

¿Cuán uni-versal puede ser una uni-versidad?

Consideraciones sobre el sentido y la
responsabilidad de la Universidad frente a la
concepción moderna del conocimiento científico

Diego Fonti ¹

El conocimiento científico moderno ha sido caracterizado como objetivista, fragmentario, y producido por una ratio subjetiva. Su reivindicación de la curiositas y su rechazo de todo intento de subordinación son elementos centrales de su tarea secularizadora. Finalmente ha buscado aducir la libertad de juicios de valor como modo de legitimar sus resultados. El presente ensayo intenta mostrar que dichas afirmaciones sólo pueden ser hechas desde una comprensión determinada del conocimiento científico, que está en crisis. Particularmente lo demuestra el reconocimiento de los intereses en juego en el conocimiento científico. La Universidad, que sólo aparecía como empresa legitimadora de dicho proceso, puede retomar un rol crítico y reconstructivo mediante el reconocimiento del desarrollo de esta comprensión, de sus límites, y de la posibilidad de generar un modo de responsabilidad por la fragilidad y finitud características del ser humano, capaz de coligar el saber científico indagado y producido en su espacio.

Universidad - Conocimiento - Valor - Ética

Modern scientific knowledge has been described as objectivist, fragmentary, and produced by a subjective ratio. Its justification of curiositas and its rejection of any attempt to subordination are essential to their secularizing task. Finally freedom from value judgments has been adduced as a way of legitimizing its results. This paper attempts to show that such statements can only be made from a particular

¹ Doctor en Filosofía. Investigador Asistente de Conicet. Vicerrector Académico de la Universidad Católica de Córdoba. Docente Titular de la Universidad Católica de Córdoba. Córdoba, Argentina.
E-mail: diegofonti@gmail.com

understanding of the scientific knowledge, which at present is in crisis. This is mainly evidenced by the recognition of the interests at stake in scientific knowledge. The university, which only appeared as a business company legitimizing the process, can recover its significant and reconstructing role by the development of this understanding, its limits, and its possibility of generating a way of responsibility for the fragility and finitude that characterize human beings, who are capable of associating the scientific knowledge researched and produced in their space.

University - Knowledge - Value - Ethics

1. Las preguntas de un tiempo indigente y la palabra propedéutica

"para que las cosas sean ellas mismas: formas sensibles o profundas de la unidad o espejos de nuestro esfuerzo por penetrar el mundo"

(Juan L. Ortiz)

El pensar, al menos en lo comúnmente denominado "Occidente", inicia con la poesía. Y no es casual que en cada cambio de época aparezca, incluso en los círculos más "objetivistas", una necesidad de volver a un tipo de palabra inicial, una palabra nueva, capaz de abrir un horizonte hasta entonces ocluso. La palabra tomada del poeta expresa algunos de los horizontes a abrir en estas páginas.² La tradición fenomenológica no se sentiría ajena al requisi-

to de dejar ser a las cosas ellas mismas, dejar que se muestren por sí. Y la hermenéutica nacida de la fenomenología agregaría que si son "formas sensibles o profundas de la unidad", si son fenómenos o noúmenos, si son fruto de la actividad de representación de nuestra conciencia, "espejos de nuestro esfuerzo por penetrar el mundo", todo ello lo serán en el marco de una precomprensión que nos atraviesa por nuestro lenguaje y no por un mundo "en sí" -precomprensión que a menudo enceguece respecto de sí misma. Finalmente, como más abajo escribe el poeta, el deseo "que las cosas no sean mercancías" añade a la comprensión un espíritu crítico, que permite una sensibilidad atenta ante todo intento de reducción de las cosas -incluidos el conocimiento y la Universidad misma- al estatuto de algo que se hace para vender buscando plusvalía.

² El texto corresponde a la conferencia dictada durante las Jornadas Docentes de la Universidad Católica de Córdoba los días 21 y 23 de enero de 2011.

La poesía, el tipo de actividad denominado en griego *poiesis*, es un modo de poner en escena, sacar a la luz, una serie de sentidos, y por el mismo movimiento dejar otros ocultos. No se trata de una actividad más del ser humano, sino de la actividad presente en toda otra actividad, en su modo de habitar y ser en el mundo (Heidegger, 2001, p. 139). En ese sentido habría un movimiento común entre la poesía y el denominado conocimiento científico.³ Y si el pensar ha de verse en su relación con un espacio donde ese conocimiento se dio de modo privilegiado, la institución universitaria, entonces esta no puede quedar fuera del propio ejercicio del pensar. En un mundo donde difícilmente pueda encontrarse otro "metarrelato" unificador allende una estructuración económica del mundo, la pregunta por la relación del pensar con el hacer poético y científico se vuelve imperante, particularmente si dicho metarrelato pretende ser por lo menos puesto en tela de juicio. Si toda institución consiste en una serie de palabras, en un lenguaje admitido que al mismo tiempo delimita su afuera, se muestra en ese movimiento de inclusión y exclusión la pregunta por aquello que puede "entrar" en la misma, y naturalmente por aquello que no lo hará. Aparecerá al mismo tiempo la pregunta por el criterio regulador que permita ese ingreso, validándolo y al mismo tiempo dándole de algún modo un elemento unificador.

Si todo esto ha de ser formulado al modo de una pregunta, podría plantearse del siguiente modo: En el contexto de alta tecnificación y especialización que muestra el conocimiento que recuperamos/enseñamos/producimos quienes tenemos por oficio trabajar en la Universidad, ¿es pensable que se tienda a un tipo de unidad aún posible? Con otros términos: ¿Es posible en el estado actual del conocimiento que la Universidad tenga un ideal-rector que unifique sus estudios, investigaciones y producciones científicas? Por fin y con palabras un tanto filosóficas: ¿Cuál es -si es que lo hay- *uno* del que *versa* y al que se dirige el conocimiento en una Universidad, y cuál es la capacidad de ésta de abarcar otros modos posibles de conocimiento?

