



Las pupilas de la Universidad. El principio de razón y la idea de la Universidad*

Jacques Derrida

Traducción de Cristina de Peretti, en DERRIDA, J., *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A, Barcelona, 1997.



¿Cómo no hablar, hoy, de la Universidad?

Le doy una forma negativa a mi pregunta: ¿cómo no...? Por dos razones. Por una parte, como todo el mundo sabe, resulta más imposible que nunca disociar el trabajo que realizamos, en una o en varias disciplinas, de una reflexión acerca de las condiciones político-institucionales de dicho trabajo. Esta reflexión es inevitable; no es ya un complemento *externo* de la enseñanza y de la investigación, sino que ha de atravesar, incluso afectar a los objetos mismos, a las normas, a los procedimientos, a los objetivos. No se puede no hablar de ella. Pero, por otra parte, mi «cómo no...» anuncia el carácter *negativo*, digamos mejor *preventivo*, de las reflexiones

preliminares que desearía exponerles aquí. Debería contentarme, en efecto, a fin de iniciar las discusiones venideras, **con decir cómo no habría que hablar de la Universidad; y para ello cuáles son los riesgos típicos que hay que evitar, los unos por su forma de vacío abisal, los otros por la del límite proteccionista.**

¿Existe hoy en día, en lo que respecta a la Universidad, lo que se llama una «razón de ser»? A sabiendas confío mi pregunta a una locución cuyo idioma es, sin duda, más bien francés. En dos o tres palabras, nombra todo aquello de lo que hablaré: la razón y el ser, por supuesto, la esencia de la Universidad en Su relación con la razón y con el ser, pero también la causa, la finalidad, la necesidad, las justificaciones, el sentido, la misión, en una palabra, la **destinación** de la Universidad. Tener una «razón de ser» es tener una justificación para existir, tener un sentido, una finalidad, una destinación. Es asimismo tener una causa, dejarse explicar, según el «principio de razón», por una razón que es también una causa (**ground, Grund**), es decir también un fundamento y una fundación.

En la expresión «razón de ser», dicha causalidad tiene sobre todo el sentido de causa final. Está dentro de la tradición de Leibniz, el cual firmó la formulación, que fue más que una formulación, del Principio de Razón. Preguntarse si la Universidad tiene una razón de ser es preguntarse «¿por qué la Universidad?», pero con un «por qué» que se inclina más bien del lado del «¿con vistas a qué?». ¿La Universidad **con vistas** a qué? ¿Cuál es esta vista, cuáles son las vistas de la Universidad? **O también: ¿qué se ve desde la Universidad, ya se esté simplemente en ella o embarcado en ella, ya se esté, al interrogarse acerca de su destinación, en tierra o en alta mar? Ya lo han oído ustedes, al preguntar «cuál es la vista desde la Universidad», imitaba el título de una impecable parábola, la que James Siegel publicó hace dos años en *Diacritics* en la primavera de 1981: «Academic Work: The view from Cornell». En suma, no haré más que descifrar dicha parábola a mi manera. Más concretamente, transcribiré según otro código lo que se habrá podido leer en ese artículo: el carácter dramáticamente ejemplar de la topología y de la política de dicha Universidad en lo que respecta a sus vistas y a su situación, la topolitología desde el punto de vista cornelliano.**

Desde sus primeras palabras, la Metafísica asocia la cuestión de la vista con la del saber, y la del saber con la del saber-aprender y con la del saber-enseñar. Para mayor precisión: la **Metafísica** de Aristóteles y ya desde las primeras líneas. Estas tienen un alcance político sobre el que volveré más adelante. Por el momento retengamos lo siguiente: **«pantes anthropoi tou eidenai oregontai phusei»**. Es la primera frase (980a): todos los hombres, por naturaleza, tienen el deseo de saber. Aristóteles cree descubrir el signo (*semeion*) de ello en el hecho de que las sensaciones proporcionan placer «al margen mismo de su utilidad» (*khoris tes khreias*). Este placer de la

sensación inútil explica el deseo de saber por saber, de saber sin finalidad práctica. Y ello resulta más cierto para la vista que para los demás sentidos. Preferimos sentir «con los ojos» no sólo para actuar (*prattein*) sino, incluso, cuando no tenemos en vista ninguna praxis. Este sentido naturalmente teórico y contemplativo excede la utilidad práctica y nos permite conocer más que otro, descubre en efecto numerosas diferencias (*pollas deloi diaphoras*). Preferimos la vista al igual que preferimos el desvelamiento de las diferencias.

Pero cuando se tiene la vista ¿se tiene suficiente? Saber desvelar las diferencias ¿acaso basta para aprender y para enseñar? En algunos animales, la sensación engendra la memoria, lo cual los hace más inteligentes (*phronimôtera*) y más dotados para *aprender (mathetikôtera)*. Pero para saber aprender y para aprender a saber, la vista, la inteligencia y la memoria no son suficientes; también hay que saber oír, poder escuchar lo que resuena (*tôn posphôn akoueïn*). Con un pequeño juego, diré que hay que saber cerrar los ojos para escuchar mejor. La abeja sabe muchas cosas puesto que ve, pero no sabe aprender puesto que forma parte de los animales que no poseen la facultad de oír (*me dunata tôn posphôn akoueïn*). La Universidad, ese lugar en el cual se sabe aprender y en el cual se aprende a saber, no será nunca, por consiguiente, pese a ciertas apariencias, una especie de colmena. Aristóteles, dicho sea de paso, venía quizá a inaugurar de este modo una larga tradición de frívolos discursos acerca del topos filosófico de la abeja, acerca del sentido de la abeja y de la razón del ser-abeja.

Marx no es, sin duda, el último que ha abusado de estos cuando se dedicó a distinguir la industria humana de la industria animal en las sociedad de la abejas. Si nos ponemos a libar de este modo en la gran antología de las abeja filosóficas, le encuentro más sabor a una observación de Schelling en sus *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, 1803.

La alusión al sexo de las abejas viene a reforzar una retórica muy a menudo naturalista, organicista o vitalista, acerca del tema de la unidad total e interdisciplinar del saber, por consiguiente, del sistema universitario como sistema social y orgánico. Se trata de la muy clásica tradición de la interdisciplinariedad:

De la capacidad de observar todas las cosas, inclusive el saber singular, en su cohesión con lo que es originario y uno, depende la aptitud para trabajar con inteligencia en las ciencias especiales y de acuerdo con esa inspiración superior que se denomina talento científico. Todo

pensamiento que no haya sido formado según este espíritu de la unitotalidad [*der Ein-und Allheit*] está vacío en sí mismo y debe ser recusado; lo que no es susceptible de ocupar armoniosamente su lugar en esta totalidad viviente y en constante eclosión es un retoño muerto que, tarde o temprano será eliminado por las leyes orgánicas; sin duda también existen en el reino de la ciencia numerosas abejas asexuadas [*geschlechtlose Bienen*] que, dado que les está prohibido crear, multiplican hacia el exterior por medio de retoños inorgánicos los testimonios de su propia simpleza [*ihre eigne Geistlosigkeit*] [trad. francesa de J.F Courtine y de J. Rivelaygue, en *Philosophies de l'Université*, París, Payot, 1979, p. 49].^[i]

(No sé en qué abejas no sólo sordas sino asexuadas podía tener Schelling puesta la vista en ese momento. Pero estoy seguro de que estas armas retóricas encontrarían todavía hoy en día solícitos compradores. Un profesor escribía recientemente que cierto movimiento [el «desconstruccionismo»] era mantenido sobre todo, en la Universidad, por homosexuales y feministas; cosa que le parecía muy significativa y, sin duda, el signo de una asexualidad.)

Abrir el ojo para saber, cerrar el ojo o, al menos, escuchar para saber aprender y para aprender a saber: éste es un primer esbozo del animal racional. Si la Universidad es una institución de ciencia y de enseñanza ¿debe, y según qué ritmo, ir más allá de la memoria y de la mirada? ¿Debe acompasadamente, y según qué compás, cerrar la vista o limitar la perspectiva para oír mejor y para aprender mejor? Obturar la vista para aprender, esta no es, por supuesto, más que una forma de hablar figurada. Nadie lo tomaría al pie de la letra y yo no estoy proponiendo una cultura del guiño. Estoy resueltamente a favor de las Luces de una nueva *Aufklärung* universitaria. Me arriesgaré, no obstante, a proseguir con esta configuración de acuerdo con Aristóteles. En su *Peri psukhès* (421b), distingue al hombre de los animales de ojos duros y secos (*tôn sklerophthalmôn*), aquellos que carecen de párpados (*ta blephara*), esa especie de élitro o de membrana tegumentaria (*phragma*) que sirve para proteger el ojo y que le permite, a intervalos regulares, encerrarse en la noche del pensamiento interior o del sueño. Lo terrorífico del animal de ojos duros y de mirada seca es que ve todo el tiempo. El hombre puede bajar el fragma, regular el diafragma, limitar, la vista para oír mejor, recordar y aprender. ¿Cuál puede ser el diafragma de la Universidad? Cuando preguntaba lo que la institución académica, que no debe ser un animal escleroftálmico, un animal de ojos duros, debía hacer con sus vistas, era otra forma de preguntar por su razón de ser y por su esencia. ¿Qué es lo que el cuerpo de esta

institución ve y no puede ver acerca de Su destinación, de aquello con vistas a lo cual se mantiene en pie? ¿Es amo del diafragma?

