

LA MISIÓN POLÍTICA DE LA UNIVERSIDAD

Carlos Javier Regazzoni

COLECCIÓN PERIFERIAS



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

Regazzoni, Carlos J.

La misión política de la Universidad / Carlos J. Regazzoni. - 2a ed. - Beccar : Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2023.

Libro digital, PDF - (Periferias)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-90146-6-2

1. Universidades. 2. Educación Universitaria. 3. Estado. I. Título.

CDD 378.001

Colección Periferias

Diseño editorial: Soledad Lohlé

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Av. del Libertador 17175 Beccar (B1643CRD), Buenos Aires, Argentina

ISBN 978-631-90146-6-2



Índice

La Misión Política de la Universidad	4
I	10
II	11
III	12
IV	14
V	15
PRIMERA PARTE: Educación y Poder en la Argentina: El gran divorcio	17
I	21
II	22
III	24
IV	26
SEGUNDA PARTE: Identidad, Universidad y Dirigencia	27
I	29
II	32
III	35
TERCERA PARTE: Metodología y espíritu en el diálogo universitario <i>¿Qué es lo académico?</i>	38
I	40
II	41
III	44
IV	46
V	48
VI	50
VII	53
VIII	55
CUARTA PARTE: Cultura, natura y ciencia	57
I	61
II	67
III	70
IV	73
V	76
QUINTA PARTE: Las artes liberales en la realización personal	81
I	82
II	84
III	85
IV	88
V	90

VI	94
VII.....	99
SEXTA PARTE: <i>El portento de la ciencia y su aspecto poético</i>	104
I	106
II.....	108
III.....	110
IV	112
V.....	115
VI.....	117
VII.....	118
VIII.....	119
SÉPTIMA PARTE: <i>Drenado de pantanos</i>	121
I	123
II.....	125
III.....	128
IV	130
OCTAVA PARTE: <i>Cuando el país y la ciencia toman direcciones divergentes</i>	131
I	134
II.....	138
III.....	141
IV	143
V.....	145
VI.....	146
VII.....	148
NOVENA PARTE: <i>Itinerario histórico de la universidad.</i> <i>Del mercado al claustro</i>	150
I	151
II.....	154
III.....	157
IV	159
V.....	161
VI.....	163
DÉCIMA PARTE: <i>Universidad, Estado y Nación</i>	165
I	166
II.....	170
III.....	175
IV	178
V.....	183
VI.....	186

UNDÉCIMA PARTE: <i>La reforma pendiente: una Universidad para la verdad de América</i>	190
I	191
II	192
III	193
IV	196
V	197
VI	199
VII	201

La Misión Política de la Universidad

Carlos Javier Regazzoni

Los Estados Nacionales deben construirse constantemente o de lo contrario pueden desdibujarse hasta desaparecer. En “La República” considera Platón esta posibilidad, y la contribución que la filosofía puede hacer para evitar la calamidad. En esta misma línea, nos proponemos un ejercicio de reflexión constructiva para nuestro país a partir de una de sus dimensiones educativas. Porque el camino de “Nación” a “Estado Nación” requiere un esfuerzo constante de afirmación y es en este marco que nos proponemos pensar.¹ Nuestra patria no es un hecho metafísicamente “necesario”; su ser depende en gran medida de nuestra permanente afirmación y la reflexión forma parte de este asentimiento “sustanciante”.

Nuestro propósito solo en apariencia es desmedido. Porque para quienes viven en la indignancia, sometidos a la enfermedad, la delincuencia, o las arbitrariedades del clientelismo político, para ellos el Estado se desperfila, se disuelve, se aleja muchas veces para siempre. Ellos viven de facto en una forma de organización bastante más precaria y peligrosa para la existencia humana misma. Este proceso de erosión del Estado ocurre justo delante de nuestras narices, inadvertido a causa de lo poco que sobre él reflexionamos. La falta de reflexión nos ocurre en el suceso inesperado (irreflexivo), pero también en lo demasiado habitual como respirar o comer, que tampoco necesitamos pensarlo. De igual modo, el proceso de desintegración que nos acontece bien puede convertirse en algo vegetativo y por lo mismo poco impresionante y solapado, y por lo mismo no reflexionado. La desaparición paulatina de nuestra comunidad política deja de sorprender no debido a la falta de un cataclismo que la anuncie, sino a causa del poco tiempo que dedicamos a pensarla. Los cataclismos ocurren, pero ya no movilizan nuestro asombro. El crepúsculo se vuelve un proceso inconsciente y nos vamos transformando en seres decadentes por irreflexión. Esta es la trampa que la propia historia tiende. “Es un error pensar que en la historia hay terremotos. No hay ‘historiomotos’ dice Ortega; “...la historia es lenta, tardígrada”.² Igual se presenta el curso de nuestra decadencia: manso e irreflexivo; y a causa de lo irreflexivo, podría terminar siendo inadvertidamente inevitable.