Antes del desarrollo del cuerpo de la presente indagación, acudiremos a un breve ejemplo biográfico-intelectual, que muestra cómo ya en los albores de dicha Ilustración aparecen tensiones que se mostrarán como persistentes respecto de las consecuencias de dicha concepción. En segundo lugar se ofrecerá a modo de respuesta a las preguntas arriba formuladas una meditación sobre el "oficio" universitario en las condiciones actuales, recuperando aquello que concedió cierta unidad en los principales momentos históricos, siguiendo luego con una reflexión sobre la modernidad y las características de la concepción de ciencia moderna que se ha impuesto desde la Ilustración, y acaban-

³ Y quedaría por supuesto planteada la pregunta por la relación entre ambos y la filosofía. Cf. para la relación entre filosofía y poesía von Herrmann, 1999.

do con una meditación sobre las posibilidades y límites de la imagen moderna del mundo. Todo esto en pos de formular una nueva relación posible en un tiempo donde la palabra poética en su propedéutica muestra también la indignidad de nuestras palabras habituales, a menudo transformadas en cortezas vacías, que han perdido el mundo de sentido que les rodeaba y siguen sin embargo allí con una fuerza inercial concedida a menudo por las propias instituciones defensoras de su *statu quo*.

2. *Excursus*: la vieja y nueva sociedad en cuestión en la "iluminación" de Rousseau

Un *excursus* biográfico que permite poner en escena las caracterizaciones que habitualmente porta consigo la imagen de conocimiento científico que ha avanzado en su aceptación desde la Ilustración, es el *Discurso sobre los orígenes y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Allí, un precursor innegable de la Ilustración como Rousseau acompaña su crítica a la vieja sociedad con un análisis de las consecuencias de la misma en la "nueva". El texto es la respuesta que da Rousseau a un llamado a concurso de ensayos de la Academia de Dijon para el año 1750 con el tema "¿Ha contribuido el progreso de las ciencias y de las artes a corromper o a mejorar a la humanidad?". No es banal la situación: Rousseau lee el llamado en el Mercurio de Francia de

camino a Vincennes, donde visitaría a su amigo Diderot, preso allí. Afirmará luego -con lenguaje paulino- que se le "cayeron las escamas de los ojos", y que sufrió una especie de iluminación (Rousseau, 1779, lett II).⁴ ¿Qué vio?

En su ensayo, Rousseau ve una conexión entre la afirmación "esto es mío" (Rousseau, 1995, p. 10) y el nacimiento de la cultura. La cultura de la tierra y el cultivo de la educación son actividades paralelas: ambas derivan de y originan cierta noción de propiedad. El ser humano sólo puede considerarse propietario de aquello producido por trabajo propio. Pero esto no basta. Debe también ostentarlo, pues sin ese tipo de demostración no alcanzaría el reconocimiento. Paradojalmente esta posesión produce en el ser humano nuevas dependencias y necesidades. Deviene esclavo de la naturaleza y de los demás al mismo tiempo que se impone como patrón y dueño de la naturaleza y de los demás. Al lograr que la naturaleza y los otros trabajen para ventaja suya, este hombre da lugar a la desigualdad que origina la inclinación al daño mutuo. Y la empresa cultural en general y educativa en particular aparece como dispositivo de ese proceso.

Es preciso dejar de lado la discusión "histórica" sobre la veracidad de la secuencia planteada por Rousseau. De lo que se trata es, primero, mostrar que las nociones de avance científico, progreso moral y conquista técnica, que en diversos autores parecen inseparables,

⁴ La traducción de citas provenientes de textos cuyo idioma original no es el español pertenece al autor.

reciben un análisis pesimista de parte del ginebrino. Pero además, y más interesante para nuestro fin, es que efectivamente se concibe al conocimiento y a la cultura como un modo de posesión, capaz de generar un modo de institucionalización capaz de legitimarlo, y al mismo tiempo de poseer rasgos de injusticia. En lo que sigue se dejará de lado a la persona de Rousseau, pero se buscará analizar esta paradoja que conduce a discusiones tan actuales como las dadas entre la Escuela de Frankfurt, que ve a la Ilustración como un movimiento inacabado, y los detractores de la misma, que ven en ella el origen de los peores crímenes contemporáneos.

3. Notas para un desarrollo epocal

Se trata, entonces, de caracterizar el fenómeno denominado ciencia moderna en el marco específico de la institución universitaria. Sin desconocer sus particularidades, es preciso admitir que la búsqueda de conocimiento tiene una historia. La misma consiste estructuralmente en diversas caracterizaciones sobre qué sea conocer, cuáles sus modos, y cuál su fundamentación. Si a grandes rasgos el conocimiento ha de verse como algún modo de posesión (de la "cosa", de su esencia, del lenguaje, de procedimientos comunicativos, etc.), en el período denominado clásico de la filosofía griega, dicha unidad estaba dada por un concepto de *logos*. Este significaba palabra, discurso, ley, pero también el orden inherente al mundo, el *kosmos* de la *physis*. El ser humano sería entonces aquel capaz de leer-dentro, inteligir, esa unidad simplemente por

ser parte de ella. Previo a toda elaboración subjetiva, la apertura a ese mundo y la receptividad pasiva de su presencia era el primer modo del desocultamiento de su verdad. Y el ser humano ya estaba en esa verdad por la copertenencia, junto al mundo, en el mismo *logos*. Esta versión "holista" del conocimiento, que, sin embargo, como se expondrá más adelante, llevará a una versión "teórica" del conocimiento influyente hasta bien entrado el siglo XX (Habermas, 1994, p. 164; Husserl, 2008, pp. 185ss), no se rompe en sus líneas fundamentales con el ingreso del Dios monoteísta trascendente en el Medioevo. Por el contrario, este Dios significaría el fundamento de un origen común. El conocimiento sería entonces la posesión intelectual de aquello esencialmente inherente a las cosas desde su concepción en la mente divina.