Una vez situada esta perspectiva, permítanme ustedes cerrarla en un abrir y cerrar de ojos con lo que llamaré, en mi lengua, más que en la de ustedes, una confesión o una confidencia.

Antes de preparar el texto de una conferencia, he de prepararme yo mismo para la escena que me espera el día de su presentación. Se trata siempre de una experiencia dolorosa, del momento de una deliberación silenciosa y paralizada. Me siento como un animal acorralado que busca en la oscuridad una salida imposible de hallar. Todas las salidas están cerradas. En el presente caso, las condiciones de imposibilidad, si puedo llamarlas de este modo, se agravaron por tres razones.

En primer lugar, esta conferencia no es para mí una conferencia más. Tiene un valor en cierto modo inaugural. Sin duda, la Universidad de Cornell me había acogido generosamente varias veces desde 1975. Cuento con muchos amigos en la que fue, incluso, la primera Universidad americana en la que he dado clase. David Grossvogel se acuerda seguramente de ello. Era en Paris, en 1967-1968, en donde se había hecho responsable, después de Paul de Man, de un programa. Pero hoy es la primera vez que tomo aquí la palabra en calidad de Andrew D. White *professor-at-large*. En francés, se dice *au large!* para ordenarle a alguien que se aleje. En este caso, el título con el que me honra esta Universidad, si bien me acerca más a ustedes, acrecienta la angustia del animal. ¿Es esta conferencia inaugural un momento adecuado para preguntarse si la Universidad tiene una razón de ser? ¿No iba yo a conducirme con la indecencia de aquel que, a cambio de la hospitalidad más noble que se ofrece al extranjero, juega al profeta del infortunio con sus huéspedes o, en el mejor de los casos, al heraldo escatológico, al profeta Elías que denuncia el poder de los reyes o anuncia el fin del reinado?

Segunda fuente de inquietud: ya me veo metido con mucha imprudencia, es decir, con falta de vista y de previsión, en una dramaturgia de la *vista* que constituye para la Universidad de Cornell, desde su origen, una baza grave. La cuestión de la vista ha construido la escenografía institucional, el paisaje de esta Universidad, la alternativa entre la expansión o la cerrazón, entre la vida o la muerte. Se consideró ante todo que era vital no cerrar la vista. Esto lo reconoció Andrew D. White, el primer presidente de Cornell al que deseaba rendir este homenaje. Cuando los *trustees* querían situar la Universidad más cerca de la ciudad, Cornell les hizo subir la colina para mostrarles el paisaje y la vista (*sitesight*). «We viewed the landscape -dijo Andrew D. White-. It was a beautiful day and the panorama was magnificent. Mr. Cornell urged reasons on

behalf of the upper site, the main one being that there was so much room for expansion.» Cornell había hecho valer, por consiguiente, buenas razones, y la razón venció, puesto que el *board of trustees* le dio la razón. Pero ¿estaba aquí la razón simplemente a favor de la vida? Según Parsons -recuerda James Siegel (*O. C.*, p. 69) «for Ezra Cornell the association of the view with the university had something to do with death. Indeed Cornell's plan seems to have been shaped by the thematics of the Romantic sublime, which practically guaranteed that a cultivated man on the presence of certain landscapes would find his thoughts drifting metonymically through a series of topics •solitude, ambition, melancholy, death, spirituality, “classical inspiration”- which could lead by an easy extension, to questions of culture and pedagogy».

Pero, nuevamente se trató de una cuestión de vida y de muerte cuando, en 1977, se pensó en instalar una especie de barrera (unas *barriers* en el puente) o, por así decir, un diafragma para limitar las tentaciones de suicidio al borde de la «garganta». El abismo está situado bajo el puente que une la Universidad con la ciudad, su dentro con su fuera. Ahora bien, un *faculty member* no ha dudado, ante el Cornell Campus Council, en oponerse a dicha barrera, a dicha pupila diafragmática, con el pretexto de que, al impedir la vista, lo único que conseguiría -cito textualmente- sería «destroying the essence of the university» (*O. C.*, p. 77).

¿Qué quería decir con esto? ¿Qué es la esencia de la Universidad?

Ya imaginarán ustedes mejor ahora con qué temblores cuasi religiosos me disponía a hablarles acerca de este tema propiamente sublime: la esencia de la Universidad. Tema sublime, en el sentido kantiano del término. Kant decía en *El conflicto de las facultades* que la Universidad debía regularse según una «idea de la razón», la de una totalidad del saber presentemente enseñable (*das ganze gegenwärtige Feld der Gelehrsarizkeit*). No obstante, ninguna experiencia puede resultar, en el presente, adecuada a esta totalidad presente y presentable de lo doctrinal, de la teoría enseñable. Pero el sentimiento aplastante de dicha inadecuación es, precisamente, el sentimiento exaltante y desesperante de lo sublime, suspendido entre vida y muerte.

La relación con lo sublime, añade Kant, se anuncia en primer lugar por una inhibición. Existe una tercera razón para mi inhibición. Sin duda, yo estaba decidido a no hacer más que un discurso propedéutico y preventivo, a no hablar más que de los riesgos que han de ser evitados, los del abismo, del puente, y de los límites mismos, cuando uno se enfrenta a estas cuestiones tan temibles. Pero aún era demasiado, pues no sabía cómo cortar y seleccionar. Dedico un seminario de un año a esta cuestión en la institución de París en la que trabajo y, al igual que otros, he tenido que escribir hace poco para el Gobierno francés, que me lo ha pedido, con vistas a la creación de un

Colegio Internacional de Filosofía, un informe que, por supuesto, se debate con estas dificultades a lo largo de cientos de páginas. Hablar de todo esto en una hora es un desafío. Para darme ánimos, me he dicho, soñando un poco, que no sabía cuántos sentidos cubría la expresión *at large* dentro de la expresión *professor-at-large*. Me he preguntado si, al no pertenecer a ningún departamento, ni siquiera a la Universidad, el *professor-at-large* no se parecería a lo que se denominaba un *ubiquista* en la vieja Universidad de París. Un «ubiquista» era un doctor en teología que no pertenecía a ninguna casa particular. Fuera de este contexto, en francés se llama «ubiquista» a quien, al viajar mucho y muy rápido, produce la impresión de estar en todas partes a la vez. Ahora bien, sin poseer el don de la ubicuidad, el *professor-at-large* es también quizá alguien que, tras permanecer mucho tiempo *au large* (en francés, más aún que en inglés, se entiende sobre todo en términos de marina), desembarca a veces tras una ausencia que le ha desconectado de todo. Ignora el contexto, los ritos y la transformación del lugar que le rodea. Se le autoriza a que tome las cosas con distancia y desde la barrera, se cierran los ojos con indulgencia sobre las opiniones esquemáticas y brutalmente selectivas que ha de presentar en la retórica de una conferencia académica acerca del tema de la academia. Pero se deplora que ya haya perdido tanto tiempo con esa torpe *captatio benevolentiae*.

Que yo sepa, jamás se ha fundado un proyecto de Universidad *contra* la razón. Se puede, por consiguiente, pensar razonablemente que la razón de ser de la Universidad siempre fue la razón misma, así como una cierta relación esencial de la razón con el ser. Ahora bien, lo que se denomina el principio de razón no es simplemente la razón. Aquí no podemos internarnos en la historia de la razón, de sus palabras y de sus conceptos, en la enigmática escena de traducción que ha desplazado a *logos, ratio, raison, reason, Grund, ground, Vernunft*, etc. Lo que, desde hace tres siglos, se denomina el principio de razón fue pensado y formulado por Leibniz en varias ocasiones. Su enunciado más frecuentemente citado es «Nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa», «Nada es sin razón o ningún efecto sin causa». La fórmula que Leibniz, según Heidegger, considera como auténtica y rigurosa, la única que sea autoridad, la hallamos en un ensayo tardío (*Specimen inventorum, Phil, Schriften*, Gerhardt VII, p. 309): «Duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, principium nempe contradictionis [...] et principium reddendae rationis». Este segundo principio dice que «omnis veritatis reddi ratio potest»: de toda verdad (entiéndase de toda proposición verdadera) puede rendirse razón.

Además de todos los grandes términos de la filosofía que, en general, movilizan la atención -la razón, la verdad, el principio-, el principio de razón dice asimismo que *razón ha de ser rendida*. ¿Qué quiere decir aquí «rendir»? ¿Acaso la razón es algo que da lugar a intercambio, circulación, préstamo, deuda, donación, restitución? Pero, en

ese caso, ¿quién sería responsable de esa deuda o de esa obligación? Y ¿ante quién? En la fórmula *reddere rationem, ratio* no es el nombre de una facultad ni de un poder (*Logos, Ratio, Reason, Vernunft*) que la metafísica atribuye generalmente al hombre, *zoon logon ekhon* o *animal rationale*. Si dispusiéramos de más tiempo podríamos seguir la interpretación leibniziana del paso semántico que conduce de la *ratio* del *principium reddendae rationis* a la razón como facultad racional; y finalmente a la determinación kantiana de la razón como facultad de los principios. En todo caso, si la *ratio* del principio de razón no es la facultad ni el poder racional, no por ello es algo que podríamos encontrar en cualquier lugar, entre los entes o los objetos del mundo y que habría que devolver. No se puede separar la cuestión de esta razón de la cuestión acerca del «hay que» y acerca del «hay que *rendir*». El «hay que» parece albergar lo esencial de nuestra relación con el principio. Parece marcar para nosotros la exigencia, la deuda, el deber, la solicitud, la orden, la obligación, la ley, el imperativo. Desde el momento en que razón puede ser rendida (*reddi potest*), lo ha de ser. ¿Puede llamarse a esto, sin más precauciones, un imperativo moral, en el sentido kantiano de la razón pura práctica? No es seguro que el valor de «práctico», tal como lo determina una crítica de la razón pura práctica, agote la significación o diga el origen de ese «hay que» que dicho valor, no obstante, ha de suponer. Se podría demostrar que la crítica de la razón práctica recurre permanentemente al principio de razón, a su «hay que», el cual, a pesar de no ser visiblemente de orden teórico, no es tampoco aún simplemente «práctico» o «ético» en el sentido kantiano.