Los fundamentos filosóficos y morales del Estado-Nación moderno son extremadamente complejos; nuestro modo de organización política no ha surgido espontáneamente como resultado de fuerzas primitivas misteriosas que fluyen en nuestro interior. Por el contrario, el Estado moderno fue una creación del hombre, un artefacto de la razón que intentaba dar solución a serios obstáculos con que las fuerzas profundas de la naturaleza humana obstaculizaban la convivencia pacífica. El Estado-Nación fue la propuesta de la razón humana para pacificar la convivencia. El Estado, con toda su complejidad, vino en cierto sentido a conducir las emanaciones naturales que el trasfondo humano tiene y que, dejadas a su antojo, son capaces de transformar la vida común en un infierno donde reina el más fuerte y las diferencias se transmiten por generaciones hasta convertirse en estigmas de nacimiento. En esto coincidimos con Hobbes. El experimento fue exitoso y se logró un sistema político con grados de paz y justicia interior históricamente inusitados. Pero el invento no funciona de modo automático, sino que exige dedicación. Y como el Estado-Nación es una construcción de la razón, su afirmación ocurre mediante la reflexión. La época es difícil; el artefacto amenaza con

¹ “La transition vers l’âge du nationalisme». En: ERNEST GELLNER. *Nations et Nationalisme*, Paris 1999, Payot & Rivages, ch: 4, p. 69.

² “Meditación de la criolla”. En: José ORTEGA Y GASSET. *Meditación del Pueblo joven*. Buenos Aires 1958, Revista de Occidente, Emecé Editores, p. 145.

desmoronarse en varias partes del globo y en este sentido la Argentina, con su profunda crisis institucional y social enfrenta un momento histórico decisivo. Como dice Sócrates, "...todo lo grande corre serio peligro de desaparecer...";³ y evitar esta tragedia requiere un enorme esfuerzo; porque "...todo lo bueno es difícil" concluirá el maestro.

El primero de estos esfuerzos es, decíamos, el trabajo intelectual, el intento de poner algo de claridad en medio de un ambiente cada vez más oscuro e irracional. Una de nuestras premisas es que este ambiente se ha vuelto sombrío precisamente a causa del agotamiento de un paradigma que tiene lugar en el mismo recinto de las ideas, en la institución destinada a integrar el esfuerzo intelectual con los destinos de la comunidad política; me refiero a la Universidad. Si la universidad pierde eficacia en la tarea común de afirmar el Estado, entonces con ella se esfumará la posibilidad misma del estado de derecho y todos los bienes que el artefacto conlleva. Nos proponemos empero, en este ejercicio, reflexionar sobre la misión política de la Universidad y cómo ella podría contribuir a la constitución y sostenimiento de nuestra nación en las horas que se insinúan. Queremos pensar, para dar vida al centro vital de una comunidad de paz.

Como punto de partida recuperamos un texto leído al comienzo de nuestra carrera de estudiante. Ese texto nos decía que la misma esencia de los estudios universitarios era el diálogo. Esta idea en apariencia trivial gobernó gran parte de nuestra vida universitaria posterior; creció en fuerza y resultó ser el motor de muchas convicciones actuales sobre la esencia misma de la vida académica. El autor de aquel texto aportaba como prueba de su tesis un hecho histórico: la estructura pedagógica de las clases impartidas en los comienzos de la universidad durante la Edad Media y heredadas de los ejemplos fundacionales de la antigua Grecia; nos referimos a las famosas "*Quaestio disputata*", "cuestiones disputadas", "disputas", o simplemente "discusiones". Para nuestro autor, la fundación de lo académico era el diálogo bajo la especial forma de "cuestión académica".