Es Aristóteles quien ofrece la sistematización de los conocimientos, que resulta más influyente desde el mundo griego. Bien es sabido que para Aristóteles el conocimiento empieza por la experiencia, ésta se vuelve memoria y finalmente técnica (Aristóteles, 2004, 981a). Pero no toda técnica da igual. Por un lado están los saberes poiéticos o productivos, las técnicas que conllevan una normatividad determinada para un fin concreto y temporal determinado, como por ejemplo lo relativo a aquello que desde la modernidad denominamos "bellas artes", pero también para la producción de un objeto útil. También están los saberes que exigen otro tipo de operatividad práctica, aquellos que son normativos para la vida en su conjunto, como la ética, la economía y la política. Finalmente están los saberes teóricos,

aquellos que pretenden describir cómo opera el mundo. El efecto del análisis aristotélico conllevará siglos después a concebir que esta forma de vida (*bios*) teórico-descriptiva posee una prioridad sobre otras relacionadas con la interacción humana. Sin embargo, el "fin" del proceso cognitivo en tanto cognitivo es la "sabiduría", incluida entre las "técnicas cognoscitivas" (Aristóteles, 2004, 981a). En síntesis, el ideal de la vida cognitiva es para Aristóteles el sabio.⁵

El trasfondo unificante de los saberes es para Aristóteles lo que luego se denominará "metafísica", una pre-comprensión de cómo es el mundo y su estructura, y de cómo se ha de acceder a ellas. Dicha metafísica en Aristóteles tiene las características de un teleologismo naturalista (la idea de que hay "lugares naturales" a los que por sí tienden las cosas con su obrar, como sucede con la felicidad en el caso de los humanos), de una epistemología etiológica (el conocimiento procede de la experiencia a las causas de lo experimentado), y un biologismo moral (hay una naturaleza fija que conlleva demandas éticas). Con pocas excepciones, esta estructura es heredada en el Medioevo hasta el nominalismo del siglo XIV, tanto durante el influjo platónico como desde

el reingreso del aristotelismo en el siglo XII. Se mantiene la idea de una estructuración jerárquica del mundo y de los saberes, y la subordinación de los saberes a un *telos* socio-religioso.

Lo notable en el período medieval es que al mismo tiempo sucede una progresiva independización de campos, en la cual tiene un rol importante también la naciente institución universitaria. "Universidad" es un término que compone la frase latina *universitas magistrorum et scholarium*, "comunidad de los que enseñan y aprenden". A pesar de otras experiencias analogables, la institución universitaria parece un producto original de Europa.⁶ Esta institución evidencia una progresiva instauración de un orden del discurso, que demarca los límites de lo decible, aceptable, legitimable e incluso de lo evidente, con el apoyo progresivo del poder político y religioso que, al mismo tiempo que la sostiene comienza a depender de ella. Los *studia generalia* medievales significan un espacio abierto de estudios para alumnos provenientes de toda Europa. Sus primeros estudiantes pertenecen en general al clero y las "universidades" eran técnicamente agremiaciones de estudiantes según su proveniencia. En un mundo en transformación, con una metodología del saber concebido como científico renovada por

⁵ Si se piensa esto en sus consecuencias éticas, este sabio que posee el conocimiento de las causas primeras será también, según Aristóteles, quien ejerce una actividad propia y exclusivamente humana, cuyos resultados -aquello de lo que se "apropia" dicha actividad- serán autárquicos e independientes de todo condicionante. Esta apropiación es un ejercicio operativo habitual -virtud- que al mismo tiempo es su propio pago, pues concede aquello que corona la empresa humana en general y cognitiva en particular para Aristóteles: felicidad (cf. MacIntyre, 2006, pp. 64-78).

⁶ Cf. la entrada "Universität" en el *Lexikon des Mittelalters*, Vol. 8.

el aristotelismo, en un mundo de cambios urbanos y apertura de fronteras, donde se producen relativos encuentros entre "naciones" múltiples, las universidades significan al mismo tiempo pertenencia y apertura, seguridad y exposición: un espacio abierto. Pero la apertura estaba garantizada en su unidad en sentido educativo-político, pues la *licentia ubique docendi* obtenía su "ubicuidad" en el marco de una cristiandad unificadora en los territorios donde el Papado mantenía su control (Rüegg, 2003, p. 17).

Junto al espacio abierto de la Universidad nacen prácticas que generan un modo de lenguaje y comportamiento particular.⁷ Al mismo tiempo aparecen actores definidos por sus funciones: el oficio de aprender y enseñar. A diferencia de las antiguas escuelas abaciales, el saber es algo en discusión constante, con una producción de textos para su sometimiento a la discusión de pares. Esta comunidad agremiada genera también una existencia corporativa de autolegitimación. Esta estructura se mantiene en el período racionalista, aún acabado el control teológico. Dicho período permite reformas de relevancia: la enseñanza y progresivamente la producción textual científica se produce en las lenguas vernáculas, las ciencias exactas entran en el currículum, y el método de enseñanza e investigación se vuelve cuestión pedagógica. El elemento unificador de los saberes es al mismo tiempo el instrumento y el control de la verdad del conocimiento: la *ratio*.

Aunque la idea de un sujeto que se piensa como base del conocimiento certero es de raigambre cartesiana, tanto empiristas como racionalistas parten de una comprensión del conocimiento originada al interior del sujeto *como* obra de éste. Es el pensamiento lo que objetiva al mundo y genera la posibilidad del *experimentum*. El mundo no puede ser inteligido en sí mismo, sino que es una secuencia anárquica de provisión de sensaciones que de suyo no permiten el conocimiento, sino que precisan de un sujeto racionante. Y es Kant quien consigue elaborar un sistema capaz de integrar el *datum* del conocimiento científico moderno. La cita del Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* es de gran importancia y merece ser citada *in extenso*:

Cuando Galileo hizo rodar sobre un plano inclinado las bolas cuyo peso había señalado, o cuando Torricelli hizo que el aire soportara un peso que él sabía igual a una columna de agua que le era conocida, o cuando más tarde Stahl transformó metales en cales y éstas a su vez en metal, quitándole o volviéndole a poner algo, puede decirse que para los físicos apareció un nuevo día. Se comprendió que la razón sólo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes; que debe marchar por delante con los principios de sus juicios determinados según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a

⁷ Muy interesantes son al respecto los manuales para alumnos compilados por F. Zarncke (1857).

responder lo que lo propone, en vez de ser esta última quien la dirija y maneje. De otro modo no sería posible coordinar en una ley necesaria, observaciones accidentales que al azar se han hecho sin plan ni dirección, cuando precisamente es lo que la razón busca y necesita. La razón se presenta ante la naturaleza, por decirlo así, llevando en una mano sus principios (que son los únicos que pueden convertir en leyes a fenómenos entre sí acordes), y en la otra, las experiencias que por esos principios ha establecido; haciendo esto, podrá saber algo de ella, y ciertamente que no a la manera de un escolar que deja al maestro decir cuanto le place, antes bien, como verdadero juez que obliga a los testigos a responder a las preguntas que les dirigen. (Kant, 1970, p. 130)