Se trata, sin embargo, de una responsabilidad. Hemos de responder a la llamada del principio de razón. En *El principio de razón*, Heidegger tiene un nombre para esa llamada. La llama *Anspruch*: exigencia, pretensión, reivindicación, petición, encargo, convocatoria. Se trata siempre de una especie de voz que interpela. La interpelación que nos obliga a responder al principio de razón no se ve, ha de oírse y escucharse.

Cuestión de responsabilidad, ciertamente, pero responder al principio de razón y responder *del* principio de razón ¿es acaso el mismo gesto? ¿Es la misma escena, el mismo paisaje? Y ¿dónde situar la Universidad en este espacio?

Responder a la llamada del principio de razón es rendir razón, explicar racionalmente los efectos por las causas. Es asimismo fundar, justificar, rendir cuenta por medio del principio (*arkhè*) o de la raíz (*riza*). Es, por consiguiente -teniendo en cuenta una escansión leibniziana cuya originalidad no debe quedar mermada-, responder a las exigencias aristotélicas, las de la metafísica, las de la filosofía primera, las de la búsqueda de las «raíces», de los «principios» y de las «causas». En este punto, la exigencia científica y técnico-científica conduce de nuevo al mismo origen. Y una de las cuestiones más insistentes en la meditación de Heidegger es, en efecto, la del

tiempo de «incubación» que ha separado este origen de la emergencia del principio de razón en el siglo XVII. Éste no sólo encuentra la formulación verbal para una exigencia ya presente desde los albores de la ciencia y de la filosofía occidentales, sino que hace el saque para una nueva época de la razón, de la metafísica y de la tecnociencia llamadas «modernas». **Y no se puede *pensar* la posibilidad de la Universidad moderna, aquella que, en el siglo XIX, se re-estructura en todos los países occidentales, sin interrogar ese acontecimiento o esa institución que es el principio de razón.**

Sin embargo, responder *del* principio de razón y, por consiguiente, de la Universidad, responder de esa llamada, interrogarse acerca del origen o del fundamento de ese principio del fundamento (*Satz vom Grund*) no es simplemente obedecerle o responder *ante él*. No se escucha del mismo modo según se responda a una llamada o se interroge acerca de su sentido, su origen, su posibilidad, su fin, sus límites. ¿Se obedece al principio de razón cuando se pregunta uno qué es lo que fundamenta este principio que es, a su vez, un principio fundamental? No, lo cual no quiere decir que se le desobedezca. ¿Nos las tenemos que ver aquí con un círculo o con un abismo? El círculo consistiría en querer rendir razón del principio de razón, en recurrir a él para hacerle hablar de sí mismo en el momento en que, como señala Heidegger, el principio de razón no dice nada de la razón misma. El abismo, la sima, el *Abgrund*, la «garganta» vacía, serían la imposibilidad para el principio de fundamento de fundarse a sí mismo. Este mismo fundamento, al igual que la Universidad, tendría entonces que mantenerse suspendido por encima de un vacío muy singular. ¿Es preciso rendir razón del principio de razón? ¿La razón de la razón es racional? ¿Es racional inquietarse acerca de la razón y de su principio? No, no sin más, pero resultaría precipitado querer descalificar esta inquietud y reexpedir a aquellos que la experimentan a su irracionalismo, a su oscurantismo, a su nihilismo. ¿Quién es más fiel a la llamada de la razón? ¿Quién la escucha con un oído más fino? ¿Quién ve mejor la diferencia? ¿Aquel que interroga a su vez e intenta pensar la posibilidad de dicha llamada? O ¿aquél que no quiere oír hablar de una pregunta sobre la razón de la razón? **En el transcurso del quehacer heideggeriano, todo se juega en una sutil diferencia de tono o de acento, según se ponga el énfasis en tales o cuales palabras de la fórmula *nihil est sine ratione*. El enunciado tiene dos alcances distintos según se ponga el acento sobre *nihil* y sobre *sine* o sobre *est* y sobre *ratione*.** Renuncio aquí, en los límites de esta sesión, a seguir todas las decisiones que se encuentran en juego con el desplazamiento del acento. Asimismo renuncio, entre otras cosas y por la misma razón, a la reconstrucción de un diálogo entre Heidegger y, por ejemplo, Charles Sanders Peirce. Diálogo extraño y necesario sobre el tema conjunto, justamente, de la Universidad y del principio de razón. Samuel Weber, en un excelente ensayo sobre *The limits of professionalism*,^[ii] cita a Peirce quien, en 1900, «in the context of a discussion on the

role of higher education», en los Estados Unidos, concluye de este modo:

Only recently we have seen an American man of science and of weight discuss the purpose of education, without once alluding to the only motive that animates the genuine scientific investigator. I am not guiltless in this matter myself for in my youth I wrote some articles to uphold a doctrine called Pragmatism, namely, that the meaning and essence of every conception lies in the application that is to be made of it. That is all very well, when properly understood. I do not intend to recant it. But the question arises, *what is* the ultimate application; and at that time I seem to have been inclined to subordinate the *conception to* the act, knowing to doing. Subsequent experience of life has taught me that the only thing that is really *desirable* without a reason for being so, is to render ideas and things reasonable. *One cannot well demand a reason for reasonableness itself* [*Collected Writings*, ed. Wiener, Nueva York, 1958, p. 332; además de la última frase, he escrito en cursiva la alusión al *deseo* como eco de las primeras palabras de la *Metafísica* de Aristóteles].

Para que el diálogo entre Peirce y Heidegger tenga lugar habría que ir *más allá* de la oposición conceptual entre «concepción» y «acto», «concepción» y «aplicación», punto de vista teórico y praxis, teoría y técnica. Ese paso *más allá* lo esboza, en suma, Peirce en el movimiento mismo de su insatisfacción: ¿cuál puede ser la aplicación última? Lo que Peirce esboza será el camino más trabajado por Heidegger, sobre todo en *El principio de razón*. Al no poder seguirlo aquí tal como lo he intentado ya en otro lugar, me quedaré con dos afirmaciones, aun a riesgo de simplificar demasiado.

1. El predominio moderno del principio de razón ha debido correr parejo con la interpretación de la esencia del ente como *objeto*, objeto presente en calidad de representación (*Vorstellung*), objeto colocado e instalado *ante* un sujeto. Este hombre que dice yo, *ego* con la certeza de sí mismo, se asegura de este modo el dominio técnico sobre la totalidad de lo que existe. **El re- de la *repraesentatio* dice asimismo el movimiento que rinde razón de una cosa cuya presencia es *hallada (rencontrée)* al *hacerla presente (en la *rendant présente*)*, al llevarla al sujeto de la representación, al**

yo cognoscente. Sería preciso, pero resulta imposible en estas condiciones, reconstruir aquí el trabajo de la lengua de Heidegger (entre *begegnen*, *entgegen*, *Gegenstand*, *Gegenwart* por una parte y *Stellen*, *Vorstellen*, *Zustellen* por otra parte).^[iii] Esta relación de representación -que en toda su extensión no es sólo una relación cognoscente- ha de estar fundada, asegurada, puesta a salvo. Esto es lo que nos dice el principio de razón, el *Satz vom Grund*. De este modo se le asegura un predominio a la representación, al *Vorstellen*, a la relación con el objeto, es decir, con el ente que se encuentra *ante* un sujeto que dice «yo» y se asegura de su existencia presente. Ahora bien, este predominio del ser-ante no se reduce al de la vista o al de la *theoria*, ni siquiera al de una metáfora de la dimensión óptica, o incluso escleroftálmica. En este libro es en donde Heidegger señala todas sus reservas con respecto a los presupuestos mismos de semejantes interpretaciones de tipo retórico. La decisión no pasa aquí entre la vista y la no-vista, más bien entre dos pensamientos de la vista y de la luz, al igual que entre dos pensamientos de la escucha y de la voz.

