

LA UNIVERSIDAD DEL CONOCIMIENTO Y LAS NUEVAS HUMANIDADES

JOSÉ LUIS BREA

¿Qué queda de los viejos relatos que impulsaron el surgimiento de la *idea moderna de la Universidad* en la institución universitaria efectivamente existente en las sociedades actuales, en la *universidad real* que conocemos? Seguramente muy poco. Parece por un lado obligado reconocer y asumir el fracaso de la universidad contemporánea para realizar los ideales que insuflaron su nacimiento histórico. Pero al mismo tiempo, y por otro lado, parece obligado afirmar a la universidad como el último reducto en el que los procesos de reflexión crítica podrían idealmente realizarse en un ámbito protegido frente a los terceros intereses que marcan el desplegarse de las disciplinas de saber como correlativas a los ejercicios de poder. Tan obligado nos parecerá entonces reconocer el fracaso de la universidad moderna en sus pretensiones de garantizar el acceso universal al conocimiento —y a través de ello a la emancipación— como recordar que en ningún otro ámbito mejor que el suyo —el de esa que Derrida llamó la *universidad sin condición*¹— puede en efecto pensarse el sin duda irrenunciable —hoy todavía— ejercicio de la exigencia crítica en el producirse y circular público de los saberes.

Tendríamos así, y entonces, que un doble y contradictorio tono parecería imponérsenos de entrada al tratar la cuestión de la universidad: aquél que, acentuando la crítica de lo que hay, insistirá en mostrar sus complicidades con los estados de cosas existentes, evidenciando su carácter de mera agencia o aparato de las estructuras funcionales de la producción y el poder contemporáneos. Y, enfrente, aquel otro que enfatizando su carácter de última playa —y uso muy conscientemente la expresión que Adorno reservaba para el arte, puesto que en cierta forma es mi interés llegar a hablar también de su entorno en relación con la universidad actual—, vería en ella la última garante de las condiciones para que el ejercicio público de la reflexión y la expresión del pensamiento pudieran realizarse sin el sometimiento a los intereses heterónomos de las otras agencias que en nuestro mundo operan como

condicionantes hegemónicas de todo *interés cognoscitivo*. Podríamos entonces pensar que esta *doble* de la universidad —que probablemente cabría atribuir al reconocido carácter antinómico de los ideales modernos (en otro lugar hemos ensayado esta sugerencia²)— podría resolverse con aparente facilidad si asignamos el primer tono pesimista al diagnóstico de «lo que hay» mientras reservamos el segundo y más positivo al enunciado regulador de «lo que debería haber», hablando el doble lenguaje del ser y el deber ser, la bifurcación de un uso enunciativo que es insobornable en el describir —el mundo que hay y sus instituciones— pero soñador en su prescribir, en su enunciar el mundo —o el ideal de *otro mundo posible*— que podría, y en cierta forma *debería*, llegar a ser.

La posición que quiero defender aquí, sin embargo, va a apartarse de esta solución, quizás demasiado complaciente y conformista. Cuando, en efecto, desplegamos el enunciado de la universidad idealizada, su mera exposición viene a superponerse a la descripción de la existente con tanta solemnidad y grandilocuencia que a la postre su recordatorio siempre acaba actuando como argumento a favor de no cambiar en ella nada, como parapeto-coartada frente cualesquiera cambios. De hecho, cabría incluso decir que ésa es precisamente la táctica de autoprotección tras la que la institución universitaria se justifica y sustrae a cualquier evolución —que no sea la conocida del *cambiarlo todo para que todo siga igual*. La universidad se nos aparece en efecto, demasiado a menudo, como una institución violentamente refractaria al análisis transformador, justamente por el efecto de legitimación que la enunciación de sus ideales le otorga. Así, y con esto, quiero decir que también los discursos invocadores de la independencia y autonomía de la universidad a menudo vienen a efectivamente actuar no sólo como máscaras falseadoras de una realidad funcional —de dependencia y subordinación— que de hecho es muy otra. Sino que además acaban por emplearse con la finalidad de que no se verifique reforma en profundidad alguna y no sólo en la realidad efectiva de lo universitario: ni tan siquiera en la *idea* que le da fundamento. Me gustaría también decirlo de otro modo, para que no parezca que simplemente recupero el viejo esquema de la crítica del enmascaramiento ideológico: que el tipo de saber que la universidad produce respecto a sí es precisamente un saber dependiente de las condiciones de enunciación que ella misma pone, y de las que consecuentemente es por ello no sólo productora sino también resultado. Es desde esta perspectiva pragmática, en el sentido de la *teoría de los actos de habla*, que me gustaría abordar aquí esta cuestión, intentando mostrar no sólo la enorme dificultad que comporta la enunciación de un discurso crítico a la vez *desde* y *sobre* la universidad, sino también cómo ella es, en su específico condicionamiento histórico tardomoderno, precisamente producida en el potencial performativo —productor de institución— de ese propio discurso depotenciadamente idealizado.

LA UNIVERSIDAD DEL CONOCIMIENTO

En una línea de desacuerdo frontal, por tanto, con la presuposición incuestionada de que su ideal heredado preside el devenir *real* de la universidad *real*, mi postura será la de que precisamente sólo a partir de mostrar la extrema dependencia que la universidad guarda con la estructura general de organización social y de la producción puede asentarse una concepción que no sólo provea de herramientas para una crítica efectiva de la universidad existente, sino también permita sentar las bases para procurar su transformación, no desde la apelación a ideales abstractos y separados, sino desde la explicitación de las relaciones de inextricable ligazón que existen entre las condiciones de organización social y las de las prácticas de producción de conocimiento y saber, como en sí mismas generadoras efectivas de la institucionalización en que ella *adviene*, tiene su lugar.

Con ese fin acaso último, me gustaría comenzar por recordar de entrada el *origen moderno* de la idea de universidad y, cuando menos sucintamente, la genealogía de eso que más arriba he llamado su *fracaso*.

LA IDEA MODERNA DE UNIVERSIDAD

Como es bien sabido, la *idea moderna de Universidad* se articula alrededor de dos programas entrelazados, que se entrecruzan y dan soporte mutuo —pero que no por ello logran nunca combinarse bien, no llegan a fundirse. Estos dos programas fundan de hecho las dos formas históricamente reconocibles de concebir la enseñanza superior, la universidad, en los siglos XIX y XX en el mundo occidental, apareciendo —esos relatos— como el efectivo telón de fondo de sus instituciones pedagógicas. Podemos tomar como modelo de cada uno de esos dos programas a las instituciones docentes surgidas con la II República francesa, por un lado, y a la Universidad de Berlín, fundada entre 1807 y 1810, por otro. Tomando esos dos modelos paradigmáticos como referencia podemos distinguir claramente los dos programas diferenciados y los dos «grandes relatos» en que, a su vez, cada uno se apoya: el de la «emancipación de la humanidad por el progreso de la ciencia», en un caso, y el de «la unidad de los saberes en el Espíritu Absoluto», en el otro.