La razón pone en el mundo de los fenómenos lo que espera encontrar allí. Posibilita el experimento, no entendido en el sentido etimológico de *experientia*, ponerse en peligro y de camino a un lugar enigmático, sino como algo controlable y legalizable (Fonti, 2009, pp. 32-39). No se trata de escuchar pasivamente sino de activamente juzgar la validez de aquello que se puso en los fenómenos: la hipótesis de una regularidad. Por eso, la educación no es la ampliación ilimitada de descripciones fácticas,

sino el dominio de las categorías fundamentales del pensamiento y el juicio.⁸

Desde las primeras décadas del siglo XIX se produce en Alemania la reforma de Humboldt, que afirma la doble necesidad de *Lehrfreiheit* y *Lernfreiheit*. Ambas libertades, de enseñanza y aprendizaje, van ligadas a un modelo que unifica enseñanza y aprendizaje, siendo su íntima relación la condición de la actividad universitaria. Al mismo tiempo se propone una vuelta al modelo griego de educación, vuelta que aún se hace sentir en Nietzsche. Y la idea de libertad académica sobrevivirá en Alemania a pesar de períodos de tensión. De todos modos la meta que aportaba coherencia y unidad a la reforma de Humboldt es la de un humanismo puesto al servicio del desarrollo individual. Ningún fin "práctico" o social podría superponerse a éste.

Si cada época vista en perspectiva concibió un modo de dar unidad a los saberes "superiores", la noción de "practicidad" de los conocimientos, la disolución de la unidad y la fragmentación en campos del saber, la departamentarización, la convicción de que la investigación es función y responsabilidad primordial de las instituciones de educación superior, y finalmente la tensión acerca de los criterios de incentivar, dirección y regulación de dichas investigaciones son ya características del conocimiento científico en el

⁸ Este acento sobre lo metodológico se nota también en la curricula de las universidades influidas por la contrarreforma y la 2ª escolástica, que son aquellas que impactan en la primera generación de universidades fundadas en el denominado continente americano y el Caribe.

presente de estas instituciones. ¿Qué consecuencias tienen estas expresiones para el saber que "entra" -o no- en ellas? ¿Qué consecuencias tienen para la imagen del mundo que este saber genera?

4. La época de la imagen científica del mundo

Si hemos de caracterizar al conocimiento científico en su realidad institucional contemporánea, parece imposible de obviar su relación con la técnica mecanizada e informatizada.⁹ No se trata de una afirmación axiológica acerca del valor de este modo de abrir el sentido de los fenómenos, sino simplemente de comprender cómo es dicho modo. Heidegger analiza detenidamente el fenómeno de la ciencia moderna a partir de una característica paradigmática: la ciencia moderna es esencialmente investigación (2005, p. 65). ¿Qué significa "investigar"? ¿En qué se diferencia el investigar científico moderno de otros modos de indagar lo que hay, como por ejemplo el que se halla en el mundo griego?

El investigar de la ciencia moderna es un proceder anticipador, capaz de proyectar rigurosamente un rasgo fundamental del fenómeno indagado para su posterior normativización y legalización. La legislación nacida de la obra de la razón hace de la propia razón indagadora jueza de sus propios resultados.¹⁰ Este modo de proyectar, que no es apertura a un futuro incierto sino indagación guiada por el rigor del proceder anticipador, tiene como condición de posibilidad un modo de comprensión particular del "método". Pero el *methodos* o camino en persecución de un fin ya no significa aquello que desde Hesíodo y los primeros filósofos indicaba: dirigir una vida a lo verdadero y justo, y la indagación y comprensión racional requerida para dicha orientación (HWPh, Vol. 5, pp. 1304ss). Progresivamente incluirá el método también el modo correcto de investigar o plantear la pregunta científica, junto con el modo admisible de expresarse y discutir. Todo esto se convertirá en un procedimiento que ha de aprenderse para conseguir un fin. Esta reducción se convierte con Descartes en parámetro y medida de lo científicamente admisible.¹¹

⁹ Heidegger (2005, p. 63) plantea junto a estas características de la ciencia en la Edad Moderna otras de gran relevancia pero ajenas al propósito de este trabajo, como la doble reducción del arte a expresión de una subjetividad y del obrar humano a una cultura. Agrega un fenómeno final que es la "desdivinización" del mundo, sobre el que volveremos.

¹⁰ Esta afirmación vale también para el campo moral y la subordinación de todo juicio a la autonomía subjetiva como palabra final de aquiescencia o rechazo de una norma o curso de acción.

¹¹ La acumulación de experiencias se revela para Descartes vana por exceso: ningún hombre puede experimentarlo todo (Descartes, 1989, p. 101). De allí la necesidad de un método que no surja de las experiencias sino de la reflexión del pensamiento sobre sí, cuyos resultados se den "porque la razón me indujo a hacerlo" (Descartes, 1989, p. 105). Por eso esa libertad y el rigor de su proceder llevan a Descartes a sólo admitir como científicamente legítimo aquello que pueda deducirse del "punto cero" del conocimiento: la certeza del pensamiento que se piensa a sí mismo.

El método, cuyo parámetro moderno se plantea desde Descartes, pretende tener la vista "libre" para captar y legalizar la variabilidad con la que se encuentra la razón. Se trata de objetivar los fenómenos, representando la variabilidad en su transformación, fijándola. Este doble movimiento permite desmascarar una doble herencia del mundo griego: la libertad del contemplador, no atravesado por otro objetivo que la fidelidad a lo que se muestra en su tarea descriptiva, y la fijación temporal requerida por el conocimiento confiable.¹²

De este modo el método permite clarificar y clasificar los fenómenos del mundo, fundamentando el conocimiento de lo desconocido en lo ya conocido. El experimento sólo es posible mediante la objetivación permitida por el proceso de investigación. Este pone a la base una hipótesis que pretende convertirse en ley. Nunca será comprobada la hipótesis, sino que sólo permitirá su falsación ofreciendo situaciones hipotéticas contrafácticas, que conllevarían la eliminación o reformulación total o parcial de la hipótesis. Una hipótesis genuinamente científica debería cumplir la condición de ofrecer algún tipo de experiencia objetivable, capaz de enjuiciar la hipótesis original. Las afirmaciones adaptables a cualquier circunstancia o condición serían así pseudocientíficas. El proceso no se aplica meramente a hi-

pótesis particulares, sino a programas de investigación (Lakatos, 1970, pp. 91-195). La noción de programa permite también comprender el modo de institucionalizar al conocimiento contemporáneamente.