Pero es verdad que una caricatura del hombre de la representación, en sentido heideggeriano, le atribuiría fácilmente unos ojos duros, permanentemente abiertos a una naturaleza que hay que dominar Y, si es preciso, violar, manteniéndola ante sí cayendo sobre ella como un ave de presa. El principio de razón no instaura su imperio más que en la medida en que la cuestión abisal del ser que se oculta en él permanece disimulada y, con ella, la cuestión misma del fundamento, del fundamento como *gründen* (fundar), *Boden-nehmen* (fundar o tomar tierra), como *begründen* (motivar, justificar, autorizar) o, sobre todo, como *stiften* (erigir, instituir, sentido al cual Heidegger le reconoce una cierta primacía).^[iv]

2. Ahora bien, esta institución de la tecno-ciencia moderna que es la *Stiftung* universitaria está construida a la vez sobre el principio de razón y sobre lo que queda en él disimulado. Como de paso, pero en dos pasajes que nos importan, Heidegger afirma que la Universidad moderna está «fundada» (*gegründet*).^[v] «construida» (*gehaut*)^[vi] sobre el principio de razón, que «descansa» (*ruht*)^[vii] sobre él. Pero si la Universidad de hoy, lugar de la ciencia moderna, «se funda en el principio del fundamento» (*gründet auf dem Satz vom Grund*), en ninguna parte hallamos en ella el principio mismo) de razón, en ninguna parte este es pensado, interrogado, cuestionado respecto de su procedencia. En ninguna parte, en la Universidad en cuanto tal, se plantea desde dónde habla esta llamada (*Anspruch*), de dónde procede esta instancia del fundamento, de la razón que hay que suministrar, rendir o aducir: «Woher spricht dieser Anspruch des Grundes aus seine Zustellung?». Y este ocultamiento del origen en lo impensado no perjudica, sino todo lo contrario al desarrollo de la Universidad moderna de la cual Heidegger, de paso, hace un cierto elogio: progreso de las ciencias, interdisciplinaridad militante celo discursivo, etc.

Pero todo esto se desarrolla por encima de un abismo, de una «garganta», esto es sobre un fundamento cuyo fundamento mismo permanece invisible e impensado.

Llegado a este punto de mi lectura, en lugar de proceder a un estudio micrológico de este texto de Heidegger (*El principio de razón*) o de sus textos anteriores sobre la Universidad (sobre todo su lección inaugural de 1929, *¿Que es metafísica?*, o su Discurso de Rectorado de 1933, *La auto-afirmación de la Universidad alemana*) - estudio que llevo a cabo en otro lugar, en París, y del que se tratará, sin duda, en los seminarios que sigan a esta conferencia-, en lugar incluso de reflexionar sobre el abismo, aunque sea sobre un puente protegido por unas *barriers*, prefiero volver a la actualidad concreta de los problemas que nos aquejan en la Universidad.

El esquema del fundamento y la dimensión de lo fundamental se imponen, por diversos conceptos, en el espacio de la Universidad, ya se trate de su razón de ser en general, de sus misiones específicas, de la política de la enseñanza y de la investigación. En cada caso, está en juego el principio de razón como principio de fundamento, de fundación o de institución. Hoy en día se halla en curso un gran debate acerca de la política de la investigación y de la enseñanza y acerca del papel que la Universidad puede jugar en ella de modo central o marginal, progresivo o decadente, en colaboración o no con otros centros de investigación considerados a veces mejor adaptados para ciertas finalidades. Este debate se presenta en unos términos a menudo análogos -no digo idénticos- en todos los países fuertemente industrializados, cualquiera que sea su régimen político, cualquiera que sea incluso el papel tradicional del Estado en dicho campo (y ya saben ustedes lo grandes que son las diferencias al respecto entre las propias democracias occidentales). En los países denominados «en vías de desarrollo», el problema se plantea según unos modelos ciertamente diferentes pero, en cualquier caso, indisociables de los anteriores. Una problemática semejante no se reduce siempre, a veces en modo alguno, a una problemática política centrada en el Estado sino en unos complejos militares-industriales interestatales o en unas redes técnico-económicas, o incluso técnico-militares internacionales de tipo aparentemente inter- o trans-estatal. En Francia, desde hace algún tiempo, dicho debate se organiza en torno a lo que se denomina la *finalización* de la investigación. Una investigación «finalizada» es una investigación autoritariamente programada, orientada, organizada *con vistas* a su utilización (con vistas a *ta khreia*, diría Aristóteles), ya se trate de técnica, de economía, de medicina, de psico-sociología o de poder militar -y, en verdad, de todo ello a la vez-. Sin duda, se es más sensible a este problema en los países en donde la política de investigación depende estrechamente de unas estructuras estatales o «nacionalizadas», pero pienso

que las condiciones resultan cada vez más homogéneas entre todas las sociedades industrializadas de tecnología avanzada. Se dice investigación «finalizada» allí donde, no hace mucho tiempo, se hablaba -como en el texto de Peirce- de «aplicación». Pues cada vez se sabe mejor que, pese a no ser inmediatamente aplicada o aplicable, una investigación puede ser rentable, utilizable, finalizable de forma más o menos diferida. Y no se trata ya únicamente de lo que a veces se denominaban las «repercusiones» técnico-económicas, médicas o militares de la investigación pura. Los rodeos, los plazos y los relevos de la finalización, sus giros aleatorios también, son más desconcertantes que nunca. Por eso se intenta por todos los medios tenerlos en cuenta, integrarlos en el cálculo racional de la programación. Se prefiere, asimismo, «finalizar» a «aplicar» porque el término es menos «utilitario» y permite inscribir las finalidades nobles en el programa.

Ahora bien, ¿qué es lo que se contrapone, sobre todo en Francia, a este concepto de investigación finalizada? El de investigación «fundamental»: investigación desinteresada, con vistas a aquello que, de antemano, no estaría destinado a ninguna finalidad utilitaria. Se ha podido pensar que las matemáticas puras, la física teórica, la filosofía (y, dentro de ella, sobre todo, la metafísica y la ontología) eran disciplinas fundamentales sustraídas al poder, inaccesibles a la programación de las instancias estatales o, con la tapadera del Estado, de la sociedad civil o del capital. La única preocupación de esta investigación fundamental sería el conocimiento, la verdad, el ejercicio desinteresado de la razón, bajo la sola autoridad del principio de razón.

Sin embargo, cada vez se sabe mejor lo que ha debido ser verdad en todos los tiempos, a saber, que esta oposición entre lo fundamental y lo finalizado tiene una pertinencia real pero limitada. Con todo rigor, es difícil de mantener tanto en lo que respecta al concepto como en lo que respecta a la práctica concreta, sobre todo, en los campos modernos de las ciencias formales, de la física teórica, de la astrofísica (ejemplo notable de una ciencia, la astronomía, que resulta útil tras haber sido largo tiempo el paradigma de la contemplación desinteresada), de la química, de la biología molecular, etc. En cada uno de estos campos, menos disociables que nunca, las cuestiones de filosofía llamada fundamental no tienen ya simplemente la forma de cuestiones abstractas. Al ser a veces cuestiones epistemológicas que se plantean después, estas operan en el interior mismo de la investigación científica según los modos más diversos. **Ya no se puede distinguir entre lo tecnológico por una parte y lo teórico, lo científico y lo racional por otra parte. La palabra tecno-ciencia debe imponerse y ello confirma que entre el saber objetivo, el principio de razón, una cierta determinación metafísica de la relación con la verdad, existe, en efecto, una afinidad esencial. Ya no se puede esto es lo que Heidegger, en suma, pone de relieve y hace pensar-disociar el principio de razón de la idea misma de la técnica en el régimen de**

su común modernidad. Ya no se puede mantener el límite que Kant, por ejemplo, intentaba trazar entre el esquema «técnico» y el esquema «arquitectónico» en la organización sistemática del saber, que debía asimismo fundar una organización sistemática de la Universidad. La arquitectónica es el arte de los sistemas: «Bajo el gobierno de la razón, nuestros conocimientos en general -dice Kant- no podrían formar una rapsodia, pero deben formar un sistema, el único en el cual ellos pueden sostener y favorecer los fines esenciales de la razón» («La arquitectónica de la razón pura» en *Crítica de la razón pura*). A esta unidad racional pura de la arquitectónica, Kant contrapone el esquema de la unidad técnica que se orienta empíricamente con vistas y fines accidentales, no esenciales. Lo que Kant quiere definir es, por consiguiente, un límite entre dos finalidades: los fines esenciales y nobles de la razón que dan lugar a una ciencia fundamental y los fines accidentales o empíricos cuyo sistema sólo puede organizarse en función de los esquemas y de las necesidades técnicas.

Hoy en día, en la finalización de la investigación -les pido perdón por recordar cosas tan evidentes- -resulta ya imposible distinguir entre ambas finalidades. Es imposible, por ejemplo, distinguir entre programas que se desearía considerar «nobles» o, incluso, técnicamente provechosos para la humanidad y otros programas que resultarían destructores. Esto no es nuevo, pero la investigación científica llamada fundamental no ha estado jamás tan racionalmente comprometida como hoy con unas finalidades que son asimismo finalidades militares. La esencia de lo militar, los límites del campo de la tecnología militar e, incluso, los de la estricta contabilidad de sus programas ya no son definibles. Cuando se dice que, en el mundo, se gastan dos millones de dólares por minuto para el armamento, supongo que con ello no se contabiliza más que la fabricación pura y simple de las armas. Pero las inversiones militares no se detienen ahí. Pues el poder militar, o incluso policial, y de forma general toda la organización (defensiva y ofensiva) de la seguridad no sólo saca provecho de los «efectos» de la investigación fundamental. En las sociedades de tecnología avanzada, este programa, impulsa, ordena, financia, directamente o no, por vía estatal o no, las investigaciones punteras en apariencia menos «finalizadas». Es demasiado evidente en el terreno de la física, de la biología, de la medicina, de la biotecnología, de la bio-informática, de la información y de las telecomunicaciones. Basta nombrar la telecomunicación y la información para ver el alcance del siguiente hecho: la finalización de la investigación no tiene límite, todo opera dentro de ella «con vistas» a adquirir una seguridad técnica e instrumental. Al estar al servicio de la guerra, de la seguridad nacional e internacional, los programas de investigación deben concernir asimismo a todo el campo de la información, al almacenamiento del saber, al funcionamiento y, por consiguiente, también a la esencia de la lengua, y a todos los sistemas semióticos, a la traducción, a la codificación y a la descodificación, a los