El primer modelo —de corte propiamente ilustrado— se apoyaba efectivamente en el gran relato de la emancipación del ciudadano a través del progreso de los saberes. La legitimidad de la institución pedagógica emanaba para este modelo de la estatal, concebida ésta como *res pública*, es decir como fehaciente y legítima expresión de la libre voluntad de la humanidad en su progreso hacia la emancipación. La ciencia sería concebida bajo este punto de vista como un derecho de los pueblos, y la institución científica como una instancia que debía servir a sus intereses. La educación se

aparecía entonces como instrumento fundamental del progreso emancipatorio del sujeto social en su avance por la historia. El saber y su administración pública no se legitimarían por sí mismos, sino por servir a esa marcha heroica del sujeto colectivo —de la humanidad— hacia la conquista definitiva de la libertad. La legitimación de la institución universitaria y en general de toda la institución científica se nutriría entonces del «relato de las libertades», y su concepción de la educación como vivero (tanto de cuadros funcionariales para la administración del estado como de profesiones liberales para la sociedad civil) estaría en última instancia orientada a mejorar la actividad de la nación —que en tanto tal era concebida como el instrumento destinado a facilitar al pueblo la consecución de su emancipación. Así, y como escribió Lyotard, podemos afirmar que se recurre «al relato de las libertades para justificar que el Estado tome directamente a su cargo la formación del «pueblo» y su encaminamiento por la vía del progreso»³.

El segundo modelo —ligado esta vez al desarrollo del idealismo alemán— se basaba en cambio en una concepción activa del saber y en la suposición de una dialéctica superior que fraguaría en su unidad especulativa un sistema al que competiría en última instancia la administración autónoma de todo efecto de legitimación. El saber aquí sólo se serviría a sí mismo, y el programa para la institución universitaria se cifraría en la célebre consigna de Humboldt: «buscar la ciencia en cuanto tal»⁴. La legitimación no le viene ya al saber de su exterior, sino de la espontaneidad de su propia dialéctica. El saber ya no es un instrumento al servicio de la emancipación de los pueblos, sino que constituye un sistema autónomo. Surge así una concepción no instrumental del saber —para la que, en principio, poco importa la utilidad social del saber, sino su verdad, su validez autónoma. Ésta es administrada, a partir de una concepción jerarquizada de las ciencias particulares, por el juego de lenguaje en que éstas convergen hacia su unidad especulativa, la filosofía como expresión del Espíritu Absoluto —en aquella circunstancia histórica y bajo la potencia de la concepción idealista. Bajo este punto de vista, la función de la universidad sería «exponer el conjunto de conocimientos y hacer que aparecieran los principios al mismo tiempo que los fundamentos de todo saber»⁵. En esa organización jerárquica, la filosofía, como último metadiscurso legitimador de los saberes, tendría por misión restituir la unidad de las ciencias particulares y enlazarlas como momentos del devenir del espíritu. Tal y como nos recuerda también Lyotard, «la *Enciclopedia* de Hegel trataría de satisfacer ese proyecto de totalización, ya presente en Fichte y en Schelling, como 'idea del Sistema'»⁶. Este segundo programa, que por su carácter sintético y autónomo constituye lo que en rigor podemos llamar el núcleo principal de *idea de la universidad* moderna, no sólo fundamentaría la concepción de la Universidad de Berlín a cuya fundación se dedicó el conocido informe de Humboldt, sino la de la mayoría de las universidades fundadas o reformadas a lo largo de los siglos XIX y XX

y en la mayoría de los países occidentales, en cuyas heráldicas figura de manera casi invariable la inscripción «*veritas*», santo y seña de esta concepción del saber autofundado —muy particularmente las universidades de carácter normativo y humanístico. Mientras que, evidentemente, la concepción utilitarista estaría acaso más cercana de las universidades así llamadas «politécnicas».

Como resultará en todo caso evidente, las direcciones de legitimación recíproca que entre la universidad y lo social establecen estos dos programas se cruzan. Si en el primero es el interés social el que legitima a la institución universitaria, en el segundo el valor del saber se apoya sólo en su propia dinámica, y es en cambio él el que vendría a legitimar las formas de organizarse lo social, a través de las instituciones que emanan de la postulada unidad de las esferas de la razón (la primera de ellas, obviamente, el estado, que de nuevo aquí toma a su cargo la custodia de ese saber último y fundante, y que en el propio sistema idealista en efecto es a su vez tomada como encarnación material del espíritu absoluto). Podríamos de hecho proponer que la concepción de la democracia parlamentaria y esta concepción articulada de los saberes como tendentes a la elaboración de síntesis pacificadas se hacen espejo recíproco, sin que se pueda saber muy bien quién o cuál es espejo de quién o cuál.

En todo caso, la reciprocidad que ambos modelos se rinden se mantiene dependiente de la fortaleza del eje que los enlaza: el concepto de estado moderno, como emanado del proceso de diálogo consensualista, que juega su papel de mediador tanto en el relato de la emancipación de la humanidad como en el de la unidad de los saberes particulares. Tan pronto como su fuerza de cohesión se debilita, lo que históricamente se produce con el avance del siglo XX, la tensión entre los dos programas aumenta y su proyección en relación a la idea de estado se ve dominada por fuerzas de rechazo: las experimentadas por la sociedad civil, de un lado, en su proceso de autorganización del camino hacia las libertades (en un camino en el que la propia desconfianza hacia las ciencias y sus realizaciones técnicas no deja de crecer), y las de la clase universitaria e intelectual en su ejercicio de una función crítica, independiente de las instituciones estatales, por otro.

El mantenimiento simultáneo de ambos programas se vuelve entonces y cada vez más problemático, circunstancia que favorece su progresivo deterioro creciente, para desembocar finalmente en una situación en la que, con palabras de Gadamer, «un antagonismo, un conflicto creciente entre la pretensión de la ciencia y la pretensión de la sociedad, se impone como objeto de reflexión. En un sentido político, se trata de un conflicto irresoluble: el que se da entre la investigación libre y la fuerza estatal»⁷. Cabría añadir que tanto más irresoluble cuanto que, por el otro lado, aflora y se estabiliza a su alrededor un conflicto ni menos acuciante ni más sencillo de

resolver: el que se da entre esa misma investigación libre y la propia presión creciente del tejido económico-productivo. A la par que la confianza histórica en un saber fuerte y tanto independiente del estado como del mercado se debilita, la *idea moderna de universidad* se va desmoronando poco a poco, atenazada en un conflicto creciente entre ambos polos de una tensión cada vez más difícil de administrar.

LA UNIVERSIDAD PERFORMATIVA (ENTRE LAS RUINAS⁸ DE LA UNIVERSIDAD MODERNA)

La que sobrevive en medio del fracaso de esa idea moderna —tanto por la crisis de la idea de una verdad absoluta capaz de sostener el relato de la unicidad de las ciencias, como por la creciente desconfianza en que del progreso del complejo científico-técnico se siga necesariamente una mejora en cuanto al bienestar colectivo y al orden emancipatorio de las sociedades y la vida real de sus ciudadanos— es en cierta forma la universidad en la que estamos. Una universidad que, carente todavía de una idea propia diferenciada, se mantiene no obstante como institución y estructura pública efectiva, si bien progresivamente devaluada en su función y conceptualización originaria.

