deodoro Roca (4 volúmenes, 2009-2012). Ha sido director de la editorial de la UNC entre 2007 y 2011 y decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la misma Universidad entre 2011 y 2017.

grados que la región, a una mejora de los planes de estudio, según busca presentarla la derecha reformista que la expurga de sus más íntimos contenidos revolucionarios, antiimperialistas, anticapitalistas, antioligárquicos, anarquistas, prosoviéticos y obreristas?

Dos. La conmemoración de 1918 deberá precaverse de una malversación que acecha el Centenario, consistente en el despojo de la Reforma Universitaria de su carácter contracultural para reducir su legado a ser un hecho meramente pedagógico que ha agotado —o del que directamente se niega— su inspiración emancipatoria y su anhelo de revolución.

La transmisión es siempre asunto de máxima importancia. La rememoración banal y vacía de un hecho revolucionario produce efectos más perjudiciales que su olvido. Una transmisión resulta vacía cuando ya no inspira nuevas emancipaciones. Recuperar un espíritu, 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 institucional y para la vida *tout court*. Requiere la activación de un trabajo y una autoexigencia, individual y colectiva, de fidelidad y reinención. Lo que hay en juego en el aniversario de 2018 es el sentido mismo del acontecimiento reformista. Si su deriva será emancipatoria o conformista; sólo protocolar o militante; si padecerá su dilución en la retórica de un tecnocratismo reaccionario, excelentista y eficientista (“modernizador”) o seremos capaces de alojar su potencia en el campo popular y poner otra vez en contigüidad el conocimiento, la política y la vida.

Solemos asociar la palabra “reforma” a rectificaciones parciales, paulatinas o superficiales, y “revolución” a súbitos cambios de estructura o transformaciones radicales. En ese aspecto, la Reforma Universitaria fue estrictamente una revolución ideológica e institucional con una fuerte inspiración vitalista —una inspiración que afirma la mutua inherencia del 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” (Roca, 2008a: 38)—, pero que asignaba una gran importancia a la transformación de la cultura para revertir una 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” [Roca, 2008b: 187]). En esa gran intervención intelectual de coyunturas que forman los textos reformistas, la palabra revolución es frecuente. La prensa de la época tanto como los jóvenes que lo protagonizaron concibieron el episodio reformista como una revolución sin más.

La gran disputa en el corazón de la Reforma fue 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 “doctoral”, puramente profesionalista, especialista y utilitarista. Hacia finales de los años veinte, Julio V. González radicalizaba el alcance de la “autonomía” y proponía una “emancipación” de la universidad respecto del Estado, para dar lugar a una “universidad libre” —concebida como una institución puramente científica y crítica, desvinculada de toda “habilitación profesional”— (González, 1929). Contra la “ideología doctoral”, en efecto, una importante veta reformista concibe a la universidad como un pluralismo de las ciencias y una ruptura de los protocolos académicos: es en ese marco que, en su calidad de representante docente en el Consejo Directivo de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, en 1920 Roca propuso irónicamente un proyecto para eliminar el Doctorado en Derecho, razonando 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” (Roca, 2008a: 47-59).

Tres. Un tema político de fundamental relevancia para la construcción colectiva de los sentidos sociales concierne a 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 autonomía. La disputa de (en) la idea de autonomía es interior a su sentido, una responsabilidad generacional en torno a su resignificación —que está siempre determinada histórica y políticamente—. Y también hoy 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 misma.

Autonomía es un concepto que proviene del más importante acervo liberal (cuya matriz filosófica remite al pensamiento de Immanuel Kant), irrumpe en la cultura como noción clave de la lucha por la libertad de pensamiento contra la censura y designa originalmente la independencia de la razón respecto de los poderes fácticos. Así pensado, 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 aunque necesario (que por ello debe existir pero reducido a su mínima expresión), algo de lo que los individuos deben resguardarse—. Pero es posible acuñar un concepto “afirmativo” de autonomía como “autonomía para”, que no concibe la libertad *contra* el poder sino *con* poder, como un efecto de su asunción colectiva.