El conocimiento se institucionaliza como empresa (Heidegger, 2005, p. 69). La empresa significa que lo adquirido por el método no es mera acumulación de datos, sino que genera nuevamente otro proceder anticipador, un nuevo proyecto. En este caso, es la noción del resultado alcanzable el criterio regulador que permite convertir la empresa de investigación en algo planificable. Este criterio permite a su vez la independencia de las diversas empresas, su fragmentación de los saberes. En ese sentido, el investigador es el operador proficiente de una técnica metódicamente empleada.

El investigador se ve espontánea y necesariamente empujado dentro de la esfera del técnico en sentido esencial. Es la única manera que tiene de permanecer eficaz y, por lo tanto, en el sentido de su época, efectivamente real. Al lado de esto, aún puede sobrevivir cierto tiempo y en determinados lugares el romanticismo cada vez más inconsistente y vacío de la erudición en la universidad. Pero el carácter efectivo de unidad y, por lo

¹² A pesar que muchas veces el imperfecto no se traduce y se deja simplemente el presente, la definición de esencia en Aristóteles como *to ti en einai*, aquello que era ser, ha llevado a menudo a la perplejidad a los investigadores (Conde, 1989, p. 86). Lo interesante es el fijismo presente en la noción, que permite el conocimiento mediante la posesión de la esencia, que era.

tanto, la realidad efectiva de la universidad, no reside en un poder espiritual - que parte de ella por el hecho de haber sido alimentado y preservado por ella - para la unificación originaria de las ciencias. La universidad sólo es efectivamente real en tanto que institución que hace posible y visible de un modo ya exclusivo (por el hecho de estar cerrado administrativamente) la tendencia de las ciencias a separarse y especializarse y la particular unidad de las empresas. (Heidegger, 2005, p. 71)

Heidegger entiende que el modo subyacente a la forma de abrir el sentido del mundo operado por la ciencia es el de la técnica moderna y su método. No ve por ejemplo el rol del capital en la gestación de empresas (piénsese en el porcentaje tremendo de recursos invertidos para la investigación de fármacos para un porcentaje pequeño de enfermedades de países o grupos acaudalados, y el porcentaje proporcionalmente inverso para elaborar fármacos para pandemias o epidemias y enfermedades características de países o grupos pobres). Los financiamientos y los destinos comerciales de los productos indagados no son ajenos a la toma de decisiones en los programas de investigación. En todo caso, el

modo capitalista estaría para Heidegger subordinado al modo moderno de la técnica. Esa subordinación rechaza no sólo el elemento "espiritual", que según Heidegger es el único capaz de unificar los saberes, ya que la Universidad, que alguna vez fuera ese espíritu unificador, "sólo subsiste como un nombre, pero no es ya una fuerza originaria de unificación" (Heidegger, 1993, p. 52), sino que está sometida a la fragmentación inherente a la tecnociencia. Rechaza también todo control efectivo de los intereses por parte de instituciones ligadas al orden público -como lo es la Universidad- y pretende legitimar su procedimiento precisamente subordinando a estas instituciones, obteniendo su reconocimiento simbólico -y condicionándolas- con "aportes" a su excelencia. *Qui pro quo*.¹³

5. La subjetividad objetivante

A nivel de quienes ingresan en un proyecto de investigación, es característico de este proceso que el antiguo ideal del sabio sea reemplazado por el del investigador. Ya no se trata de orientar el conocimiento adquirido a la conformación de un *ethos*, de la realización de una vida entera, sino en la efectiva disposición para planificar, controlar resultados, enumerar y finalmente acor-

¹³ Los condicionantes podrían, por ejemplo, analizarse en las decisiones de las universidades sobre la aceptación de programas de incentivos cómo sucedió desde mediados de los años '90 con el Fomec (Fondo de Mejoramiento de la Calidad Universitaria) promocionado por el Banco Mundial, como sucede con el rechazo de otros como los fondos provenientes de la explotación minera, y los debates sobre fondos privados provenientes del sector agroquímico. Para un trabajo deconstructivo de los condicionantes universitarios cf. Derrida, J. (2001).

dar con la comunidad de pares científicos, en síntesis, en el dominio proficiente del método. La Universidad aparece como garante de esa fragmentación que permite representar, anticipar y disponer de lo representado. El sujeto moderno, *ratio* capaz de objetivar el fenómeno para indagarlo científicamente, queda así él mismo superado por un proceso que sólo admite de él su operatividad. La técnica es una extensión de su subjetividad, pero su subjetividad es a la vez extensión de la técnica. Por la técnica puede emplazar al mundo: *ubicarlo* como stock y *poner plazos* en su previsión. Y en tanto es parte del mundo, es posible emplazar al sujeto mismo.

Este emplazamiento del mundo y del sujeto debe verse en el marco más amplio de la objetivación del mundo que, antes de su instauración en la modernidad con el proceso de secularización, tenía ya antecedentes en los cambios operados por el Cristianismo. Heidegger lo expone diciendo que el Cristianismo realiza un movimiento que logra un primer modo de objetivación: al poner el fundamento del mundo en la trascendencia y lo infinito e incondicionado, transforma su relación con las cosas en una "visión del mundo". Con ello no se afirma en principio una pérdida de relación con los dioses, sino la transformación de esa relación en "vivencia religiosa", que constata al mismo tiempo la "huída" de los dioses del mundo, y la reducción del mundo a un tipo de representación intelectual (Heidegger, 2005, p. 64). Y desde una perspectiva sociológica, Luhmann explica cómo el mecanismo de inclusión/exclusión que pertenece a un sistema vigente en las

sociedades segmentarias y estratificadas se hace prescindible en las sociedades que se diferencian funcionalmente (Luhmann, 2009, p. 256), pero que en el caso del Medioevo fueron precisamente las diferenciaciones al interior de las sociedades estratificadas lo que permitió la funcionalización secularizada. La diferenciación funcional es una característica imprescindible de una sociedad secularizada, como aquella que surge desde la modernidad. Sin embargo, al desplazarse progresivamente en el medioevo la tensión entre immanencia y trascendencia -traída consigo por el monoteísmo- a una resolución *post mortem*, aparece una segunda codificación de la moral: ya no supone ésta un consenso moral social universal e imprescindible, sino que puede haber variación en las valoraciones morales de una sociedad y ello no obsta para que se mantenga en otro "tiempo" la idea de un juicio definitorio sobre las mismas (Luhmann, 2009, p. 231ss).