A causa de ello, la universidad existente encontrará cada vez más dificultades para cumplir su muy noble *tarea* de garantizar al mismo tiempo la plena validez de los saberes y la función efectiva que se sigue de su transmisión, y ello precisamente en la medida en que, como hemos mostrado, los relatos sobre los que su *idea* fue estructurada sobreviven ya únicamente como «ideales fracasados». La dinamicidad del sistema universitario entonces, y en su doble relación por un lado con su originaria idea fundante y por otro con la demanda actualizada del tejido social en que se inscribe, se asentará entonces ya únicamente en la relativa eficacia pragmática de las formas depotenciadas de tales relatos, en lo que ellas logran rendir un servicio satisfactorio a las rebajadas expectativas efectivas que sobre ella proyecta el sistema económico productivo. Pero en modo alguno en lo que a sus idealización originaria se refiera, de modo que podemos entonces hablar, con todas las consecuencias, de un fracaso de la *idea moderna de universidad* —o si se prefiere, más bien, de un fracaso de las instituciones para realizar esa «idea» en la historia real, concreta. Ese fracaso afecta, en primer lugar y de modo patente al propio carácter formativo integral que se daba como misión la universidad moderna. En este punto cito a Habermas: «Lo que desde Humboldt se ha dado en llamar la ‘Idea de la Universidad’ es un proyecto que encarna un ideal como forma de vida. [...] La idea de universidad apuntaba en efecto a los principios de formación según los que se estructuraba cualquier tipo de objetivo espiritual»⁹. Ese viejo ideal de formación compleja y globalizada del *sujeto de espíritu*, como a la vez sujeto de saber, sensibilidad y moralidad —ideal fundado en el supuesto

de la correlación entre saber y emancipación, entre ciencia, bondad y belleza— será el primero en derrumbarse. Como ya auguraba Lyotard en *La condición postmoderna* (que por cierto era un ‘informe acerca del saber en las sociedades informatizadas’, y una investigación sobre la función de la universidad en ellas, algo que muy a menudo se olvida): «tendrá lugar una potente exteriorización del saber con respecto al ‘sabiente’, en cualquier punto en que éste se encuentre en el proceso de conocimiento. El antiguo principio de que la adquisición del saber era indisociable de la formación (*Bildung*) del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá todavía más en desuso. La relación de los proveedores y de los usuarios del conocimiento con el saber tiende y tenderá cada vez más a revestir la forma que los productores y consumidores de mercancías mantienen con éstas últimas, es decir, la forma valor»¹⁰.

Lo que Lyotard viene entonces a llamar el *criterio de performatividad* como principio rector de la legitimación de los saberes y su enseñanza en la universidad actual podría como mucho aparecer como el rastro depotenciado del discurso de la utilidad social —revelando, si se quiere, su rostro menos humano. Con sus propias palabras, «cuando el criterio de pertinencia es la performatividad del sistema social, es decir, cuando se adopta la perspectiva de la teoría de sistemas, se hace de la enseñanza superior un sub-sistema del sistema social, y se aplica el criterio de performatividad a cada uno de sus problemas. El efecto que se pretende obtener es la contribución óptima de la enseñanza superior a la performatividad del sistema social. Una enseñanza que deberá formar las competencias que le son útiles a éste último»¹¹. La orientación «profesionalista» de la universidad a partir de ahí parece evidente. Se pretende desde entonces menos la formación integral del «espíritu» del estudiante que el desarrollo de su «competencia», de su capacidad profesional —incluso en el terreno de la formación humanística, en que se hace valer la adquisición de lo que Pierre Bourdieu ha definido como «capital cultural»¹², capital simbólico. Esto ocurre tan pronto como «el saber ya no tiene su fin en sí mismo»¹³ y ciertamente determina la subordinación de la universidad a los poderes fácticos —no sólo los del estado, sino, aún más, a aquellos que administran el mercado de trabajo, desde la regulación del tejido económico-productivo. Bajo ese punto de vista, la «autonomía» de las universidades, tal y como ella es pensable en las sociedades actuales, parece un frágil espejismo —y la interposición de Consejos Sociales en la regulación de las relaciones de la universidad con el tejido social se revela un muy poco inocente mecanismo regulador que en todo caso hace recaer sus disfunciones sobre los propios estudiantes, sobre los mismos ciudadanos. Pues en efecto, esa regulación performativa de la universidad no evita la sobreproducción por ejemplo de excedentes profesionales en esferas de escaso rango operativo en cuanto al mercado de trabajo —como en efecto las áreas relacionadas con las humanidades. El efecto de corrección se producirá siempre *a posteriori*, y no sin una terrible carga de penalidad

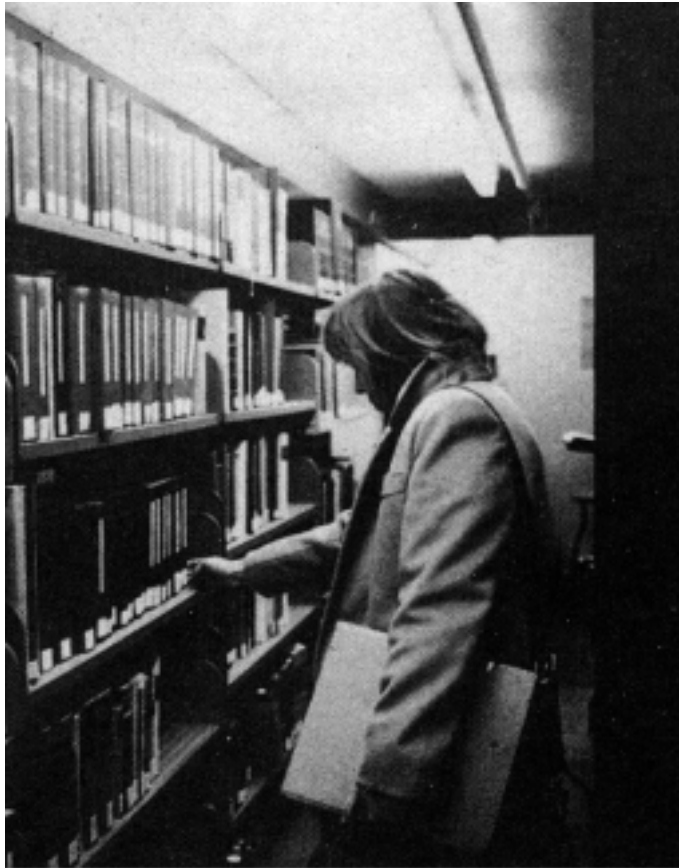
para grandes sectores de población, cuya ubicación profesional no quedará nunca, ante estos desajustes, garantizada. Si esto es así, es sin duda porque en la esfera universitaria se reproducen, como en un espejo ampliado, lo que Daniel Bell ha llamado «las contradicciones culturales del capitalismo»¹⁴, esto es: porque no es impropio de la lógica compleja del capitalismo avanzado inducir formaciones de la conciencia contrarias en su movimiento al que la racionalidad instrumental del progreso científico-técnico imprime al decurso de nuestras sociedades. O porque, con la expresión todavía más acuciante de Jürgen Habermas, la universidad pertenece todavía a una «constelación cambiada»¹⁵ frente a la de los mundos de vida. Acaso, en efecto, en esa pertenencia desterritorializada a un ámbito «no integrado» se origine la reserva de un alto potencial de criticidad para esas áreas, para esos escenarios de trabajo en que se fragua la elaboración precisa de las «formaciones culturales».