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 le confieren una dirección: ¿autonomía de qué?, ¿autonomía de quién?, ¿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 plantean exigencias siempre nuevas.

Honar la historia cargada de significados que el concepto aloja requiere reinventarlo y evitar la inmediata aplicación pasiva de acepciones concebidas en contextos que eran otros. Compreendida 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—. A máxima distancia, por tanto, de la acepción que la concibe como un dispositivo de perpetuación de privilegios académicos y sustracción de las luchas políticas en torno a la cuestión social —particularmente en los raros momentos en los que las sociedades a las que la universidad pública pertenece transitan por procesos populares complejos y disputan el orden vigente en el grado que sea—.

En el siglo XXI, la autonomía universitaria afronta riesgos mayores que los poderes políticos y religiosos contra los que fue reivindicada y practicada en 1918. El mercado financiero, los organismos internacionales de crédito —cuyos informes la consideran un obstáculo a la “calidad”—,¹ las empresas transnacionales y otras corporaciones económicas e institucionales que operan para la mercantilización del saber son los poderes que en la actualidad más vulneran su persistencia cada vez más frágil. En la universidad pública latinoamericana, la autonomía deberá, presumiblemente, comenzar por serlo de los criterios de evaluación del conocimiento y la investigación que imponen los grandes centros de articulación financieros —así como de los ránquines diseñados por empresas de negocios que venden su asesoría para elevar a las universidades periféricas dispuestas a pagarla a lugares más favorables en la cuan-

1 Cf., por ejemplo, el reciente informe del Banco Mundial, *Momento decisivo. La educación superior en América Latina y el Caribe* (2017). Allí, la autonomía es nombrada sólo una vez, en los siguientes términos: “la región tiene una fuerte tradición de autonomía universitaria respecto al hacedor de política y el gobierno en general, un rasgo que hace difícil que las universidades rindan cuentas del financiamiento público que reciben”

tificación producida por esas mismas empresas—. En lugar de ello, reorientará su esfuerzo hacia una afirmación de formas de evaluación y autoevaluación más complejas, irreductibles a un cuantitativismo autorreferencial que no considera la dimensión social, emancipatoria e igualitarista legada por la Reforma —dimensión a punto de sucumbir frente a la embestida meritocrática, emprendedorista, excelentista, competente y monolingüe (en sentido profundo) que el neoliberalismo académico pone en marcha—. La tarea de una autonomía a la altura de nuestro propio “difícil tiempo nuevo”, bajo la ola de restauraciones conservadoras en América Latina, a la vez retoma y resignifica una idea de universidad como “invención democrática” y resistencia a las lógicas del *apartheid* que las convierte en pura perpetuación del privilegio y la dominación oligárquica. A distancia de una idea de autonomía funcional a la autopreservación del privilegio que sustenta la formación de una casta académica, se tratará pues de determinar una idea de autonomía orientada por derechos, que toma en serio una frase desencantada e interpeladora que Deodoro Roca escribió en los años treinta en plena contrarreforma de la Década Infame: “no habrá reforma universitaria sin reforma social”.

La resistencia era el modo de ejercer la autonomía en la Argentina de los años noventa —y vuelve a cobrar sentido hoy para resguardar la cultura pública de las embestidas que procuran su desguace neoliberal—. Pero se resignifica cuando un Estado impulsa el incremento del presupuesto universitario, la creación de nuevas universidades, su orientación social a las clases populares con políticas públicas concretas que favorecen esa apertura...; en ese caso, la autonomía reclama de sí un ejercicio diferente, no defensivo sino activo (lo que no significa apoloético), que *piense* el Estado en lugar de meramente distanciarse de él, pues la educación como derecho social y una política de derechos (en plural) sólo pueden ser garantizadas por el Estado —y en cambio se desvanecen si no son protegidas de la voracidad del mercado—. En efecto, a diferencia de los derechos de los individuos (derechos que precisamente ningún poder público puede lesionar, derechos respecto del

Estado), una generación de derechos colectivos (a la vivienda, al trabajo, a la salud, a la universidad) únicamente puede ser garantizada por el Estado. La democracia ejercida en términos de derechos compone a los individuales y los colectivos sin sacrificarlos ni contraponerlos.