juegos de la presencia y de la ausencia, a la hermenéutica, a la semántica, a las lingüísticas estructurales y generativas, a la pragmática, a la retórica. Acumulo adrede todas estas disciplinas en desorden, pero terminaré con la literatura, la poesía, las artes y la ficción en general: la teoría que hace de estas sus objetos puede ser útil tanto en una guerra ideológica como a título de experimentación de las variables en las tan frecuentes perversiones de la función referencial. Esto siempre puede servir en la estrategia de la información, en la teoría de las órdenes, en la pragmática militar más refinada de los enunciados legales: ¿qué signos, por ejemplo, permitirán reconocer que un enunciado posee un valor de orden en la nueva tecnología de las telecomunicaciones? ¿Cómo controlar los nuevos recursos de la simulación y del simulacro, etc.? Del modo más sencillo también, se pueden intentar utilizar las formalizaciones teóricas de la sociología, de la psicología, e incluso del psicoanálisis para un mayor refinamiento de lo que se denominaba, durante las guerras de Indochina y de Argelia, los poderes de la «acción psicológica» que alternaba con la tortura. A partir de ese momento, si posee los medios necesarios, un presupuesto militar puede invertir, con vistas a beneficios diferidos, en lo que sea, en la teoría científica llamada fundamental, en las humanidades, en la teoría literaria y en la filosofía. El departamento de filosofía -que abarcaba todo esto y del que Kant pensaba que debía quedar fuera del alcance de cualquier utilización y de las órdenes de cualquier poder en su búsqueda de la verdad- ya no puede aspirar a dicha autonomía. Lo que allí se hace siempre puede servir. Y si en apariencia parece inútil en cuanto a sus resultados y producciones, puede servir de ocupación a aquellos maestros del discurso, a aquellos profesionales de la retórica, de la lógica, de la filosofía que, de lo contrario, podrían aplicar su energía a otros menesteres. Asimismo puede garantizar, en determinadas situaciones, un prima ideológica de lujo y de gratuidad a una sociedad capaz de permitirse *también* eso dentro de ciertos límites. En cualquier caso, teniendo en cuenta las consecuencias aleatorias de una investigación, siempre puede ponerse la vista en algún beneficio posible al final de una investigación aparentemente inútil, la filosofía o las humanidades, por ejemplo. La historia de las ciencias incita a integrar este margen aleatorio en el cálculo centralizado de una investigación. De este modo se modulan los medios concertados, el volumen del apoyo y la distribución de los créditos. Un poder estatal o las fuerzas que representan no necesitan ya, sobre todo en el Oeste, prohibir investigaciones o censurar discursos. Basta con limitar los medios, los soportes de producción, de transmisión y de difusión. La máquina de esta nueva «censura» en sentido amplio es mucho más compleja y omnipresente que en tiempos de Kant, por ejemplo, en que toda la problemática y toda la topología de la Universidad se organizaba en torno al ejercicio de la censura real. Hoy en día, en las democracias occidentales, esta forma de censura ha desaparecido casi por completo. Las limitaciones de la prohibición pasan por vías múltiples, descentralizadas, difíciles de reagrupar en sistema. La irrecibibilidad de un discurso, la no-habilitación de una

investigación, la ilegitimidad de una enseñanza son declaradas tales por medio de actos de evaluación cuyo estudio me parece una de las tareas indispensables para el ejercicio y la dignidad de una responsabilidad académica. En la Universidad misma, poderes aparentemente extra-universitarios (editoriales, fundaciones, medios de comunicación) intervienen de forma cada vez más decisiva. Las editoriales universitarias juegan un papel mediador con gravísimas responsabilidades dado que los criterios científicos, en principio representados por los miembros de la corporación universitaria, deben compaginarse con muchas otras finalidades. Cuando el margen aleatorio ha de estrecharse, las restricciones de crédito afectan a las disciplinas menos rentables de forma inmediata. Y ello provoca, en el interior de la profesión, efectos de todo tipo, algunos de los cuales parecen no tener ninguna relación directa con esta causalidad -ella misma siempre ampliamente sobredeterminada-. La determinación móvil de este margen aleatorio depende siempre de la situación técnico-económica de una sociedad en su relación con el conjunto del campo mundial. En Estados Unidos, por ejemplo (y no se trata de un ejemplo entre otros), incluso sin mencionar la regulación económica que permite a ciertas plusvalías sostener, entre otras vías por medio de las de las fundaciones privadas, investigaciones y creaciones aparente o inmediatamente no rentables, se sabe también que programas militares, especialmente los de la marina, pueden sostener de modo muy racional investigaciones lingüísticas, semióticas o antropológicas. Estas son inseparables de la historia, de la literatura, de la hermenéutica, del derecho, de la ciencia política, del psicoanálisis, etc.

El concepto de información o de informatización es, aquí, el operador más general. Integra lo fundamental a lo finalizado, lo racional puro a lo técnico, dando así testimonio de esa co-pertenencia inicial de la metafísica y de la técnica. El valor de «forma» -y lo que en ella se conserva de *ver* y de *hacer*, teniendo que ver con *ver* y teniendo que hacer con *hacer*- no resulta extraño a ello. Pero dejemos ahí este difícil punto. En *El principio de razón*, Heidegger sitúa este concepto de «información» (entendido y pronunciado a la inglesa, precisa Heidegger en la época en que rechaza tanto a América como a Rusia, esos dos continentes simétricos y homogéneos de la metafísica como técnica) como algo que depende del principio de razón, como principio de calculabilidad integral. Incluso el principio de incertidumbre (y habría dicho lo mismo de cierta interpretación de la indecidibilidad) continúa moviéndose en la problemática de la representación y de la relación sujeto-objeto. Denomina esto, por consiguiente, la era atómica y cita un libro de divulgación titulado *Vivimos gracias a los átomos*, con prefacio a la vez de Otto Hahn, premio Nobel y físico «fundamentalista», y de Franz Joseph Strauss, por entonces ministro de la Defensa nacional. La información asegura la seguridad del cálculo y el cálculo de la seguridad. Se reconoce en ello la época del principio de razón. Leibniz, recuerda Heidegger, pasa por haber sido también el inventor del seguro de vida. Bajo la forma

de la información (*in der Gestalt der Information*), dice Heidegger, el principio de razón domina toda nuestra representación (*Vorstellen*) y determina una época para la cual todo depende de la entrega de la energía atómica. Entrega en alemán es *Zustellung*, palabra que también vale, señala Heidegger, para la entrega del correo. Pertenece a la cadena del *Gestell*, a la concentración del *Stellen* (*Vorstellen*, *Nachstellen*, *Zustellen*, *Sicherstellen*) que caracterizaría la modernidad técnica. La información es el almacenamiento, el archivamiento y la comunicación más económica, más rápida y más clara (unívoca, *eindeutig*) de las noticia. Debe informar al hombre acerca de la puesta a salvo (*Sicherstellung*) de aquello que responde a sus necesidades: *ta khreia*, decía, pues, Aristóteles. **La tecnología de los ordenadores, de los bancos de datos, de las inteligencias artificiales, de las máquinas traductoras, etc., se construye a partir de la determinación instrumental de un lenguaje calculable. La información no informa sólo proporcionando un contenido informativo sino que da forma, *in-formiert*, *formiert zugleich*. Instala al hombre en una forma que le permita asegurarse su poder en la tierra y más allá de la tierra. Hay que reflexionar sobre todo esto en tanto en cuanto efecto del principio de razón o, para ser más rigurosos, de una interpretación dominante de dicho principio, de cierta acentuación en la escucha que prestamos a su llamada. Pero ya he dicho que aquí no podía referirme a esta cuestión del acento. No es mi intención.**

¿Cuál es, pues, mi intención? ¿Qué perseguía al presentar las cosas de este modo? Pensaba, sobre todo, en la necesidad de despertar o de volver a situar una responsabilidad en la Universidad o ante la Universidad, y ello se forme o no parte de la misma.