EL SABER-SIN-SUJETO Y LA UNIVERSIDAD-EN-RED

La pregunta sería, ahora, qué queda, culminado todo este proceso, del viejo gran relato de la unidad especulativa de los saberes en el espíritu. Parece que muy poco, en medio de una dispersión creciente de las «hablas particulares», que cada vez hace más impensable la elaboración de síntesis globales, de convergencias panorámicas que puedan constituirse en visiones globalizadas del mundo, en paradigmas del viejo proyecto de programa unificado de la ciencia, o menos aún del clásico de una *mathesis universalis* leibniziana. La cuestión es que esa imposibilidad cada día más evidente resulta al mismo tiempo, cada vez más llevadera, menos dramática. En efecto, se diría que el proceso de informatización aumenta la capacidad del sistema para soportar la heterogeneidad de los saberes. La necesidad de efectuar síntesis progresivas parece en cierta forma pertenecer a una especie de concepción «psicologizada» del saber y su supuesto sujeto (el «espíritu»), para un proyecto muy específico —el occidental— de construcción de un modelo de sujeción individualizada característico del programa puesto en marcha por la burguesía ilustrada del siglo XVIII. Sin embargo, la «enciclopedia del futuro», e incluso ya la del presente, las redes de bancos de datos —más parecidas en realidad al diccionario de tópicos flaubertiano que a la *Enciclopedia* hegeliana, más a la estructura de un rizoma que a la del Tratado, soportan a la perfección el estatuto de exteriorización y diseminación de los saberes, su complejidad abierta e irresuelta. Lo que se anuncia en esa mayor «tolerancia» de las redes y memorias informatizadas es no tanto el *fin del saber* como el fin de una forma «psicologizada» de darse el saber, referida en última instancia al sujeto individuo en su encarnación de una presunta condición trascendental, eso que Foucault por un lado y Lacan por otro, ambos probablemente con igual ironía, llamaban el SSS, el sujeto supuesto saber¹⁶. Así, parece obligado

contar entre los efectos inmediatos de este proceso una cierta «despersonalización» del principio de la educación, la quiebra tanto de la idea tradicional del profesor —la accesibilidad a los datos soportados por las redes de memoria artificial hacen progresivamente más y más espuria su figura— cuanto de la idea tradicional de *bildung*, de formación integral del estudiante. Sin embargo, incluso este grado de «despersonalización» del conocimiento tiene su lado positivo: en efecto, en esa exteriorización y reticulación rizomal de los dispositivos de almacenamiento y distribución pública se consagra una mayor descentralización y democratización —lo que Bourdieu llama no sin un fuerte sentido crítico un «rebajamiento del nivel»— de las condiciones de acceso al conocimiento, así como la caída definitiva de un modelo globalizado de articulación cerrada de la ecuación sujeto-saber.

Además de ello, en el orden de exteriorización del saber que con respecto al sujeto individuo —como escenario de asentamiento reconocido de toda forma clásica de «conocimiento»— viene a concurrir tiene lugar un proceso de consecuencias todavía no fácilmente calculables: la debilitación del lazo ontológico-jurídico entre conocimiento y «propiedad», entre saber y privacidad. En efecto, este orden de exteriorización progresiva de los saberes y su desvinculación consiguiente del punto de vista espiritualista-formativo va a converger con un proceso crucial de debilitación de las posibilidades de atribución de propiedad y privatizabilidad de las formas y los productos del conocimiento. En un contexto histórico en el que la «posesión» del conocimiento se convierte en crucial —y no sólo desde la perspectiva puramente cultural o espiritualista, sino también desde la económica, considerada la centralidad del conocimiento en cuanto a la producción de riqueza en las sociedades avanzadas— la cuestión de la «propiedad» intelectual y del conocimiento se va a convertir así y cada vez en una encendida arena de conflictos y luchas no carentes de un nuevo alcance revolucionario. Podrían al respecto servirnos de ejemplo no ya las disputas que alrededor de la propiedad intelectual puedan haberse planteado por el impacto de la *napsterización* o el desarrollo del software libre, las licencias Creative Commons¹⁷ o todo el movimiento *copyleft*, sino también y por ejemplo las insuisiones y resistencias que se han dado contra las patentes de medicamentos y vacunas contra el sida, propiedad de multinacionales farmacéuticas, por parte de países del continente africano. Digamos, para no ir mucho más allá en esta cuestión que sin duda requeriría un análisis mucho más pormenorizado, que apunta aquí un conflicto cada vez más candente entre los intereses de preservación de los derechos de autoría del conocimiento (una autoría o propiedad que el nuevo modelo exteriorizado y rizomal del saber como forma sin sujeto cuestiona cada vez más y desde su misma base) y un derecho no menos inalienable de libre acceso universal al conocimiento, a la libre circulación y co-propiedad del saber, en todas sus formas. En él se anuncia, como legítima expectativa de nuestro tiempo, incluso una cierta forma emergente de *comunismo del conocimiento*¹⁸ nada desdeñable —y por otro lado nada inverosímil.



Ian Wallace, *Idea de la Universidad*, 1990

ATENCION COLOCAR IMÁGENES
DESDE EL CD Y COMPROBAR CALIDAD
ANTES DE IMPRIMIR

Al mismo tiempo, en ese proceso de descentralización progresiva –en que la universidad tiende a devenir *pluriversidad*— aumentan exponencialmente las cantidades totales de información que el sistema en su deslocalización puede soportar. Cabe incluso afirmar que en su estructura de red diseminada el sistema universidad tolera una muy superior apertura del saber a la «diferencia»: en su contexto, la forma contemporánea del saber «refina nuestra sensibilidad a las diferencias y fortalece nuestra capacidad para soportar lo inconmensurable»¹⁹. De esa forma, la nueva *universidad-red* inducida por la implantación efectiva de los nuevos dispositivos de almacenamiento y gestión del conocimiento posibilita su apertura a una mayor pluralidad y coexistencia de las hablas particulares en su radical heterogeneidad. A partir de ello, se hace posible el nacimiento y la inscripción histórica efectiva de una *universidad del disentimiento*, en la que ningún canon cerrado pueda aspirar a imponer alguna visión *universal* o globalizada del mundo, haciéndose al contrario posible la coexistencia disensual de una multiplicidad de visiones diferenciales. Esto, que sin duda tiene una gran trascendencia de cara a los procesos de hallazgo y la gestión de formas del descubrimiento científico-técnico –en el sentido de hacer plausible una lógica de la investigación paralógica, contrainductiva, disidentidora— tiene una traducción aún más significativa en cuanto a los saberes humanísticos: en su contexto en efecto es pensable una articulación poscolonial y reflexivo-crítica de los cánones culturales.

Pero para todo ello es preciso que se produzca un auténtico recambio a nivel de la propia *idea de la universidad*. En tanto ello ocurre asistimos todavía a la precarización progresiva de una estructura institucionalizada cada día más insolvente para responder a los retos de su tiempo, el nuestro. En su marco, la satelización y orbitalización progresiva de la «institución madre» hacia agencias periféricas (e incluso a veces extrauniversitarias), que tienden a asumir todo el trabajo punta tanto de la formación como de la investigación más especializada, se ve acompañada de un irreversible proceso degenerativo interno cuyas características son tanto la *secundarización* de las enseñanzas y contenidos propios (requiriendo el añadido de cada vez más nuevos ciclos superiores que compensen el desfase y rebajamiento de nivel de los ordinarios) como la consiguiente devaluación de sus títulos frente a los mercados de trabajo. La persistencia del viejo modelo de universidad devaluado en su forma performativa supone que cada vez más ella sólo cumpla una función de formación *profesionalista* de cuadros medios: al mismo tiempo que se cumple una rebaja en escala del valor social de títulos de grado y niveles de competencia cognitiva, la formación universitaria tiende a empobrecerse para cada vez más valer únicamente como la nueva *formación profesional*.