Concebida en sentido activo, la autonomía no se desentiende del Estado sino que lo asume como lugar de litigio y de fragilidad. El filósofo boliviano René Zavaleta afirmaba que en América Latina el Estado no debe ser pensado como superestructura sino 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, lejos de suprimirse, experimenta un desplazamiento de la universidad como resistencia a la universidad como construcción de lo común y punto de irrupción de derechos colectivos; es decir, un desplazamiento de la universidad como objeto económico a la universidad como sujeto político capaz de comprender y decodificar un proceso social en curso que la excede.

Cuatro. El compromiso con los derechos humanos y sociales, así como la denuncia de lo que hoy llamamos violencia institucional, es también de las vetas más actuales y menos explorada de la cultura reformista. Deodoro Roca, Enrique Barros, Saúl Taborda, Arturo Orgaz, Gregorio Bermann y otros dirigentes de la Reforma impulsaron diversas organizaciones que denunciaban la prisión política y el armado de causas contra luchadores sociales —ejemplares en esa dirección son los escritos de Roca en defensa de los presos de Leones en 1921, o su defensa del escritor comunista boliviano Tristán Marof en 1935, entre otros—. Asimismo, el Comité por los exiliados y presos políticos organizado por los reformistas lanzó en 1936 una campaña por los “presos sociales y políticos” de toda la Argentina. Un año más tarde se fundaba en Córdoba el Comité contra el racismo. La acción de los reformistas en los años treinta —mediante la institución del Comité Pro Derechos del Hombre— es el gran antecedente del movimiento actual de derechos humanos —vínculo no suficientemente señalado hasta ahora—.

La cultura reformista promovió una activación militante de instituciones contra las relaciones de dominación imperantes —que, con modalidades diferentes, tanto en 1918 como en 2018 llevan el nombre de capitalismo—.

La transformación social, el combate político por la igualdad, es otra relevante inspiración reformista por recuperar. Un comprometido “obrerismo” marca decisivamente los orígenes de la Reforma. En lo que podríamos llamar la “prehistoria de la Reforma”, en efecto, fueron creadas tres instituciones fundamentales por quienes serían los principales protagonistas de la revuelta del 18, que buscaban una confluencia con el mundo obrero: la Asociación Córdoba Libre (1916), la Universidad Popular (1917) y la Asociación de Cultura Popular “Ariel” (1918), orientadas a promover la cultura de la clase obrera a través de conferencias, debates, publicaciones y encuentros 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 sindicatos 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. Los principales referentes de la Federación Obrera de Córdoba —Pablo B. López, Pedro Magallanes, Domingo Ovejero, Miguel Contreras— tenían vínculos con los jóvenes reformistas, que pusieron la cuestión social en el centro de su reflexión acerca de la universidad. 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 del 9 de septiembre de 1918, por la demora en la intervención que exigían a Yrigoyen, los estudiantes recibieron un contundente respaldo obrero, que no sólo fue verbal. 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*.²

Recuperar el “obrerismo” originario de la Reforma significaría crear las condiciones para una tercera gran confluencia —la segunda se produjo en los sesenta— 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 propósito único. Las herencias son responsabilidades e incomodidades. Mantener vivo el legado reformista en lo que tiene de más esencial podría requerir la construcción una nueva encrucijada de pensamiento, militancia y compromiso desde la que enfrentar los poderes que bloquean la irrupción de la igualdad social.