Aquellos que analizan hoy en día este valor informativo e instrumental del lenguaje se ven conducidos necesariamente a los límites mismos del principio de razón interpretado de esta forma. Pueden hacerlo en esta o en otra disciplina. Pero si, por ejemplo, se ponen a trabajar sobre las estructuras del simulacro o de la ficción literaria, sobre un valor poético y no informativo del lenguaje, sobre los efectos de indecidibilidad, etc., están por ello mismo interesados por las posibilidades que surgen en los límites de la autoridad y del poder del principio de razón. Pueden, así, intentar definir nuevas responsabilidades ante la dependencia total que la Universidad mantiene con respecto a las tecnologías de informatización. Evidentemente, no se trata de rechazar dichas tecnologías. Ni tampoco, por otra parte, de confirmar demasiado aprisa y demasiado simplemente una oposición entre la dimensión instrumental y cierto origen pre-instrumental («auténtico» y propiamente «poético») del lenguaje. Hace ya mucho tiempo, he intentado demostrar en otro lugar que dicha oposición es limitada en cuanto a su pertinencia y que, como tal, persiste quizá en el cuestionamiento heideggeriano. Nada precede de forma absoluta a la

instrumentalización técnica. No se trata, pues, de oponer a esta instrumentalización cualquier irracionalismo oscurantista. Al igual que el nihilismo, el irracionalismo es una postura simétrica y, por consiguiente, dependiente del principio de razón. El tema de la extravagancia como *irracionalismo* -de ello hay indicios muy claros- procede de la época en que se formula el principio de razón. Leibniz lo denuncia en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Plantear estas nuevas cuestiones puede, a veces, servir para proteger algo de lo que, en filosofía y en las humanidades, siempre ha opuesto resistencia a la tecnologización; puede asimismo conservar la memoria de aquello que está mucho más oculto y es mucho más antiguo que el principio de razón. Pero ciertos defensores de las «humanidades» o de las ciencias positivas a menudo sienten como una amenaza la andadura que aquí propongo. Esta es interpretada de este modo por aquellos que, muy a menudo, jamás han intentado comprender la historia y la normativa propia de su institución, la deontología de su profesión. No quieren saber cómo se ha constituido su disciplina, sobre todo en su forma profesional moderna, desde el principio del siglo XIX y bajo la alta vigilancia, siempre sostenida, del principio de razón. Porque puede haber efectos oscurantistas y nihilistas del principio de razón. Se los percibe por todas partes, en Europa y en América, en aquellos que creen defender la filosofía, la literatura y las humanidades contra esos nuevos modos de cuestionamiento que constituyen, a su vez, otra relación con la lengua y la tradición, una nueva afirmación y nuevas maneras de asumir las propias responsabilidades. Se ve claramente de qué lado acechan el oscurantismo y el nihilismo cuando, a veces, grandes profesionales o representantes de instituciones prestigiosas pierden toda medida y todo control; entonces olvidan las reglas que pretenden defender en su trabajo y se ponen de pronto a lanzar improperios, a decir cualquier cosa sobre textos que, a todas luces, no han abierto nunca o que abordan por medio de ese mal periodismo que, en otras circunstancias, despreciarían ostensiblemente. [\[viii\]](#)

De esa nueva responsabilidad a la que me refiero sólo puede hablarse apelando a ella. Se trataría de la de una comunidad de pensamiento para la cual la frontera entre investigación fundamental e investigación finalizada no resultase ya segura, al menos no en las mismas condiciones que antes. La denomino comunidad de pensamiento en sentido lato (*at large*) mejor que de investigación, de ciencia o de filosofía ya que dichos valores están muy a menudo sometidos a la autoridad no-cuestionada del principio de razón. Ahora bien, la razón no es más que una especie de pensamiento, lo cual no quiere decir que el pensamiento sea «irracional». Una comunidad semejante se cuestiona sobre la esencia de la razón y del principio de razón, sobre los valores de fundamental, de principal, de radicalidad, de la *arkhè* en general, e intenta sacar todas las consecuencias posibles de dicho cuestionamiento. Un pensamiento semejante no es seguro que pueda agrupar a una comunidad o fundar una institución en el sentido

tradicional de estas palabras. Ha de re-pensar también aquello que se denomina comunidad e institución. Debe descubrir asimismo, tarea infinita, todas las astucias de la razón finalizante, los trayectos por medio de los cuales una investigación aparentemente desinteresada puede ser indirectamente reapropiada, empleada de nuevo por programas de todo tipo. Esto no quiere decir que la finalización sea mala en sí misma ni que sea preciso combatirla. En absoluto. Lo que hago más bien es definir la necesidad de una nueva formación que preparará nuevos análisis a fin de evaluar dichas finalidades y de elegir, cuando ello es posible, entre todas ellas. El año pasado, el gobierno francés nos pidió a varios colegas y a mí mismo un informe con vistas a la creación de un Colegio Internacional de Filosofía. Un dicho informe, he insistido en que quedase bien subrayada la dimensión de lo que denomino en este contexto el «pensamiento» -el cual no se reduce ni a la técnica, ni a la ciencia, ni a la filosofía-. Este Colegio Internacional no sería sólo Colegio de Filosofía sino un lugar de cuestionamiento sobre la filosofía. No estaría sólo abierto a investigaciones hoy no legitimadas o insuficientemente desarrolladas en las instituciones francesas o extranjeras, investigaciones entre las cuales algunas podrían ser llamadas «fundamentales». Se alcanzaría un grado más. Se haría justicia a trabajos acerca de la insistencia de lo fundamental, acerca de la oposición a la finalización, acerca de los ardides de la finalización en todos los ámbitos. Al igual que en el seminario al que me he referido, el Informe aborda las consecuencias políticas, éticas y jurídicas de una empresa semejante. No puedo hablar de ello aquí sin retenerles demasiado tiempo.

Estas nuevas responsabilidades no pueden ser únicamente académicas. Si siguen siendo tan difíciles de asumir, tan precarias y tan amenazadas es porque deben a la vez conservar la memoria viva de una tradición y abrir más allá de un programa, es decir a aquello que denominamos el porvenir. Y los discursos, las obras o las tomas de posición que inspiran, en lo que se refiere a la institución de la ciencia y de la investigación, no dependen sólo de la sociología del conocimiento, de la sociología o de la politología. Estas disciplinas son más necesarias que nunca, sin duda. Yo sería el último en querer descalificarlas. Pero, cualquiera que sea su aparato conceptual, su axiomática, su metodología (marxista o neo-marxista, weberiana o neo-weberiana, mannheimiana, ni lo uno ni lo otro o un poco de las dos...), jamás tocan a lo que en ellas sigue basándose en el principio de razón y, por consiguiente, en el fundamento esencial de la universidad moderna. No se cuestionan jamás la normatividad científica, empezando por el valor de objetividad o de objetivación, que regula y legitima su discurso. Cualquiera que sea su valor científico, y puede ser grande, estas sociologías de la institución siguen siendo en este sentido intra-universitarias, siguen estando controladas por las normas más arraigadas e incluso por los programas del espacio que pretenden analizar. Esto se reconoce, entre otras cosas, en la retórica, en los ritos, en los modos de presentación o de demostración que continúan respetando.

Llegaré hasta a afirmar que los discursos del marxismo y del psicoanálisis, incluidos los de Marx y de Freud, *en tanto que* están normalizados por un proyecto de práctica científica y por el principio de razón, son intra-universitarios; en todo caso son homogéneos con el discurso que domina en última instancia a la Universidad. Y que sean mantenidos a veces por algunos no universitarios profesionales no cambia nada en esencia. Esto explica, en cierta medida, que incluso cuando se dicen revolucionarios, algunos de estos discursos no inquietan a las fuerzas más conservadoras de la Universidad. Se los entienda o no, basta con que no amenacen a la axiomática y a la deontología fundamentales de la institución, a su retórica, a sus ritos y a sus procedimientos. El paisaje académico los acoge más fácilmente en su economía, en su ecología; en cambio, acogen con mucho más temor, cuando no es que excluye sin más, a aquellos que plantean preguntas que están a la altura de dicho fundamento o no-fundamento universitario, a aquellos que dirigen también a veces estas mismas preguntas al marxismo, al psicoanálisis, a las ciencias, a la filosofía y a las humanidades. No se trata únicamente de preguntas que hay que *formular* sometándose, tal como hago aquí, al principio de razón, sino que se trata de prepararse a transformar de forma consecuente los modos de escritura, la escena pedagógica, los procedimientos de co-locución, la relación con las lenguas, con las demás disciplinas, con la institución en general, con su fuera y su dentro. Aquellos que se arriesgan en esta vía no tienen, me parece, por qué oponerse al principio de razón ni por qué caer en un «irracionalismo». Pueden seguir asumiendo *en su fuero interno*, con la memoria y la tradición de la Universidad, el imperativo de la competencia y del rigor profesionales. Se produce ahí un doble gesto, una doble postulación: asegurar la competencia profesional y la tradición más seria de la Universidad al tiempo que uno se adentra lo más lejos posible, teórica y prácticamente, en el pensamiento más abisal de aquello que funda la Universidad; pensar a la vez todo el paisaje «cornelliano»: el campus en las alturas, el puente y, si es necesario, la clausura por encima del abismo; y el abismo. Es este doble gesto el que resulta ilocalizable y, por consiguiente, insoportable para ciertos universitarios de todos los países que se unen para proscribirlo sin apelación posible o para censurarlo por todos los medios, denunciando simultáneamente el «profesionalismo» y el «anti-profesionalismo» de aquellos que apelan a estas nuevas responsabilidades.

No me aventuraré aquí a tratar de este debate sobre el «profesionalismo» que se desarrolla en su país. Sus rasgos son, al menos en cierta medida, propios de la historia de la Universidad americana. Sin embargo, concluyo sobre este tema general de la «profesión». A pesar del riesgo de contradecir lo que desde hace un rato estoy adelantando, querría poner en guardia contra otra precipitación. Pues la responsabilidad que intento situar no puede ser simple: implica lugares múltiples, una tópica diferenciada, postulaciones móviles, una especie de ritmo estratégico. He

anunciado que no hablaría más que de un cierto ritmo, por ejemplo, el del parpadeo, y que me limitaría al juego doblemente arriesgado de la clausura contra el abismo, del abismo contra la clausura, de uno con otro y del uno bajo el otro.