«Sin embargo, la razón de ser de la universidad es el establecimiento de las condiciones propicias para la creación de lo ingobernable. Sólo si somos capaces de persuadir a los nuevos gobernantes corporativos de la universidad de que esto es de una utilidad indispensable tendremos posibilidades de prosperar en las nuevas condiciones».

John Hillis Miller, *Los estudios literarios en la universidad transnacional*²⁰.

En ese contexto general de orbitalización exteriorizadora, tiene lugar el alumbramiento progresivo de una *idea de universidad* renovada, adecuada a las transformaciones que están teniendo lugar tanto en el ámbito de la producción general de riqueza como en el de los sistemas de tratamiento y gestión de la información y el conocimiento. Su fundamento está puesto en la transformación histórica general de los modos de la producción y el papel crucial que la generación de conocimiento ocupa al respecto. Si podemos hablar en efecto de un tránsito en las sociedades avanzadas hacia un capitalismo postindustrial en el que la producción y explotación del conocimiento se convierte en valor central, podemos también tener la seguridad de que las agencias relacionadas con su adquisición y distribución social se verán igualmente llamadas a emprender un profundo proceso de transformación que resitúe su función adaptándola a la nueva demanda social. Por lo que se refiere a la universidad, esta transformación tiene su dinámica más importante en el recambio táctico del encargo nuclear que la institución recibe del cuerpo social: ya no se sitúa de manera prioritaria ni en las funciones formativas ni en las reproductivas, ni en cuanto a la sanción de validez o en cuanto a la custodia y transmisión de los saberes y las ciencias, sino y sobre todo en cuanto a su generación, a su producción. A tenor de esa transformación en curso, la universidad tiende en su nuevo relato emergente a asumir como principal no una misión relativa a la historia o el pasado de una supuesta «totalidad presentemente enseñable» del saber, según la conocida expresión kantiana, sino fundamentalmente una función productiva, inventiva, generadora efectiva del propio saber que ella aloja y difunde. En el nuevo relato que necesariamente ha de emerger –y que constituye de hecho el fondo ideológico de la que ya es frecuente denominar '*universidad de la excelencia*'², el conocimiento no se postula como un fondo de verdades cerrado y cumplido, y por lo tanto archivable y transmisible, sino sobre todo como un ámbito fértil de actuaciones *contraentrópicas* que tiene la fuerza de atraer lo inexistente, lo insospechado, aquello alrededor de lo que no se cierne un previo consenso cerrado.

El énfasis se pone entonces en las tareas y misiones investigadoras, antes que en las meramente reproductivas y transmisoras. Podría decirse que la *universidad de la*

excelencia aparece entonces como resultado de las fuerzas centrífugas que tienden a descentralizar la universidad y extrapolar hacia sus lugares más apartados y orbitalizados esas nuevas tareas y misiones a las que el nuevo contexto histórico-social –y el tejido económico-productivo— concede una importancia creciente. Mientras las viejas tareas formativo-profesionalistas quedan a cargo de unos centros y titulaciones cada vez más devaluadas y secundarizadas –que requieren en todo caso la realización de segundos y terceros ciclos de carácter especializado para asegurar una inscripción cualificada en los mercados de trabajo— las nuevas tareas productivas y creadoras son segregadas –o tal vez habría que decir liberadas— al exterior de unidades nómadas y cada vez más autónomas (institutos y grupos de investigación, y todo tipo de agencias libres transinstitucionales) que reciben el encargo de esa gestión productiva de la novedad científico-cognitiva, constituyendo una red excéntrica de centros y nodos de calidad, una especie de *universidad de la excelencia* constituida en las órbitas periferizadas de la antigua universidad moderna, que ve entonces transfigurada su antaño elevada tarea socioformativa en mera servidumbre adaptativa a las necesidades de un tejido sociolaboral con el que se articula como eficiente subsistema y agencia performativa.

Hay dos aspectos que destacar en el proceso: el primero, que ello supone una cierta ‘*re-elitización*’ de la universidad (obviamente de la universidad ‘segunda’, la *excelente* o *de calidad*), en medio del proceso generalizado de masificación y devaluación que la primera –la ‘*universidad del grado*’— en su conjunto experimenta. Digamos que al mismo tiempo que se da un proceso de rebajamiento de los niveles de acceso a la universidad performativa devaluada y en cierta forma secundarizada, se cumple un proceso de «*elitización*» y cualificación hacia la excelencia que re-limitará enormemente el acceso y la participación en esas unidades orbitalizadas que constituyen (o constituirán) la auténtica *red de calidad* de la nueva universidad. Lo que es preciso señalar es que, si se quiere eficiente, ese proceso de cualificación habrá necesariamente de basarse en la aplicación de criterios estrictamente asociados a las calidades y méritos específicos de los investigadores y productores de conocimiento: la definición de esa red de unidades de excelencia investigadora destinada a la producción de conocimiento avanzado habrá entonces de constituirse bajo un régimen de insumisión a la propia estructura reproductiva de la vieja universidad, lo que le asegurará incluso cierta cualidad «antitética», agonística y desgobernada.

El segundo aspecto que me parece preciso tener en cuenta es cómo esa constitución de tal universidad orbitalizada en una red de centros de excelencia viene a producirse en respuesta a las nuevas necesidades de implementación de procesos de investigación, desarrollo e innovación (I+D+i) por parte de las distintas agencias del nuevo *capitalismo del conocimiento* avanzado. Para ellas, en efecto, esa

generación de conocimiento es un argumento implícito de optimización de la productividad, siendo entonces así que la cadena universidad-empresa encontrará aquí un segundo eslabón (el primero se refiere a la oferta de trabajo que para cuadros medios dirige a la universidad performativa y secundarizada) que en cierta forma además vendrá a constituir el nexo fuerte sobre el que cada vez más pivotará el fundamento de la relación inversora del mundo de la empresa privada en esa agencia de investigación anómica que constituirá la universidad reticular e incluso orbitalizada del *disentimiento excelente*.

Evidentemente, en todo el conjunto del proceso el vínculo que va a producirse — entre universidad y tejido económico-productivo— va a suponer una subordinación práctica del interés cognoscitivo al corporativo, debilitando entonces de manera dramática la noción de libre producción de conocimiento. Ello sin duda reclamará someter a crítica la propia ideología implícita en este programa de *universidad de la excelencia* para poner en evidencia su instrumentación efectiva desde las propias agencias en desarrollo del nuevo capitalismo globalizado. Pero, y al mismo tiempo, hará preciso desentrañar esta relación como una que opera en un nivel de articulación extremadamente complejo. En efecto, esa instrumentación no es directa ni carente de una dimensión en sí misma anómica, disruptiva, y nada favorecedora el asentamiento de estructuras reproductivas y conservadoras. No busca, dicho de otra forma, un rendimiento directo en términos de output rentable a los intereses corporativos, sino que obtiene este output por vía indirecta, digamos conrainductiva. En primera instancia por la acumulación de capital simbólico que en la mejora de la imagen de marca representa por sí misma un retorno nada desdeñable. Pero además, y en segunda instancia, porque ese mecanismo —de financiación de unidades orbitalizadas en una agencia productora de conocimiento disensual— es el mejor y más efectivo mecanismo de inversión —también en el sentido de la rentabilidad performativa: menores costes, máximos rendimientos— que el tejido económico productivo es capaz de desarrollar ante la transformación de las lógicas de producción de descubrimiento y hallazgo de los procesos de investigación contemporánea.