Cinco. La filósofa brasileña Marilena Chaui escribió en los años ochenta un ensayo que llevaba por título “El discurso competente”. En él se refería a la ideología de la competencia explicitada en la llamada sociedad de conocimiento, donde el pensamiento y las ideas “improductivas” (en el sentido marxista: ideas inapropiables por la producción capitalista) se hallan “fuera de lugar”. La ideología que sustenta al discurso competente es un progresismo tecnocrático conforme el cual nada nuevo podría surgir. El “progreso” es concebido así como multiplicación de lo mismo, desarrollo de lo existente inmune al riesgo y a las implicancias emancipatorias de un saber instituyente que pudiera hacer un hueco en lo que hay. El discurso competente, pues, es ante todo una manera de representar la democracia que delega la toma de decisiones en los que saben, los “competentes”, los que tienen competencias para. Una crítica de la competencia deberá considerarla en sus dos acepciones: la que establece que hay perso-

² Sobre el vínculo del movimiento estudiantil con el movimiento obrero en 1918 y los años inmediatamente anteriores, ver Moyano y Chabrando (2015: 65-84) y Contreras (1978: 29-55).

nas competentes y personas incompetentes (básicamente, la subordinación de la política a la economía) y la que concibe a la sociedad como una competencia entre personas y a la universidad como una competencia entre docentes, estudiantes y trabajadores con lógica meritocrática —en el mejor de los casos bajo el concepto de igualdad de oportunidades—.

En la “universidad operacional” que el neoliberalismo impone bajo el léxico de la “competencia” y de la “excelencia”, que tiene su matriz en el mundo empresarial, la “investigación” —escribe Chauí— se orienta a la “objetividad”, no al conocimiento. Aquí “una investigación es un survey (tasación, sondeo, medición, encuesta) de problemas, dificultades y obstáculos para la realización del objetivo” propuesto.

En suma, si por investigación entendemos lo que nos arroja en la interrogación, en lo que exige reflexión, crítica, enfrentamiento con lo instituido, descubrimiento, invención y creación; si por investigación entendemos el trabajo del pensamiento y del lenguaje para pensar y decir lo que todavía no fue pensado ni dicho; si por investigación entendemos una visión comprensiva de totalidades y síntesis abiertas que estimulen la interrogación y la búsqueda; si por investigación entendemos una acción civilizatoria contra la barbarie social y política, entonces es evidente que en la universidad operacional no existe la investigación (Chauí, 2005: 15-25).

Inscripto en una precisa retórica de la “modernización” —término con el que desde hace poco se designa un ministerio—, irrumpe lo que puede ser llamado un progresismo reaccionario (y tecnocrático) que presupone una lógica de colonización del tiempo y los objetos conforme la cual, como afirma Chauí, nada nuevo podría surgir sino sólo la perpetuación indefinida de lo existente. Se trata del núcleo ideológico que sustenta al discurso competente en tanto liquidación de la memoria, bloqueo de la imaginación crítica y desestimación del saber que indaga sobre las condiciones del saber.

Contra la ideología de la competencia, la reserva emancipatoria legada por la tradición reformista orienta a pensar la universidad como territorio de democracia, justicia e igualdad. Y activa una pregunta extrema para su exploración: ¿puede la universidad ser autónoma del capitalismo, o más bien, ejercer su autonomía contra el capitalismo? ¿Qué significaría dotar a la autonomía con ese contenido y ese horizonte? Brevemente, la institución de un conjunto de relaciones sociales hacia su interior y hacia su exterior sustraído de la alienación en el trabajo, de la explotación de unos sobre otros (que algunos se apropien del producto del trabajo de otros), del reino de la mercancía y del ejercicio político como dominación. Desde una perspectiva marxiana estricta —nos adelantamos a decir—, la aspiración a una autonomía de ese tipo en el interior del sistema capitalista sería ingenua, si no directamente absurda.

Sin embargo, en caso de que insistiéramos en ella, la pregunta por la universidad como territorio en el que sea posible interrumpir la explotación económica, la alienación del trabajo, la dominación política y el imperio de la mercancía —es decir, un territorio que conduce sus prácticas por las ideas de democracia, justicia e igualdad en sentido no sólo formal sino sustantivo—, no redundaría en una “sociedad transparente”, finalmente reconciliada y sin conflictos. La democracia y la igualdad profundas no conllevan una cancelación del conflicto en la vida humana sino la sustitución de un tipo de conflictos por otros —la irrupción de conflictos más fecundos que los anteriores—.