La palabra "cuestión" proviene del latín "*quaestio*" y significa literalmente "demandar algo mediante la tortura";⁴ de aquí provienen términos como inquirir e inquisición. El vocablo "*disputa*", por su parte, significa "confrontación de argumentos". En esos primeros ejemplos de vida universitaria asociaban el hecho de interrogar y cuestionar un tema, con la torturar de la realidad para obtener de ella una respuesta. De hecho, una pregunta reiterada e insistente se dice que es torturante. Las *Quaestio disputata* implementadas en las primeras universidades europeas eran una forma minuciosa, tediosa, torturante, de obtener respuestas sobre un asunto cualquiera. Y se arribaba a dicha solución mediante la confrontación de argumentos a través de la disputa. Este tipo de conferencias reunía los requisitos básicos del debate perfecto pues había en ellas un coordinador, se invitaba a un experto, y durante el encuentro se recababan y contestaban todas las intervenciones de los presentes, antes de arribar a una conclusión. La *disputatio* comenzaba con una pregunta general sobre el tema elegido previamente por los mismos alumnos; el experto (profesor invitado) iba precisando el interrogante hasta dejar en claro qué se quería saber, y luego exponía las posiciones sostenidas por otros autores al respecto. A continuación, el profesor contestaba una a una las opiniones surgidas de dicha revisión bibliográfica. El experto entonces pasaba a dar su propia respuesta, fundada en la deducción lógica y con el respaldo de algunos argumentos de autoridad. Tocaba luego a los alumnos refutar al invitado y luego a éste responder ordenadamente a los planteos del auditorio. Finalmente se recapitulaba y concluía. Estas discusiones, monumentos a la capacidad

³ PLATON, *República*, 497d.

⁴ "Le quaestor et la prex". En: ÉMILE BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris 1969, Éditions de Minuit, Vol. 2, cap. 7, p. 153-161.

argumentativa del ser humano, duraban días enteros, se preparaban a lo largo de meses, eran organizadas por los mismos alumnos (recordemos que el rector de la primer universidad de París era un estudiante sobresaliente elegido por sus compañeros), atraían universitarios de toda Europa, y alcanzaban tales grados de apasionamiento que en ocasiones hicieron intervenir al ejército de Francia para calmar los ánimos (este es, como se ve, un tema repetido...).

Pero avanzar desde la pregunta no era un invento medieval. Comenzar la discusión con una pregunta constituía un elemento griego clave que comenzaba a infiltrarse en la nueva Europa ciudadana del medioevo: "...los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades..." había escrito Aristóteles en un libro que Occidente conoció por los árabes en tiempos cuando surgía la Universidad.⁵ Y fue con una metáfora marinera que Aristóteles graficó su idea: "...es imposible soltar..." amarras y velas para hacerse a la mar, "...si se desconoce la atadura...", el nudo que une los cabos. Este método de la *disputatio* es como el alma del espíritu científico posterior y ha venido a informar nuestra cultura hasta niveles insospechados. Esta metodología de discusión repetía las formas y modales del antiguo método judicial; porque "...es evidente que está en mejores condiciones para juzgar el que ha oído, como si fuesen partes litigantes, todos los argumentos opuestos..." dirá el griego en el mismo sitio.

La *quaestio disputata* surgida en los claustros académicos representa algo así como el diálogo paradigmático de toda una cultura urbana que nacía al mismo tiempo que las universidades. Prueba de ello es el hecho que, paralelamente a las aulas, se irá instalando en las ciudades europeas una forma de gobierno municipal que emplazará a su vez, en el corazón de su funcionamiento, una sala especialmente diseñada para "discutir" los asuntos públicos y que luego derivará en nuestros "parlamentos". A partir de ese momento ya no será la guerra o el temor religioso la única forma de hacer política; en lo sucesivo también se argumentaría.

Resulta muy ilustrativo observar que en los regímenes totalitarios las universidades clausuran sus debates para convertirse en "cerebros del aparato de dominación estatal". Algo similar ocurre cuando los intereses pecuniarios exceden al amor por la verdad. Esto también ofusca el diálogo académico⁶. La ciudadanía de hoy se beneficiaría enormemente si el sistema político favoreciese la actividad académica y, a la vez, adoptase en sus empobrecidos debates algunas reglas de la *disputatio* universitaria de que venimos hablando. Esta sería una buena forma de aprender a dialogar; y he aquí nuestro punto de partida. El sistema político, en las democracias, aprende en las universidades. La Democracia adquiere su forma en el debate universitario. Ambas realidades se reclaman una a otra desde la profundidad de sus orígenes.

Surge entonces la pregunta de si no podrá ser que la decadencia del diálogo académico lleve inexorablemente a la pérdida del diálogo en la sociedad. ¿Será posible la democracia en una comunidad sin auténtica y genuina universidad? ¿Será posible una sociedad fundada en el diálogo cuando falta su arquetipo? Volviendo a la lectura inspiradora de nuestros primeros meses de estudiante, Pieper decía textualmente: "...quien se pregunte cómo ha podido degenerar de manera tan desesperanzadora el debate público, bien podría concluir que sólo está faltando el paradigma, el modelo, el ejemplo regulador de la *disputatio*, precisamente en el sitio donde la misma debería estar como en casa: la universidad".⁷ En definitiva, y en esto la Argentina será el motivo de nuestra indagación, se trata de saber si es posible una sociedad que dialogue sobre la verdad en las bancas, cuando en los hechos no se reserva un sitio específico para la búsqueda de la verdad en las aulas.