En ese sentido, y en efecto, podría decirse que el mejor interés de las corporaciones del *capitalismo del conocimiento* es invertir en tal generación de agencias desgobernadas, no dirigidas, que refractarias a toda ley de procedimiento — y no sólo la corporativa, también la universitaria, cuya subversión en cierta forma promueven— tienden a favorecer el desgobierno característico de un cierto anarquismo metodológico que se considera la mejor garantía de la aparición de ese conocimiento disruptivo y anómalo que constituye la jugada impredecible, la auténtica novedad que desbarata la legalidad normativa estabilizada constituyente de cualquier campo disciplinar.

Como es obvio, y por otra parte obligado, detrás de ese nuevo modelo de (des)organización y gestión de las agencias productoras y gestoras del conocimiento rige lo que propiamente podemos considerar un también nuevo modelo epistemológico, que esta vez pone el acento no ya en la regulación consensualista o verificacionista sino, y sobre todo, en la conrainducción disensualista como principio de funcionamiento efectivo de las lógicas de descubrimiento y hallazgo. Bajo esa perspectiva, la lógica de la investigación científica se desarrollará como búsqueda de inestabilidades y la producción del conocimiento disruptivo, a partir de la especulación efectiva en torno a las hipótesis menos probables y disensualistas. El desarrollo de programas de investigación muy ordenados y dirigidos choca aquí con un procedimiento de producción cognitiva antidisciplinado y que al contrario se alimenta mejor en la anomia anarquizante del explorador de territorios ignotos o todavía no sancionados, en la «paralogía de los inventores», como modelo de un programa de legitimación por la investigación de inestabilidades que constituiría, en efecto, la *metanarrativa* más eficiente para los desarrollos de la ciencia actual.

Creo que este modelo —que me atrevería a llamar del *disentimiento excelente*— está muy cerca de la sugerencia de Negroponte en relación al lugar de las universidades en el sistema contemporáneo investigación-ciencia-innovación. Negroponte apuesta en efecto, y como es conocido, por un modelo de investigación «desorganizado» que integra este perfil excentrizado de universidad del disentimiento —como forma más productiva de la búsqueda de la excelencia— con una lógica optimizada de la inversión corporativo-pública. La idea de Negroponte es que las universidades de investigación tendrán un papel crucial en la nueva economía del conocimiento —podríamos añadir: como es lógico— y que ellas vendrán a constituirse de manera natural en sus efectivos y mejores «departamentos de i+d». Y ello por una razón que Negroponte argumenta desde la más pura lógica financiera: las compañías no pueden permitirse afrontar el coste de una investigación conrainductiva, paralógica, que produce unos porcentajes de fracaso difícilmente sostenibles. En cambio «si las compañías se hacen por fin conscientes de que no pueden permitirse costear las tareas de investigación avanzada. ¿qué mejor sitio para hacerlo que una universidad cualificada y con mezcla de las gentes más diversas?»²¹. Su punto de vista plantea una llamada explícita «a las compañías que han ignorado las ventajas de las universidades —a veces situadas en sus propios traspatios, fuera de las aulas. No busquéis —propone— solo programas «bien dirigidos». Buscad aquellos donde haya gente joven, preferiblemente perteneciente a contextos culturales distintos, a quienes les encante exprimir ideas estafalarias —de las que puede que sólo una o dos de entre un centenar resulten exitosas. Ustedes no pueden permitirselo, pero una universidad

sí puede permitirse tan ridículo porcentaje de éxito, puesto que tiene otro producto más importante: sus graduados».

Probablemente sea cierto que ni la empresa privada ni tampoco la universidad pública puedan —ni en el caso de la segunda deba— permitirse tales porcentajes de inversión incontrolada y éxito impredecible (por no decir fracaso seguro). Que a cambio de ello la universidad pueda entonces reclamar un patrocinio compensatorio por parte de esas *corporaciones del capitalismo global* que se benefician de ella, para las que a la postre viene a constituirse en inmejorable departamento de investigación —no en vano comienza incluso a utilizarse con éxito la formulación de «capitalismo académico»²²—, parece un esquema de reciprocidades ecuánime. La nueva *universidad de la excelencia* regida por el desgobierno y el disenso habrá de ser necesariamente una entidad de naturaleza mixta, operada en base al buen engranamiento del sistema ciencia-tecnología-empresa, y en el que la inversión corporativa deberá muy mucho cuidarse de ejercer cualquier presión dirigista. Fomentando, al contrario, la dispersión anómica de una investigación desgobernada puede obtener, probablemente, los mejores resultados. Acaso el favorecimiento de ese desgobierno y deslocalización frente a las tendencias naturales de las universidades a estabilizarse en los modelos reproductivos e inmovilistas pueda incluso ser su más inclemente y deseable injerencia en la poltrona de la vida universitaria.

LAS NUEVAS HUMANIDADES Y EL FUTURO DE LA REFLEXIVIDAD CRÍTICA

Retomaré ahora, para terminar, el punto con el que inicié esta reflexión, la pregunta por lo que queda de la idea moderna de universidad en estas instituciones efectivas en que realmente nos situamos, y que se alzan ciertamente entre sus ruinas. A tenor de todo lo dicho, parece claro que al menos de todo el primer relato (el del carácter sintético de la razón y la consiguiente unificabilidad de las ciencias) no queda ya prácticamente nada en pie. La imagen del saber ya no puede estar cerca de aquella metáfora unificada en la idea de sistema (o en su plasmación enciclopédica como sintetizadora de una visión estabilizada y global del saber total acerca del mundo) ni por lo tanto cabe pensar en una articulación concéntrica ni de los saberes ni de su institución, la universidad (cuyo nombre pierde incluso así parte de su fundamento). La vieja articulación piramidal que ponía a la Filosofía en una cúspide a la vez sintetizadora de la visión conjunta y reflexivamente legitimadora (primero como filosofía crítica, más recientemente como filosofía de la ciencia) no puede ya restituirse, ni siquiera como pretendiera Habermas en una modelización consensualista que otorgara a una coalición difusa de las *ciencias sociales* ese papel

de articulador final de una visión unificada del mundo –y retroactivamente de un papel reflexivo-axiológico de legitimación de las hablas, ciencias y visiones particulares del mundo. Contra ella pesa no ya la inconmensurabilidad de los paradigmas científicos, sino la necesidad de sustraerse al carácter despotizador que conlleva cualquier pretensión de universalizar una u otra visión en su negación de las visiones particulares, diferenciadas, cuya composición solo puede expresarse como un mosaico disperso hacia el que es preciso asegurar un máximo de respeto, un máximo de coexistencia diferencial.