Más allá de la finalidad técnica, más allá incluso de la oposición entre finalidad técnica y principio de razón suficiente, más allá de la afinidad entre técnica y metafísica, lo que aquí he denominado «pensamiento» corre a su vez el riesgo (pero creo que este riesgo es inevitable, es el del porvenir mismo) de ser reapropiado por fuerzas socio-políticas que podrían tener interés en algunas de estas situaciones. Un «pensamiento» semejante no puede, en efecto, producirse fuera de ciertas condiciones históricas, técnico-económicas, político-institucionales y lingüísticas. Un análisis estratégico lo más vigilante posible debe, pues, con los ojos bien abiertos, intentar prevenir semejantes reapropiaciones. (En este punto habría situado yo precisamente ciertas cuestiones sobre la «política» del pensamiento heideggeriano, sobre todo antes de *El principio de razón*, en los dos discursos inaugurales por ejemplo, 1929, 1933.)

Me limito, por lo tanto, a la doble cuestión de la «profesión»: 1) ¿tiene la Universidad como misión esencial producir competencias profesionales, que pueden ser a veces extra-universitarias?; 2) ¿debe la Universidad asegurar en sí misma, y en qué condiciones, la reproducción de la competencia profesional formando profesores para la pedagogía y para la investigación, en el respeto de un código determinado? Se puede contestar que «sí» a la segunda pregunta sin haberlo hecho a la primera y desear mantener las formas y los valores profesionales intra-universitarios con independencia del mercado y de las finalidades del trabajo social *fuera de la Universidad*. La nueva responsabilidad del «pensamiento» de que hablamos no puede dejar de ir unida, al menos, a un movimiento de reserva, incluso de rechazo con respecto a la profesionalización de la Universidad en ambos sentidos y, sobre todo, en el primero de ellos, el cual ordena la vida universitaria con vistas a las ofertas o demandas del mercado de trabajo y se regula según un ideal de competencia puramente técnico. En esta medida al menos, semejante «pensamiento» puede como mínimo tener el efecto de reproducir una política del saber muy tradicional. Y estos efectos pueden ser los de una jerarquía social en el ejercicio del poder técnico-político. No digo que este «pensamiento» se identifique con dicha política y que, por consiguiente, haya que abstenerse de él. Digo que puede, en ciertas circunstancias, estar a su servicio. Y todo radica, entonces, en el análisis de estas condiciones. En los tiempos modernos, Kant, Nietzsche, Heidegger y tantos otros lo han afirmado sin equívoco posible: lo esencial de la responsabilidad académica no debe ser la formación profesional (y el núcleo puro de la autonomía académica, la esencia de la Universidad, se encuentra situado en la Facultad de filosofía, según Kant). ¿Acaso no repite esta afirmación la evaluación política profunda y jerarquizante de la Metafísica, quiero decir de la *Metafísica* de

Aristóteles? Poco después del pasaje que he leído al principio (981b, ss.), vemos constituirse una jerarquía teórico-política. En la cúspide, el saber teórico: no es buscado con vistas a la utilidad; y aquel que detenta dicho saber, saber siempre de las causas y del principio, es el jefe o el *arkhitektôn* de una sociedad que trabaja, por encima del trabajador manual (*kheirotekhnês*) que actúa sin saber, del mismo modo que el fuego quema. Ahora bien, este jefe teórico, este conocedor de las causas que no necesita de la habilidad «práctica», es esencialmente un *enseñante*. Aparte del hecho de conocer las causas y de estar en posesión de la razón o del *logos* (*to logon ekhein*), se reconoce por este signo (*semeion*): la «capacidad de enseñar» (*to dunasthai didaskein*). A la vez enseñar, pues, y dirigir, pilotar, organizar el trabajo empírico de los trabajadores. El teórico-enseñante, el «arquitecto» es un jefe porque está del lado de la *arkhè*, del comienzo y del mando; manda, encomienda -es el primero o el príncipe- porque conoce las causas y los principios, el «por qué» y, por consiguiente, también el «con vistas a qué» de las cosas. Por adelantado, y antes que los demás, responde al principio de razón que es el primer principio, el principio de los principios. Y por eso no tiene por qué recibir órdenes; por el contrario, él es quien ordena, prescribe, impone la ley (982a, 18). Y es normal que esta ciencia superior, con el poder que confiere en razón de su inutilidad misma, se desarrolle en lugares (*topoi*), en regiones en donde el ocio es posible. De este modo, observa Aristóteles, las artes matemáticas se han desarrollado en Egipto en razón del ocio que allí se concedía a la casta sacerdotal (*to tôn iereôn ethnos*), al pueblo de los sacerdotes.

Kant, Nietzsche y Heidegger, al hablar de la Universidad, de la pre-moderna o de la moderna, no dicen exactamente lo mismo que Aristóteles, ni dicen los tres exactamente lo mismo. Sin embargo, dicen también lo mismo. Aun cuando admite el modelo industrial de la división del trabajo en la Universidad, Kant sitúa la facultad llamada «inferior», la facultad de filosofía, lugar del saber racional puro, lugar en donde la verdad ha de decirse sin cortapisas y sin preocuparse por la «utilidad», lugar en el que se reúnen el sentido mismo y la autonomía de la Universidad, *por encima y fuera de la formación profesional*: el esquema arquitectónico de la razón pura está por encima y más allá del esquema técnico. En sus *Conférencias sobre el porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza*, Nietzsche condena la división del trabajo en las ciencias, la cultura utilitaria y periodística al servicio del Estado, las finalidades profesionales de la Universidad. Cuanto más se *hace* (*tut*) en el ámbito de la formación, tanto más hay que pensar (*denken*). Y, también en la primera conferencia: «Man muss nicht nur Standpunkte, sondern auch Gedanken haben», «¡no sólo hay que tener puntos de vista sino también pensamientos!». En cuanto a Heidegger, en 1929 (*¿Qué es metafísica? Lección inaugural*), deplora la organización en adelante técnica de la Universidad y su especialización estanca. Y en su *Discurso de Rectorado*, precisamente cuando hace una llamada en favor de los tres servicios (*Arbeitsdienst*,

Wehrdienst, Wissensdienst; servicio del trabajo, servicio militar, servicio del saber), precisamente cuando apunta que dichos servicios son de rango similar e igualmente originales (anteriormente había recordado que la *theoria* no era para los griegos sino la forma más elevada de la *praxis* y el modo por excelencia de la *energeia*), Heidegger condena, no obstante, con violencia la compartimentación disciplinar y el «adiestramiento externo con vistas a un oficio», «cosa inútil e inauténtica» (*Das Mussige und Unechte äusserlicher Berufsabrichtung...*).

Al querer sustraer la Universidad de los programas «útiles» y de la finalidad profesional siempre cabe la posibilidad, se quiera o no, de contribuir a finalidades inaparentes, de reconstruir poderes de casta, de clase o de corporación. Nos encontramos ante una topografía política implacable: un paso de más con vistas a la profundización o a la radicalización, incluso más allá de lo profundo y de lo radical, de lo principal, de la *arkhè*, un paso de más hacia una especie de anarquía original corre el riesgo de producir o de reproducir la jerarquía. El «pensamiento» requiere *tanto* el principio de razón *como* el más allá del principio de razón, tanto la *arkhè* como la an-arquía. Entre ambos, diferencia de un hábito o de un acento, sólo la *puesta en práctica* de dicho pensamiento puede decidir. Esta decisión es siempre arriesgada, se arriesga siempre a lo peor. Pretender borrar dicho riesgo por medio de un programa institucional es parapetarse sin más contra un porvenir. La decisión del pensamiento no puede ser un acontecimiento intra-institucional, un momento académico.

Todo ello no define una política, ni siquiera una responsabilidad. Como mucho, si acaso, algunas condiciones negativas, una «sabiduría negativa», diría el Kant del *Conflicto de las facultades*: advertencias preliminares, protocolos vigilantes para una nueva Aufklärung, aquello que es preciso ver y tener a la vista en una reelaboración moderna de esta vieja problemática. Cuidado con los abismos y con las gargantas, pero cuidado con los puentes y con las *barriers*. Cuidado con aquello que abre a la Universidad al exterior y a lo sin fondo, pero cuidado con aquello que, al cerrarla sobre sí misma, sólo crearía un fantasma de cierre, la pondría a la disposición de cualquier interés o la convertiría en algo totalmente inútil. Cuidado con las finalidades, pero ¿qué sería una Universidad sin finalidad?