La pregunta por la universidad posible que el significativo reformista pone en obra de manera abierta e inagotable aloja a su vez —de manera tácita— una interrogación por el lugar del don en la vida humana. Una pregunta por la existencia de lo sin precio o, si quisiéramos emplear un término más familiar a las ciencias sociales, de lo que no es mercancía. Lo que no es posible de ser convertido a un equivalente general como lo es el dinero y conserva algo, una dimensión, que se resiste a ser capturada en una pura ecuación costo/beneficio.

Sin duda esta indagación —como adelantamos antes— deberá comenzar por no perder de vista la gran enseñanza de Marx: el modo de producción capitalista establece un mundo en el que nada —ni los seres humanos, ni el trabajo, ni las cosas— puede ser sustraído a la condición de mercancía. Para no sucumbir a cándidas ilusiones será preciso no desentenderse del realismo marxiano que desestima cualquier concesión idealista en relación con la condición de los seres y las cosas en el capitalismo:

todo [...] se convierte en dinero. Todo se puede comprar y vender. La circulación es como una gran retorta social a la que se lanza todo, para salir de ella cristalizado en dinero. Y de esta alquimia no escapan ni los huesos de los santos ni otras *res sacrosanctae extra commercium hominum* mucho menos toscas. Como en el dinero desaparecen todas las diferencias cualitativas de las mercancías, este radical nivelador borra, a su vez, todas las diferencias (*El capital*, I, 1, cap. 3, 3, a).

En cierto sentido, según esta advertencia, las luchas contra la “mercantilización del conocimiento y la universidad” que llevamos adelante revisiten cierta imposibilidad. El trabajo mediante el cual los docentes y no docentes producimos y reproducimos nuestras condiciones de existencia, la información impartida en la universidad, las ideas y otras cosas “sacrosantas” que se albergan en ella son de hecho mercancías, es imposible que no lo sean en cuanto el sistema bajo el que vivimos y morimos es el capitalismo.

Habiendo adoptado esta fundamental prudencia marxiana, es posible sin embargo mantener la pregunta por lo sin precio, e iniciar una pequeña investigación sobre lo que podríamos llamar aquí “lo inconvertible”, lo que de algún modo, siendo mercancía en un aspecto resiste su conversión —al menos su conversión completa— en mercancía bajo otro aspecto. En otros términos: es mucho lo que es posible hacer —es mucho lo que los seres humanos hacen de hecho— aunque el capitalismo no se haya desmoronado ni vaya a hacerlo por ahora. Es posible evocar, en efecto, resistencias e

invenciones dentro mismo del capitalismo, que lo convierte todo en mercancía. Interrogar a la universidad como lugar de invención y resistencia en el marco de las cuales producir conocimiento social, común, “inconvertible” (o, según una expresión del propio Marx, “conocimiento improductivo”, es decir, inútil a los requerimientos de la producción capitalista) es interrogar a la universidad como *potlatch*. La resistencia y la invención resultan posibles a partir de la existencia de una comunidad de pensamiento: precisando la problemática palabra comunidad como conflictiva y diferente de sí misma; y confiriendo a la palabra pensamiento no solamente lo que remite a la vida de las ideas, sino también a la disputa política, a las prácticas colectivas y a las acciones de los cuerpos cuando son orientadas por mediaciones acuñadas en una experiencia común.