Finalmente, si se ve la cuestión desde una perspectiva psicológica (en el sentido clásico del *peri psiche*) la subjetividad capaz de objetivarse se convierte también en capacidad demiúrgica de auto-determinación (Blumenberg, 1985, p. 137; Lübbe, 1986, p. 176). Esta capacidad se refuerza por la pérdida de sentido teleológico del mundo ocurrida a fines del Medioevo. Al mismo tiempo se libera la curiosidad, que ya no es vista como pecaminosa tendencia a conocimientos sin relación con la salvación propia, sino como motor de toda empresa de conocimiento (Blumenberg, 1985, p. 377; Lübbe, 1986, p. 21). La curiosidad es un criterio capaz de auto-

legitimarse. Incluso en el mundo griego, donde la maravilla y sorpresa ante el mundo podían concebirse como inicio del deseo (*eros*) de conocer, la curiosidad estaba ubicada en vistas a un *telos*. En cambio, los procesos iniciados por la ciencia ilustrada no sólo conllevan la des-teologización y des-teleologización de los contenidos de conocimiento, sino también -aparentemente al menos, y con una discusión que vuelve habitualmente sobre la "libertad de valoración" de las ciencias- su des-moralización y des-politización (Lübbe, 1986, p. 42). Pero esta liberación conlleva un doble precio a pagar: la falta de contenido existencial de las indagaciones y la sumisión tácita a otras teleologías.

La reivindicación de la curiosidad conlleva la doble estrategia de permitir errores y por ende de liberar de las condenas de herejía. Al permitirse el error -pues la hipótesis sometida a ensayo tiene como parte esencial la posibilidad de fracaso- ya no se puede condenar a quien fracasa en una hipótesis. Por el contrario, su mérito sería haber hecho avanzar *via negativa* al conocimiento. Odo Marquard muestra que sólo podría condenarse una afirmación como herejía si no son la curiosidad y el método los parámetros finales de legitimidad, sino otro fin más allá de ellos, como sucede con la doctrina agustiniana sobre el conocimiento: este sólo es admisible si conduce a la salvación, caso contrario el conocimiento deseado por sí sería una vanidad condenable (Marquard, 1993, p. 236). Para Marquard, entonces, las luchas llenas de entusiasmo (etimológicamente "endiosamiento") en una época anterior a la imagen científica del mundo carecen ya de sustrato. Pero este proceso tiene un cos-

to. Marquard afirma que el entusiasmo y la experiencia existencial del conocimiento teleológico cede lugar al "déficit de sensación existencial" (Marquard, 1993, p. 236). Esta pérdida de la ganancia vital del progreso va de la mano con la caída de la comprensibilidad de las condiciones reales de la existencia y el aumento de la dependencia de las competencias de los especialistas.

El compromiso con la "verdad" científica implica esencialmente el rechazo de la interdicción del error. El mismo es parte de la objetivación del mundo, pues no hay una salvación en juego. Se desdramatiza al conocimiento. Un punto sobre el que volveremos es la afirmación de Marquard que el sometimiento contemporáneo del conocimiento a tribunales de ética es un modo de restaurar las condenas por herejía. Naturalmente que dichos tribunales no pueden apelar a valoraciones ajenas a la *ratio* misma, pero la *ratio* como donadora única de sentido se revela impotente ante las exigencias de sentido.

Marquard no ve que las heretizaciones no provienen sólo de la religión o de la ética. El propio conocimiento científico genera espacios de poder adversos incluso a otras afirmaciones científicas. Pero además que se producen reemplazos del sentido existencial: las nociones de avance, progreso, desarrollo, consumo son modestos aunque influyentes reemplazos de la vieja teleología. Más aún, el criterio de relevancia permite replantear la cuestión de la finalidad de las investigaciones (Lübbe, 1986, pp. 22ss). Esto es, la aparente independencia de todo criterio rector allende el conocimiento del cómo de los procesos del mundo se descubre impo-

tente ante un impulso constatable de reubicar siempre al conocimiento científico bajo la égida de algún tipo de interés.

6. La mediación "unificadora" de los intereses

El conocimiento pareció desde sus albores ligado sólo de modo accidental a actividades prácticas. El *bios theoretikos* aristotélico, el primado medieval de la vida contemplativa, y finalmente la afirmación de Husserl que identifica en la pérdida de la concepción griega del pensamiento como pensamiento teórico de la totalidad y por ende ve como tarea de la filosofía garantizar un método trascendental que garantice unidad a las ciencias, son todos ellos ejemplos de una tradición que se mantiene en el tiempo. No es que el desapego sea absoluto. Por el contrario, el apego en el mundo griego estaba garantizado por un *logos* integrador de teoría y praxis, en el medioevo por la direccionalidad de todo conocimiento al saber, e incluso en el Husserl tardío por la afirmación de que la crisis en las ciencias y la humanidad se da precisamente porque las afirmaciones científicas escapan del control de una filosofía trascendental y precisamente no se relacionan con el "mundo de la vida" (Husserl, 2008, pp. 163ss). Un argumento posible para mantener la necesidad de esta comprensión del quehacer científico particularmente en el marco universitario es el temor de que las ideologías puedan orientar los resultados de las investigaciones, sometidas así a una heteronomía. Ya Weber advierte este riesgo y genera el primer análisis sobre la posibilidad de una cien-

cia "libre de valoraciones" o "libre de juicios de valor" (1985, pp. 489ss). No obstante es preciso afirmar en un primer momento que al menos la valoración según modos de intereses en juego está ya presente al interior de los diversos campos del saber. La razón moderna que se presentaba como jueza de pronto se convierte en rea necesitada de justificar su propio obrar.