Ni en su forma medieval ni en su forma moderna ha dispuesto la Universidad de su autonomía absoluta y de las condiciones rigurosas de su unidad. Durante más de ocho siglos, «universidad» habrá sido el nombre dado por nuestra sociedad a una especie de cuerpo suplementario que ha querido a la vez proyectar fuera de sí misma y conservar celosamente en sí, misma, emancipar y controlar. Por ambas razones, se supone que la Universidad *representa* la sociedad. Y, en cierto modo, también lo ha hecho, ha reproducido su escenografía, sus metas, sus conflictos, sus contradicciones, su juego y

sus diferencias y, asimismo, el deseo de concentración orgánica en un solo cuerpo. El lenguaje organicista va siempre asociado al lenguaje «técnico-industrial» en el discurso moderno sobre la Universidad. **Pero, con la relativa autonomía de un dispositivo técnico, incluso de una máquina y de un cuerpo pro-tético, este artefacto universitario no ha reflejado la sociedad más que concediéndole la oportunidad de la reflexión, es decir también de la disociación.** El tiempo de la reflexión, aquí, no significa sólo que el ritmo interno del dispositivo universitario es relativamente independiente del tiempo social y reduce la urgencia de la entrega, le asegura una libertad de juego grande y valiosa. Un lugar vacío para la oportunidad. La invaginación de un bolsillo interior. **El tiempo de la reflexión es, asimismo, la oportunidad de una vuelta sobre las condiciones mismas de la reflexión, en todos los sentidos del término, como si con ayuda de un nuevo aparato óptico se pudiera por fin ver la vista, no sólo el paisaje natural,** la ciudad, el puente y el abismo, sino también «telecopar» la vista. Por medio de un dispositivo acústico, «oír» la escucha, dicho de otro modo, captar lo inaudible en una especie de telefonía poética. Entonces el tiempo de la reflexión es también otro tiempo, heterogéneo con respecto a aquello que refleja y proporciona, quizá, el tiempo de lo que llama a y se llama el pensamiento. Es la oportunidad de un acontecimiento del que no se sabe si, presentándose *en* la Universidad, pertenece a la historia de la Universidad. También puede ser breve y paradójico, puede romper el tiempo, como el instante del que habla Kierkegaard, uno de los pensadores ajenos, incluso hostiles a la Universidad, que a menudo nos dan mucho más que pensar, con respecto a la esencia de la Universidad, que las reflexiones académicas mismas. La oportunidad de este acontecimiento es la oportunidad de un instante, de un *Augenblick*, de un guiño o de un parpadeo, «of a “wink” or a “bliclc”», tiene lugar «in the blink of an eye», diría más bien «in the twilight of an eye», pues es en las situaciones más crepusculares, más occidentales de la Universidad occidental en donde se multiplican las oportunidades de este *twinkling* del pensamiento. En período de «crisis», como suele decirse, de decadencia o de renovación, cuando la institución está *on the blink*, la provocación que es preciso pensar reúne en el mismo momento el deseo de memoria y la exposición de un porvenir, la fidelidad de un guardián lo suficientemente fiel como para querer conservar incluso la oportunidad del porvenir, dicho de otra forma la singular responsabilidad de lo que aún no tiene y aún no está. Ni bajo su custodia ni bajo su vista. ¿Es posible conservar la memoria y conservar la oportunidad? Y la oportunidad ¿puede conservarse? ¿Acaso no es, como indica su nombre, el riesgo o el acontecimiento de la caída, incluso de la decadencia, el término que nos espera en el fondo de la «garganta»? No lo sé. No sé si es posible conservar a la vez la memoria y la oportunidad. Me inclino más bien a pensar que la una no se conserva sin la otra, sin conservar la otra y sin conservar de la otra. De forma diferente. Esta doble custodia está asignada, como su responsabilidad, al extraño destino de la Universidad. A su ley,

a su razón de ser y a su verdad. Corramos una vez más el riesgo de un guiño etimológico: la verdad (*truth*) es lo que conserva y se conserva. Pienso aquí en la *Wahrheit*, en el *Wahren* de la *Wahrheit*, y en la *veritas*; cuyo nombre figura en los escudos de tantas Universidades americanas. Instituye guardianes y les insta a velar fielmente (*truthfully*) sobre ella.

A título de memoria, les recuerdo mi *incipit* y la única pregunta que he planteado al comienzo: ¿cómo no hablar, hoy, de la Universidad? ¿Lo habré dicho o lo habré hecho? ¿Habré dicho cómo no debería hablarse, hoy, de la Universidad? O bien ¿habré hablado como no debería hacerse hoy, en la Universidad?

Sólo otros podrán decirlo. Empezando por ustedes.

Jacques Derrida

* Esta lección inaugural para la cátedra de «Andrew D. White Professor-at-large» fue pronunciada en inglés en la Universidad de Cornell (Ithaca, Nueva York) en abril de 1983. No he considerado ni posible ni deseable borrar aquí todo aquello que se refería a la circunstancia, a los lugares o a la historia propia de dicha Universidad. La construcción de la conferencia conserva una relación esencial con la arquitectura y el paraje de Cornell: la altura de una colina, el puente o las «barreras» por encima de un cierto abismo (en inglés: *gorge*), el lugar común de tantos discursos inquietos acerca de la historia y del índice de suicidios (en el idioma local: *gorging out*), entre los profesores y los estudiantes. ¿Qué hay que hacer para evitar que se precipiten al fondo de la garganta? ¿Es ella la responsable de todos estos suicidios? ¿Es preciso construir unas alambradas? Por la misma razón, he juzgado preferible dejar en inglés ciertos pasajes. En algunos casos, su traducción no plantea ningún problema. En otros casos, sería sencillamente imposible sin unos comentarios muy extensos acerca del valor de tal o cual expresión idiomática.

[i] Sobre ese «naturalismo» (frecuente aunque no general: Kant escapa a él, por ejemplo, al comienzo del *Conflicto de las facultades*), así como sobre el motivo clásico de la interdisciplinariedad como efecto de la totalidad arquitectónica, cfr., por ejemplo, Schleiermacher, *Gelegentliche Gedanken über Urriversitäten in deutschem Sinn nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende* (1808), trad. francesa por A. Lales, en *Philosophies de l'Université*, Payot, 1979, sobre todo los capítulos 1 y 4.

[ii] En *The Oxford Literary Review*, vol. 5, 1 & 2 (n.º doble) (1982).

[iii] Un ejemplo sólo: «Rationem reddere heisst: den Grund zutückgeben. Weshabl zurück und wohin zutück? Weil es sich in den Beweisgängen, allgemein gesprochen im Erkennen um das *Vor*-stellen der *Gegenstände* handelt, kommt dieses zurück ins Spiel. Die lateinische Sprache der Philosophie sagt es deutlicher: das Vorstellen ist re-praesentatio. Das begegnende wird auf das vorstellende Ich zu, auf es zurück und ihm entgegen esentiert, in eine Gegenwart gestellt. Gemäss dem principium reddendae rationis muss das Vorstellen, wenn es ein erkennendes sein soll, den Grund des Begegnenden auf das Vorstellen zu und d.h. ihm zurückgeben (reddere). Im erkennenden Vorstellen wird dem erkennenden Ich der Grund. Zu-gestellt. Dies verlangt das principium rationis. Der Satz vom Grund ist darum für Leibniz der Grundsatz des zuzustellen-den Grundes» (*Der Satz vom Grund*, p. 45). ¿Qué podría resistir a este orden de las épocas y, por consiguiente, a todo el pensamiento heideggeriano de la epocalización? Quizá, por ejemplo, una afirmación de la razón (un racionalismo, si se quiere) que, en el mismo momento (pero, entonces, ¿qué es un momento semejante?) 1.º no se plegase al principio de razón en su forma leibniziana, es decir, inseparable de un finalismo o de un predominio absoluto de la causa final; 2.º no determinase la sustancia como sujeto; 3.º propusiese una determinación no-representativa de la idea. Acabo de nombrar a Spinoza. Heidegger habla de él muy rara vez, muy brevemente y no lo hace jamás, que yo sepa, desde este punto de vista y en este contexto.

[iv] «Vom Wesen des Grundes», en *Wegmarken*, pp. 60 y 61.

[v] «Y, sin embargo, sin este principio omnipotente no habría ciencia moderna, sin semejante ciencia no habría la Universidad de hoy. Ésta se basa en el Principio de razón (*Diese gründet auf dem Satz vom Grund*) ¿Cómo hemos de representarnos esto (*Wie sollen wir dies wortellen*): la Universidad fundada (*gegründet*) en una frase (en una proposición, *auf einen Satz*)? ¿Podemos arriesgarnos a semejante afirmación (*Dürfen wir einen solche Behauptung wagen*)!» (*Der Satz vom Grund. Dritte Stunde*, p. 49).

[vi] *L. C.*, p. 56.

[vii] *Ibíd.*

[viii] Entre otros muchos, no citaré más que dos artículos recientes. Tienen al menos un rasgo común: los que los firman representan en su punto más álgido dos instituciones cuyo poder y proyección resulta inútil recordar. Se trata de «The Crisis in English Studies» de Walter Kackson Bate, profesor de la Yingsley Porter University en Harvard (*Harvard Magazine*, septiembre-ocubre de 1982) y de «The Shattered Humanities» de William J. Bennett, catedrático del National Endowment for the Humanities (*The Wall Street Journal* 32 de diciembre de 1982). El segundo responsable en la actualidad de la educación en la administración Reagan, lleva la ignorancia y la rabia hasta el extremo de escribir, por ejemplo, lo siguiente: «A popular movement in literary criticism called “Deconstruction” denies that there are any texts at all. If there are no texts, there are no great texts, and no

argument for reading». El primero dice con respecto a la desconstrucción -y ello no es fortuito- cosas igual de, digamos, crispadas. Como señala Paul de Man en un ensayo admirable («The Return to Philology», en *Times Literary Supplement*, 10 de diciembre de 1982: *Professing Literature, A Sympositun on the Study of English*), el profesor Bate «has this time confined his sources of information to *Newsweeck* magazine [...]. What is left is a matter of law-enforcement rather than a critical debate. One must be feeling very threatened indeed to become so aggressively defensive».

[Principal](#)

[Textos](#)

[Comentarios](#)

[Fotos](#)

[Cronología](#)

[Bibliografía](#)

[Links](#)

Sitio creado y actualizado por [Horacio Potel](#)