La primera invención en una experiencia semejante es la de un cierto sistema de vínculos en la universidad (y la consiguiente resistencia a otro sistema, más que de vínculos de inmunidades, que se busca imponer), en virtud del cual se establezca un modo de relación de trabajadores (docentes y no docentes) entre sí, de estudiantes entre sí, y de unos con otros. También un modo de vincularse esa institución compuesta por trabajadores y estudiantes con territorios, movimientos y sujetos sociales no universitarios. Ese múltiple sistema de relaciones puede adoptar diferentes posibilidades: los conocimientos y las prácticas originados en la universidad pueden estar inspirados por una composición de saberes con movimientos sociales o sectores populares (en apertura a lo que Boaventura de Sousa Santos llama “epistemologías del sur”), o bien el conocimiento público puede ser transferido a empresas privadas y ser inmediatamente integrado a su propio régimen de ganancia —empresas que, como devolución de gentilezas, intervienen a su vez en la decisión y el diseño de programas curriculares, planes de estudio e incluso carreras enteras, sea por medio de su financiamiento o sea directamente mediante el reclutamiento de empresarios como miembros externos de consejos consultivos, cuando no su incorporación inmediata al consejo superior—.

La creación de un sistema de vínculos que se proponga una sustracción —al menos parcial— de la lógica de la mercancía, de la alienación y de la dominación es el presupuesto de lo que quisiéramos llamar aquí “universidad común”. ¿Qué significa que la universidad es (o puede llegar a ser) un bien común —como lo son el agua, la tierra o la lengua—? Pensada como bien común, la universidad es ante todo un ámbito de hospitalidad. Una universidad hospitalaria, o intensa (y no sólo extensa), es una universidad que incorpora saberes producidos en otra parte, saberes que vienen de afuera, a los que compone y articula sin anular sus diferencias con lo que ella misma produce. Lo común no es identidad sino diferencia. No es algo que está dado, no es un elemento anterior y preestablecido. Lo común es una conquista; nunca una transparencia autoevidente que todo el mundo comprende, sino el resultado de un trabajo del pensamiento y de las prácticas. Una universidad común es una universidad que registra las diferencias inscriptas en las dinámicas del conocimiento, pues no es el conocimiento universitario el único posible, y entonces la construcción de una universidad común será también sensible a esta diferencia. Lo común es una novedad y el fruto incierto de una tarea. Dimensión de comunidad que está en el centro mismo de la universidad: comunidades (de) diferentes, comunidad de comunidades o —para remitir a una tradición que en la filosofía tiene un trayecto fecundo e incluye nombres como el de Maurice Blanchot o Georges Bataille— una “comunidad de los sin comunidad”. No una comunidad a la que inexorablemente se pertenece (por proveniencia de clase, religión, suelo, raza o tradición), sino una comunidad que se construye, que se hace, en la que se entra.

Seis. La trama ideológica de lo que llamamos Reforma Universitaria no sólo muestra una urdimbre compleja, sino que también se revela —en sentido fotográfico del término— al cabo de los años y las generaciones que la sucedieron. El *acontecimiento 1918* es apenas el acto que libera en el tiempo el significado que encriptaba (no es tanto 1918 lo que permite entender posiciones libertarias posteriores; al revés, son

esas posiciones las que permiten entender el significado de 1918), y permanece abierto, hospitalario a contenidos nuevos o aún por venir: feminismo, indigenismo, diversidad sexual... serían así avatares que el significante *Reforma* incorpora en su deriva como posibilidades contenidas en él desde su irrupción.

Una fidelidad política con el singular deseo de revolución que sacudía a Córdoba cuando el siglo XX aún era nuevo, demanda su renovado estudio académico e histórico, a la vez que una evocación militante de los motivos sin los que la Reforma quedaría vaciada de sí misma, una arqueología de su inspiración más íntima —que es la confianza en la obra de la igualdad—, para considerar el sintagma *Reforma Universitaria de 1918* como acontecimiento emancipatorio ininterrumpido que, de maneras diversas en los distintos momentos de la vida social, enfrenta la dominación allí donde la detecta, activa la disputa política que la desnaturaliza y libra una batalla cultural contra los poderes que imponen la normalización del sometimiento.

En el modo de un *trabajo con la herencia*, conmemoramos lo que una irrupción libertaria ocurrida hace cien años en Córdoba atesora para ofrendarle a los combates del porvenir.