Husserl reconoce que desde Galileo se opera una novedad, que reúne en sí los elementos centrales de los análisis de Kant y Heidegger arriba descriptos: si de lo que se trata es que el sujeto objetive los fenómenos, toda cualidad sensible habrá de tener un índice matemático que la represente. La imagen del mundo podrá entonces reconstruirse repetidamente *ex datis*, reflejando todo acontecimiento. Husserl afirma que esa reducción objetivista hace caer la teleología propia de la filosofía europea y la labor del filósofo como representante y funcionario de esa humanidad. Habermas (1994, pp. 159ss) acuerda parcialmente con el planteo de Husserl, pero no con su propuesta metodológica: rehacer la teoría y la filosofía trascendental. Habermas también ve que de la filosofía europea nace cierto normativismo para el intelectual, pero no por una posición teórica determinada sino por un modo particular de interés.

Si el planteo teórico husserliano pretendía separar al método y al conocimiento que éste daría a luz de todo interés, valor y juicio de valor, Habermas reconoce que el desapego de valoraciones no es verificable. Por el contrario, contra la idea de *theoria* desapegada -que fue capaz de conformar por siglos un *ethos*- Habermas postula que las diversas cien-

cias están movidas por diversos intereses. Las *ciencias empírico analíticas* son herederas directas de la "teoría" tradicional, que pretende sin dogmatismos ni preconcepciones describir el mundo. Sus construcciones lógicas y su elaboración de condiciones de contrastación de hipótesis demuestran un interés por la seguridad en la información y la ampliación del éxito, los cuales deben ser técnicamente disponibles. Por su parte, las ciencias *histórico-hermenéuticas* se hallan ante la dificultad de no ubicarse fácilmente en la tradicional observación objetivante, pues se ocupan de lo perecedero e históricamente surgido. De todos modos mantienen a menudo la suposición de un cientificismo dependiente del método, capaz de describir y liberarse de intereses. No obstante, su trabajo de establecer las reglas del sentido de los enunciados y sus interpretaciones indica un interés por conservar y ampliar la capacidad comunicativa intersubjetiva, en una comprensión que pueda orientar la praxis individual y el consenso colectivo. Finalmente, las *ciencias de la acción* -herederas del sentido de praxis en las ciencias aristotélicas- tienen por meta la producción del saber nomológico orientador de la sociedad. En tanto *ciencias sociales críticas*, su trabajo es captar las legalidades en su relaciones de dependencia ideológicamente fijadas. O sea, mediante la auto-reflexión y el análisis crítico de los saberes constituidos se muestra un interés emancipatorio. En este trabajo autorreflexivo y crítico conocimiento e interés se muestran en su relación íntima.

En Habermas se muestra que el análisis del interés puede verse como elemento unificador de los conocimientos, y el interés emancipatorio como la

posibilidad de operar transversalmente en todos los campos. No obstante, al aplicar las herramientas de Habermas a sus propias condiciones de producción y legitimación discursiva, es posible identificar aún algo del optimismo eurocéntrico. Más aún, la capacidad de la razón emancipada y emancipante como donadora de sentido sólo parece alcanzar un aspecto de la existencia humana y sus exigencias de sentido. Se muestra un trasfondo formalista, donde el conocimiento y sus efectos prácticos -por ejemplo en la configuración de un *ethos* social y personal- parecen reducidos a la capacidad de normativizar eficientemente.

7. Situación y criba: el *ethos* de la ética

Repasemos: desde la modernidad el conocimiento científico es entendido como aquel constituido por un sujeto objetivante, dependiente de un conglomerado técnico, elaborado mediante un método que fija legalmente fenómenos mediante hipótesis eventualmente convertibles en leyes, que convierte al mundo en una estructura de emplazamiento cada vez más fragmentaria, y finalmente dado en el marco de la institución como emprendimiento -la Universidad encargada de velar por ese proceso- que valida discursivamente los resultados. Y si estos saberes fragmentarios pueden volverse a reunir bajo la noción de intereses en juego, entonces puede operarse una nueva estrategia: admitir dentro de este juego algún otro tipo de interés *referencial*. Por ejemplo, habida cuenta de la finitud y menesterosidad comunes al investigador y al

resto de la sociedad, la producción de saberes puede encararse con un sentido de responsabilidad por esa misma finitud constitutiva. Significa configurar un *ethos* de la ética, que reconoce la situación de finitud de quienes investigan y de los destinatarios de sus investigaciones, sus situaciones de opresión tácticas o explícitas. Un *ethos* capaz también de cribar en la investigación los elementos conducentes a dar cuenta de la misma y responder a sus demandas.

Si se deconstruye la idea de libertad valorativa y objetivismo del saber (*Wertfreiheit* y *Werturteilsfreiheit*), se puede en cambio pensar en una libertad condicionada de elección de los juicios de valor (*Werturteilswahlfreiheit*). Se agrega al ideal regulativo del proyecto habermasiano de una comunidad de comunicación libre de dominio la necesidad de partir de condiciones "materiales" *-sensu stricto*, pero también culturales, estéticas, etc.¹⁴ Dichas condiciones revelan como *condicionantes* una unidad ya dada por la referencia-a-otro incluso en el seno de la labor universitaria. Ya a nivel metodológico, la fragmentación descripta no puede evitar hoy la inter-dependencia de las áreas, dando así una limitación o referencialidad

epistemológica de la independencia de las ciencias. En segundo lugar, la secularización aludida puede ser resignificada en el sentido del "ateísmo" expresado por E. Levinas (1995, p. 76): la responsabilidad del ser humano respecto de sí de cara al otro, en nuestro caso la limitación ética de la independencia de las ciencias. Finalmente se pueden ver los límites del proyecto sujeto-céntrico o antro-po-céntrico moderno en la limitación ecosistémica del sujeto en su *oikos*. Este -la "casa" de la que hablan eco-nomía y eco-logía- tiene límites que el capitalismo moderno no pudo reconocer, mucho más allá de aquellos revelados por las críticas sociales desde el siglo XIX. Estos límites se han revelado extraordinariamente actuales.¹⁵

Todos estos elementos apuntan a que la tarea crítico-deconstructiva-reconstructiva que se da al interior de las universidades conlleva un escepticismo constante respecto de sí y de sus resultados. No es un escepticismo absoluto sino el reconocimiento de la limitación de los propios resultados, de sus condicionantes, y de un llamado ético de una alteridad que les excede constantemente. En este sentido la tarea de

¹⁴ Un trabajo imprescindible para repensar la crítica a partir de la estética es Asselborn, Cruz & Pacheco (2009).