Bajo esta perspectiva, resulta obligado recordar que la transformación de la condición contemporánea del saber no es sólo resultado de la transformación de las condiciones tecnológicas de producción, gestión y archivación de las formas del conocer, sino también el resultado del propio proceso contemporáneo de la globalización del mundo contemporáneo y la transformación económico-política y social que su acaecimiento acarrea. Se plantea, a partir de ello, una exigencia de revisión del programa cultural moderno en lo que formaba parte de un proyecto colonial de imposición universalizada del canon dominante como hegemónico. Tal y como ha sugerido Susan Buck-Morss, puede afirmarse que asistimos en la actualidad a una auténtica mutación de la noción de saber, de conocimiento²³. Mutación que en el campo de los *estudios humanísticos* y las prácticas culturales habrá de traducirse en primera instancia en una pérdida de la dominancia occidental-céntrica (y no puede olvidarse que no solo la idea moderna de universidad, sino el conjunto global del programa de la tecnociencia que domina la idea moderna de saber está vinculado a unos intereses de expansión económico-política del modelo de organización capitalista del mundo) en los procesos de producción del conocimiento: si esto es así, no sólo debemos saludar como beneficiosa esa radical inconmensurabilidad de las hablas y visiones particulares que se proyecta en el modelo excéntrico de nodos en expansión rizomal, sino incluso asegurar la corrección posicional desde la que toda visión o expresión cultural encubre u oculta su dependencia de unos intereses específicos en una escena de las actuaciones expresivas que en su diferencialidad irreductible necesariamente se expresa como arena conflictual (a la manera en que ello se expresa tanto en la conceptualización de una idea de democracia radical como la planteada por Chantal Mouffe como, y de otro modo, en el planteamiento de los *estudios culturales* desarrollado por autores como Stuart Hall y en esa línea todo el sugestivo campo de los *estudios poscoloniales*, tanto como los *de género*, los *visuales*, etc).

Al respecto, y resumiendo, creo que estas *nuevas humanidades* serían así invocadas a asumir una gran responsabilidad, de orden tanto social y político (en su revisión de unas políticas culturales que tienen enormes consecuencias en todos los

órdenes de la producción simbólica, y por tanto en todos los procesos de construcción identitaria, socialización y subjetivación) como en última instancia epistemológico. En efecto, no hay neutralidad ni axiológica ni cultural ni política del sistema de la tecnociencia y en ninguno de sus mecanismos y aparatos, por lo que toda actividad partícipe de los procesos de producción (y transmisión) cognitiva debe someterse a la reflexividad crítica que venga a desvelar su propio posicionamiento, su *enmarcación*, la puesta en evidencia de sus dependencias de sistemas culturalmente definidos en relación a la raza, el género, las identidades culturales, los intereses de clase y posición económica, los distintos sistemas de creencias, ... y en general todo el conjunto de estructuras que articulan la circulación social —la transferencia— del conocimiento como condicionante políticamente activo en el escenario de conjunto del conflicto social.

Bajo mi punto de vista cabe sugerir que es en la invocación de esos procesos de autorreflexión crítica que pueden proveer las *nuevas humanidades* en la universidad del conocimiento donde podemos reivindicar todavía una cierta capacidad autoreflexiva y crítica de las nuevas factorías contemporáneas del saber, y por extensión una cierta recuperabilidad del lazo saber-emancipación —allí donde éste no se puede postular ya más como relato fuerte alrededor de la enunciación y defensa de alguna *gran narrativa* de la historia para el total de la humanidad, sino más bien como programa de autocuestionamiento y puesta en evidencia de las condiciones y dependencias desde la que cualquier enunciado de «supuesto saber» circula en el espacio público ejerciendo interesadamente sus propias pretensiones veridictivas.

Propondría, para terminar, cinco consideraciones que podrían configurar la «*minima moralia*» de algún posible *programa* por elaborar orientado a esa definición de las *nuevas humanidades* como potencialmente *responsables* frente al conjunto de los desafíos analizados:

Primera. Conciencia de que ellas no se refieren a un absoluto humano, que no hay una especie de «condición humana» predicable universalmente, ni canon alguno absolutizable. Al contrario, práctica de la sospecha contra cualquier programa que se pretenda tal, y consiguiente predisposición al análisis capaz de poner en evidencia que donde esas pretensiones actúan lo que opera son unos intereses de subordinar el resto a un modelo específico de sujeción, formación cultural, relato fundante o constelación discursiva. Frente a ellas, el trabajo en las *nuevas humanidades* supone una toma de partido a favor del aumento de la tolerancia global de la esfera pública en relación a la coexistencia disensual de las hablas particulares y visiones diferenciales del sistema interpretativo en su conjunto. Cuanta más intertextualidad, más roces y visiones dispares, más coexistencia de lo ajeno con lo ajeno, tanto más

se aleja el sistema en su conjunto de su tendencia inherente a despotizar y absolutizar como universal el punto de vista hegemónico.

Segunda. Punto de partida en la asunción de que en cuanto a esas operaciones nunca la producción cultural es neutra. Y no ya porque en su pronunciamiento se produzca ocultamiento o mostración crítica de esos procesos de conquista de hegemonía en los que inexorablemente participa, sino porque ella misma es un arma en el proceso, una herramienta efectiva y decisiva en tales luchas prácticas. Dicho de otra forma, por cuanto las propias prácticas de producción de conocimiento –las disciplinas— son eficientes en cuanto a esa generación de formas de sujeción, que no las preceden, sino que son sus resultados prácticos –por la propia potencia performativa de las formas enunciatoras. Las *nuevas humanidades* nos hablan así de formaciones culturales en cuya constitución ellas mismas intervienen: sus juegos de enunciación participan en esa producción. El conocimiento que ellas producen no es principalmente acerca de nada externo: sino precisamente acerca de las formaciones en que cristaliza la circulación del conocimiento que ellas mismas producen. No tratan de un absoluto fuera del tiempo y el lugar: participan efectivamente en la construcción de las formaciones culturales que analizan, de ahí que su cualidad sea política desde su misma base, desde su propia operación epistémica. Ellas «producen» el objeto de que han de ocuparse, y éste se encuentra, por tanto y en todo caso, *políticamente* definido.

Tercera. Pongamos que este objeto de las *nuevas humanidades* es en efecto el dominio de las formaciones culturales, como campo en que se asientan y articulan las representaciones que de sí mismos producen los ciudadanos y usuarios de lenguajes. La cultura, pero no en tanto dominio esencializable, sino justamente como constelación de representaciones a cuyo través se fabrican las herramientas de autoconocimiento –e incluso más allá las de autoproducción: el campo de las prácticas culturales, por tanto, como gerenciador al mismo tiempo que escenario de manifestación de todo eso que llamaríamos humano. Con toda la compleja problematicidad que ello supone, en tanto bajo esta perspectiva el campo de las prácticas culturales no se constituye sino como un campo *políticamente activo*, no cabe ignorar los contextos contemporáneos de mediación industrializada –postindustrializada, si pudiera decirse— de tales formaciones culturales, y que ellas son por tanto y en última instancia *también* importantísimas productoras de riqueza –eso que se describe como un «sector estratégico» en el desarrollo de las sociedades avanzadas. No podemos olvidar que la fase actual de desarrollo del capitalismo sitúa en la esfera de la producción y el consumo de las formas culturales uno de sus principales generadores de riqueza.