Algunas informaciones sobre personas o publicaciones mencionadas en el texto

Deodoro Roca (1890-1942) nació y murió en la ciudad de Córdoba. Aunque ya no era estudiante, fue uno de los más importantes gestores de la Reforma Universitaria de 1918 y redactor del escrito aparecido en la edición extraordinaria de *La Gaceta Universitaria* (21 de junio de 1918), conocido como *Manifiesto Liminar* de la Reforma Universitaria. Aunque fue un prolífico escritor de ensayos y de crítica, todos sus libros son póstumos. En los años treinta fundó las revistas *Flecha* y *Las Comunas*, y fue candidato a intendente de la ciudad en 1931, por una alianza entre el Partido Socialista y el Partido Demócrata Progresista. Participó activamente en la fundación de comités de lucha contra el fascismo, contra el racismo, y en favor de los derechos hu-

manos, de los exiliados, de los presos políticos y de la paz. Se desempeñó como director del Museo Provincial, cargo del que fue separado debido a su crítica de la represión policial contra las manifestaciones estudiantiles. Además de escritor era pintor.

Saúl Taborda (1885-1944) fue abogado, historiador, ensayista, literato y pedagogo. Nació en un paraje rural de la provincia de Córdoba llamado Chañar Ladeado y murió en su casa de Unquillo, donde se había instalado en 1926. Cursó estudios secundarios en Buenos Aires y en Rosario —ciudad en la que tomó contacto con el pensamiento anarquista, de profunda influencia en su posterior deriva intelectual—. En 1923 emprendió un viaje académico a Europa (Marburgo, Zúrich, Viena, París). Fue uno de los fundadores del Círculo de Actores Teatrales de Córdoba, de la asociación anticlerical Córdoba Libre en 1916 y de la Universidad Popular en 1917, junto a otros referentes culturales que un año más tarde serían importantes protagonistas de la Reforma Universitaria. Fue rector del Colegio Nacional de La Plata en 1920, del que fue al poco tiempo expulsado debido a sus ideas y prácticas anarquistas. Entre 1926 y 1927 codirigió la revista *Clarín* con Carlos Astrada. Junto al de Manuel Ugarte, su pensamiento se convirtió en una importante vertiente de la izquierda nacional.

Enrique Barros (1893-1961) fue presidente del Centro de Estudiantes de Medicina, el primer presidente de la Federación Universitaria de Córdoba en 1918 y uno de los más emblemáticos dirigentes estudiantiles (junto a Horacio Valdez e Ismael Bordabehere) de la Reforma Universitaria. Tras haber concluido sus estudios de Medicina en la UNC, completó su formación científica en la Universidad de Friburgo. Sus investigaciones sobre la psitacosis le valieron un reconocimiento mundial e invitaciones a disertar en los centros especializados más importantes de Europa. No bien concluida la gesta reformista, hacia fines de 1918, dos estudiantes católicos partidarios del depuesto rector Antonio Nores atacaron a Barros en el Hospital de Clínicas con una barra de hierro, ocasionándole gravísimas heridas en la cabeza que lo pusieron al borde de la muerte. Debíó someterse a die-

ciséis operaciones y no logró recuperar completamente su movilidad. Durante sus últimos años llevaba todo el tiempo en el bolsillo un papel manuscrito que decía: “Yo, Enrique Barros, en pleno uso de mis facultades mentales y sabiéndome aquejado de una dolencia que en cualquier momento puede hacer crisis, prohíbo que en tal caso, ni vivo ni muerto, llegue hasta mí un sacerdote de la religión católica apostólica romana, a la que considero la negación de la doctrina de Cristo”.