¹⁵ Si la filosofía es, según el decir de Hegel, su propio tiempo en palabras, vale mencionar el evento que se despliega ante nuestros ojos con la catástrofe del reactor nuclear de Fukushima, donde el conocimiento científico no sólo ha mostrado sus límites. También lo ha hecho el proyecto mundial de recambio económico del capitalismo impulsado energéticamente por fósiles contaminantes, que pretendía renovar la empresa lucrativa a partir de la "energía limpia" nuclear. De este modo, con un evento trágico se revela la connivencia entre ciencia y poder económico: la "moralidad" (a menudo planteada bajo la noción de sustentabilidad) del interés económico bajo el supuesto de conveniencia económica y control de la nocividad, y su legitimación como viable e inocua para la vida, argumentada por importantes sectores científicos.

la Universidad se análoga a la de la filosofía: no sólo se pregunta por algo sino por sí misma. La pregunta y su ubicación no puede perder de vista el punto de apoyo de su perspectiva. Si es *un* punto de apoyo, puede haber otros. Ante la pregunta de si puede haber una medida en el mundo (Marx, 1983), una respuesta posible es la fragilidad y la frágil unidad de un horizonte común. Se trata, al decir de Franz Rosenzweig, de tomar en serio al otro, o lo que es lo mismo, de tomar en serio al tiempo. Naturalmente en esta dependencia de lo otro surgen preguntas apasionantes. Por ejemplo, si hay una estética en juego que ha sido impuesta y marca nuestros intereses y valoraciones, ¿cómo y con qué argumentos ha de viabilizarse otra? Y volviendo a la analogía entre arte y conocimiento científico con que iniciábamos estas páginas, ¿hay límites para la producción estética y del conocimiento científico? ¿Cómo puede eso-otro configurar un *ethos* que reconozca y respete su alteridad? ¿Cuáles son los límites del respeto?

Para concluir conviene volver a plantear que la responsabilidad y el cuidado por nuestra común finitud, no meramente muerte-propia ni sólo muerte-del-otro sino finitud común, puede plantear el punto de partida y orientación de la pregunta. Y en esto sí parece revelarse un viejo gesto filosófico: la necesidad de volver una y otra vez a preguntar las mismas preguntas, a sabiendas de antemano que el fracaso nos espera -si es que el éxito ha de ser "resolver" o "probar" con una respuesta acabada. Pero volver a plantear la pregunta significa la

insatisfacción ante lo que hay, el deseo de una plenitud no lograda. En la tradición monoteísta dicha plenitud fue llamada "salvación". Si la salvación ya no es aquello que busca la ciencia o la rige, es, entre otras cosas, porque salvación fue reducida a menudo a uno de sus sentidos, el de *vindicatio* (habitualmente pensada *post mortem*). Pero el sentido de *salus* -lo salvo y lo sano- aún se deja oír en la palabra. Salvar no es evitar un infierno eterno. Salvar tampoco es meramente evitar caer en un peligro inminente. Salvar es conducir a algo a sus posibilidades más plenas (Heidegger, 2001, p. 26).

Conducir, e-ducar, son términos que indican una teleología. Es ciertamente una teleología endeble, sometida y sometible a diversos avatares. Cada uno de esos ejercicios de constitución conllevaron hacer un *ethosistema* coherente con un modo de *ecosistema*. La concepción de la tierra como espacio amorfo, pasivo e infinito, sometible a los sujetos humanos, fue una elaboración de un *ethos* que generó un modo de *ecosistema*, cuyos resultados sociales y ecológicos están a la vista. Reconocer y criticar esos modos de elaboración permite también proponer otros posibles. Una de esas posibilidades es la que revela la palabra poética:

*"un día los frutos de
la tierra y del cielo, más finos,
llegarán a todos, a todos, a todos".*

Original recibido: 21-03-2011

Original aceptado: 01-09-2011

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2004). *Metafísica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Asselborn, C., Cruz, G. & Pacheco, O. (2009). *Liberación, estética y política: aproximaciones filosóficas desde el Sur*. Córdoba: EDUCC.
- Blumenberg, H. (1985). *The Legitimacy of the Modern Age*. Boston: MIT Press.
- Conde, I. (1989). Más sobre imperfecto: TO TI EN EINAI. *Revista española de lingüística*, 19, pp. 85-110.
- Derrida, J. (2001). *Die unbedingte Universität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Descartes, R. (1989). *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires: Octubre.
- Fonti, D. (2009). *Levinas und Rosenzweig. Das Denken, der Andere und die Zeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Habermas, J. (1994). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (1993). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2005). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Herrmann, F.-W. v. (1999). *Die zarte aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWPh) (1971-2007). Darmstadt.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Kant, I. (1970). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.
- Lakatos, I. (1970). *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge: Cambridge UP.
- Levinas, E. (1995). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Lexikon des Mittelalters* (Lex-MA) (1997). LexMa-Verlag, München.
- Lübbe, H. (1986). *Religion nach der Aufklärung*. Graz/Wien/Köln: Styria.
- Luhmann, N. (2009). *Sociología de la religión*. México DF: Herder.
- MacIntyre, A. (2006). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.

Marquard, O. (1993). The Only Antidote to Knowledge is Knowing More - Experiences with the Ethics of Science. *Universitas. An Interdisciplinary Journal for the Sciences and Humanities*, 4, 235-239.

Marx, W. (1983). *Gibt es auf Erden ein Ma?? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*. Hamburg: Meiner.

Rousseau, J.-J. (1779). *Quatre lettres à M. le Président de Malesherbes*. Recuperado el 10 de marzo de 2011, de http://memo.fr/article.asp?ID=JJR_OEU_023

Rousseau, J.-J. (1995). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes - Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Garnier-Flammarion.

Rüegg, W. (2003). *A history of the University in Europa*, Vol. I. Cambridge: Universities in the Middle Ages, Cambridge UP.

Weber, M. (1985). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Mohr: Tübingen.

Zarncke, F. (1857). *Die deutschen Universitäten im Mittelalter*. Leipzig: Weizel.