De lo que se trata entonces es de intervenir autorreflexivamente en este campo de la producción cultural con el fin de conseguir que la riqueza que ahí se genera no se diga únicamente en términos económicos, sino también y sobre todo considerada en sus potenciales de generación identitaria, por su peso en cuanto a los procesos de socialización, subjetivación y reconocimiento. Pensemos que en esta esfera de la producción cultural hay mucho en juego: todo lo que concierne a las prácticas de producción simbólica redonda necesariamente en eficiente generación de efectos de sujeción, y allí y siempre donde esta generación no se verifique a través de procesos de carácter reflexivo crítico, necesariamente habrá entonces de cumplirse por sus alternativas por defecto: la eficacia de los relatos fundamentalistas residuales —pero reforzados por la pobreza generalizada de los otros aparatos generadores de simbolicidad, de socialidad— o la puntual cristalización de los operadores económicos como asociadores de una miserable y empobrecida *producción colateral* de *efectos de identidad*.

Cuarta consideración. Existe un lazo inextricable entre saber y poder: toda práctica de producción cognitiva es generadora de un campo disciplinar que se asocia a la prelación y el privilegio de unos u otros intereses, y ello precisamente en cuanto en su escenario se producen modelizaciones específicas de las formas de sujeción. Toda producción disciplinar es por tanto y al mismo tiempo una práctica *disciplinaria*, un ejercicio efectivo de poder. De la misma forma, no hay práctica cultural que no dependa de la generación de un campo —en el sentido de Bourdieu— del que ella misma depende, en el que hace residir su estrategia de valor. Toda práctica productora de sentido es en esa medida generadora de un campo institucional, en cuyo marco produce una acumulación de valor simbólico (de capital cultural) que induce y postula en su propia actuación un repertorio —tácito, pero no por ello menos eficiente— de reglas. No hay disciplina, ni campo para las prácticas culturales, fuera de ese escenario reglado de normación disciplinar. Solo entonces en el juego de la libre confrontación *inter-trans-in-disciplinar* es pensable un efecto de criticidad —por la tensión constelativa del conjunto— que permita la exposición recíproca de las mutuas condiciones de producción de campo en su interferencia crítica.

Y *quinta*, y final: si esto es así, entonces ello nos proporciona sugerentes indicadores para la orientación de las propias prácticas formativas en este territorio expandido de las *nuevas humanidades*, si es que nos movemos en él guiados de la referida aspiración a intervenir críticamente en la construcción del campo cultural — y por extensión en la misma del campo social en que las prácticas que en él se despliegan se constituyen como fuertemente activas, si es que no decisivas. De tales orientaciones, solo mencionaré ahora dos: favorecer la autoreflexión crítica significa

proporcionar herramientas conceptuales adecuadas para conocer cuáles son las condiciones en que cualquier práctica se despliega en la institución de un campo normativo y mediatizado por definiciones sociales e históricas específicas. Y segundo, la metodología para lograrlo no puede ser otra que la exposición a la intertextualidad, a la interdisciplinariedad. No hay reflexividad fuera de la tensión de complejidad del rizoma de las interpretaciones, de la multiplicidad irreductible del entrecruce de las hablas y argumentaciones.

Diría para terminar que éste es el método que preside la (a)metodología (in)disciplinar de los *estudios culturales* (referidos a prácticas de producción simbólica y significativa y ya sea que hablemos de las desplegadas en el entorno de mediaciones predominantemente textuales, ya de las desplegadas en el entorno de mediaciones predominantemente visuales). *Estudios* cuya principal y quizás única asunción de partida podría ser entonces que tanto todo ejercicio de lectura como todo ejercicio de contemplación, tanto todo acto de visión como todo acto de lenguaje es el resultado de una acción interpretativa compleja, social y culturalmente condicionada (y por lo tanto condicionada por intereses de raza, género, clase, adhesión a creencias o relatos, pertenencia implícita a unas comunidades u otras, etc.). La comprensión de lo que sucede en ella, en ese acto, no puede en su conjunto abordarse sino mediante un trabajo previo de desmantelamiento y toma de conciencia de ese su posicionamiento específico donde quiera que él se dé, y la puesta en evidencia entonces de todas las condiciones que, como un a priori circunstancial, inducen su eventualidad, en un aquí y ahora de la historicidad y lo social concreto y, como tal, *determinado*. El estudio y análisis crítico de las formas específicas de tal *determinación*, de tal condicionamiento, podría ser el objeto efectivo de tales *nuevas humanidades*, sin duda una tarea pendiente de alumbrar en el escenario de la naciente *universidad del conocimiento*.

NOTAS

- 1 Jacques Derrida, *Universidad sin condición* (2001), Trotta, Madrid, 2002.
- 2 José Luis Brea, «Idea de la universidad», ARTE, IDEAS Y PROYECTOS, Universidad Politécnica de Valencia, núm. 1, Valencia, pp. 21-45.
- 3 Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984, p. 64.
- 4 Willhem von Humboldt, «Sur l'organisation des établissements scientifiques superiores a Berlin», en *Philosophies de l'Université. L'idealisme allemand et la question de l'université* (textos de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel), Paris, Payot, 1979, p. 321.
- 5 F. Schleiermacher, «Pensées de circonstance sur les universités de conception allemande», *Ibid.*, pp. 270-271.
- 6 Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 66.
- 7 Hans-Georg Gadamer, *Elogio de la teoría*, 1983, Península, Barcelona, 1993, p. 68.
- 8 Aludo obviamente al excelente libro de Bill Readings, *The University in Ruins*, Harvard Univ Press, 1960. Creo que la reflexión sobre la transformación contemporánea de la universidad de la excelencia tiene en ese texto su referencia más obligada.
- 9 Jürgen Habermas, «The idea of university. Learning processes», NEW GERMAN CRITIQUE, Primavera/verano, 1987, p. 3.
- 10 Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p.16.
- 11 *Ibid.*, p. 89.
- 12 Pierre Bordieu, *La distinción*, Taurus, Madrid, 1992.
- 13 Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 93.
- 14 D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1982.
- 15 Jürgen Habermas, «Questions and Counter-questions», en *Habermas and modernity*, MIT Press, 1985, p. 202.
- 16 Respecto a esta cuestión puede ser ilustrativo considerar el caso de «wikipedia», como un modelo de producción colectiva de un sistema de archivo y distribución «postsubjetivo», como una representación del saber sin autor definido (sin «sujeto supuesto saber») y apelando a una instancia diseminada de propiedad intelectual. Véase www.wikipedia.org
- 17 Trato este tema, en *e-ck: capitalismo cultural electrónico* (en prensa). Sobre las licencias CC puede consultarse específicamente www.creativecommons.org
- 18 Sobre esta cuestión he trabajado también en *e-ck: capitalismo cultural electrónico* (en prensa).
- 19 Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 11.
- 20 John Hillis Miller, *Los estudios literarios en la universidad transnacional*, Ediciones Episteme, vol 142, Valencia, 1997, p.18.
- 21 Nicholas Negroponte, WIRED, Enero 1966, p. 204.
- 22 Sobre el uso de esta denominación véase Sheila Slaughter & Larry L. Leslie, *Academic Capitalism*, John Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1999.
- 23 Susan Buck-Morss, «Estudios Visuales e Imaginación Global», en *Los estudios visuales en el siglo 21*, José Luis Brea ed., AKAL, Madrid 2005 (en prensa).