Gregorio Bermann nació en Buenos Aires en 1894 y murió en Córdoba —ciudad en la que se había radicado a comienzos de los años veinte— en 1972. Fue presidente de la Federación Universitaria de Buenos Aires en 1918 y uno de los principales impulsores de la creación de la Federación Universitaria Argentina (FUA). Se graduó de Médico Psiquiatra y de Licenciado en Filosofía y Letras. Ocupó la cátedra de Medicina Legal en la UNC entre 1921 y 1936. Mantuvo correspondencia con Freud (a quien visitó en su casa de Viena el 26 de febrero de 1930) y fue uno de los iniciadores del psicoanálisis en la Argentina. En las elecciones de 1931 fue candidato a gobernador de la provincia por la misma Alianza (PS y PDP) que llevaba a Deodoro Roca como candidato a intendente. En 1936 se alistó como voluntario médico para colaborar con la causa republicana durante la Guerra Civil española. Fue uno de los fundadores de la Organización Mundial de la Salud en París (1946), como también de numerosas revistas académicas, asociaciones políticas e institutos científicos. Siguió con atención los procesos revolucionarios en China (donde fue invitado en más de una ocasión) y en Cuba. Como referente de la “nueva izquierda”, en los años sesenta se vinculó al grupo Pasado y Presente y fue colaborador de su mítica revista homónima.

Miguel Contreras (1898-1987) fue canillita, tapicero, panadero, molinero, trabajador rural y obrero gráfico. Protagonista de la creación del movimiento obrero de Córdoba, junto a otros trabajadores anarquistas, socialistas y comunistas hoy casi olvidados (Pablo B. López, Carlos de Anquin, José Cardozo, Isidro Oliver, Pedro Magallanes, Domingo Ovejero...). Fue

fundador del Partido Socialista Internacional —antecedente del Partido Comunista Argentino— en 1918. Estuvo muy ligado a los estudiantes e intelectuales reformistas. En 1924 viajó a Moscú, para realizar un curso de formación política, donde compartió la habitación con Ho Chi Minh.

Julio Víctor González nació en Buenos Aires en 1899 y murió en la misma ciudad en 1955. Graduado en la Facultad de Ciencias Jurídicas de La Plata, fue dirigente estudiantil y un destacado militante reformista desde 1918. Dictó clases en la cátedra de Historia de las Instituciones Políticas Argentinas en la UNLP. En 1918 fue representante de la Federación Universitaria de La Plata en el Primer Congreso Nacional de Estudiantes y en 1919 presidente de la FUA. Autor de la trilogía compuesta por *La revolución universitaria* (1922), *La reforma universitaria* (1927) y *La emancipación universitaria* (1929).

La Gaceta Universitaria fue fundada el 1° de mayo de 1918. Antecedió en quince días a la propia Federación Universitaria de Córdoba, que fue creada el 15 de mayo de ese año. Los primeros directores (hasta la creación de la FUC) de LGU fueron Enrique Barros (estudiante de Medicina) y Horacio Valdez (estudiante de Derecho). Desde el 15 de mayo y hasta julio de 1919 su director fue Emilio Biagosch (estudiante de Derecho), que luego sería sustituido por Ismael Bordabehere (estudiante de Ingeniería). Los primeros números fueron editados en el local de la Federación Universitaria (sito en La Rioja y Rivera Indarte) y luego en la Imprenta Cubas. En una edición extraordinaria del 21 de junio de 1918, LGU publica lo que se conocería en el mundo entero como el *Manifiesto Liminar* de la Reforma Universitaria, presumiblemente redactado por Deodoro Roca pero no firmado por él, ya que solo consigna firmas de dirigentes estudiantiles y Deodoro ya no lo era. La nota que aquí se transcribe está firmada por el misterioso Amelius, seudónimo que también aparece en algunas revistas vinculadas a la cultura reformista de los años veinte como *Decenario de Crítica Social y Universitaria* (Córdoba, 1923-1925).

Referencias bibliográficas

Contreras, M. (1978). *Memorias*. Buenos Aires: Ediciones Testimonio.

Chauí, M. (2005). *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. San Pablo: Cortez Editora.

González, J. V. (1929). *La emancipación de la universidad*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos.

Moyano, J. y Chabrando, V. (2015). En las aulas y en las calles: encuentros entre estudiantes y trabajadores en la Córdoba reformista. En S. Roitenburd y J. P. Abratte (comps.), *Historia, política y reforma educativa* (pp. 65-84). Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Roca, D.

(2008a). *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*. Córdoba: Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.

(2008b). *Obra reunida II. Estética y crítica*. Córdoba: Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.