⁵ ARISTOTELES, *Metafísica*, III, 995^b4.

⁶ DEREK BOK. *Universities in the Marketplace: The Commercialization of Higher Education*. New Jersey 2003, Princeton University Press

⁷ JOSEF PIEPER, *Guide to Thomas Aquinas*. San Francisco 1991, Ignatius Press, VII, p. 88.

Mucho se ha reflexionado acerca de las repercusiones políticas del fenómeno histórico llamado *universidad* que, en definitiva, vino a crear una fuente de autoridad nueva interpuesta entre las armas y la religión. Además, su origen en los mercados, en los talleres artesanos, y en los sindicatos antiguos, es una de las facetas más llamativas y reveladoras de su historia. Este tema nos ha atraído poderosamente desde aquellas lecturas iniciales y ahora, luego de más treinta años, creemos que ha llegado el momento de exponer al debate público algunas reflexiones. La situación actual de la Argentina en particular y América Latina en general vuelven urgente ir al debate de la universidad, pues siguiendo las palabras de nuestro autor y guía, sólo creando diálogo académico es que tendrán alguna posibilidad las instituciones democráticas y el diálogo político. Por otra parte, toca a las universidades de la región "...pensar en los desafíos del futuro y no en los del pasado,..." y mantener el tono necesario y conducir a la América Latina a conquistar su autonomía, por la vía de la integración".⁸ Este es otro desafío para otro libro. Pero aquí ensayaremos los primeros compases de esa otra reflexión, sobre la universidad como semillero de los líderes de la América de todos. Dejo el tema planteado(j)

⁸ HELIO JAGUARIBE. *La América Latina ante el Siglo XXI*. El Trimestre Económico, Abril-Junio de 1974, Vol. 41, No. 162(2), pp. 417-438

I

No podemos rehusar a la organización política porque ella es la única forma que tiene el ser humano de sobreponerse a sus propias limitaciones individuales y a los obstáculos que le interpone la naturaleza circundante. Renunciar a la política es renunciar a una vida verdaderamente humana, a la única vida posible. Sin política no hay educación, escuelas, seguridad, hospitales, o caminos. Es la política la única manera de tener jubilaciones, asistencia social, leyes de tránsito y teléfonos. Es más, sin algo de política es imposible una sociedad que sepa leer o calcular. La política consiste sustancialmente en cuidarse, preocuparse, y ocuparse, por la suerte del conjunto humano en el cual nacemos, crecemos, y existimos. Y como dice Marco Aurelio en una de sus meditaciones, ocuparse del ser humano “...es parte de **ser humano**”.⁹ Si se renuncia a la política, entonces el clima, las fieras, los bichos, tanto así como las limitaciones y maldad del hombre, acabarán por volver la vida humana un auténtico infierno. En su acepción más elemental dicese “político” de todo acuerdo de seres libres orientado a la cooperación en función de un objetivo. La cooperación es la misma causa de todos nuestros bienes comunes, y la causa de la cooperación es la convocatoria política. La política convoca a individuos libres a conformar un todo ordenado de cuya acción resulta un bien para el conjunto.

Ahora bien, la realidad es distinta de la teoría. Nuestro estado de situación, con pobreza, injusticia, y desunión, se contrapone con una cantidad extraordinaria de recursos naturales y humanos que indudablemente abren otra posibilidad. Existe una sociedad alternativa para los seres humanos, que sería más feliz. Pero sólo a condición de que los hombres se organicen políticamente. Y si otra sociedad es posible, entonces es irrenunciable preguntarse “cómo”. Cómo se hace algo mejor. Así surgió la pregunta de este ensayo. ¿Cómo contribuye la universidad al cambio político? Y dado que al hablar de cambio político se habla de conducción, de liderazgo, de dirigencia, entonces cabría preguntarse más bien, ¿Qué papel *podría* jugar la universidad en la formación de la conducción política?

La Argentina, de hecho, posee un sistema universitario. Paralelamente el país, en lo político, naufraga por todos lados. En consecuencia, si entendemos que la universidad efectivamente posee un rol en el proceso político y la formación de su dirigencia, entonces en nuestro caso la casa de estudios desempeñó ineficazmente su cometido ya sea por acción o por omisión. El texto que vengo de comentar al inicio nos puso en un camino que tras recorrerlo nos convenció de una tesis que avanzamos: *la democracia argentina no tiene futuro sin una reforma profunda de su universidad*. Y como corolario, no será posible plantear los rasgos centrales de nuestra universidad sin esbozar al mismo tiempo las facciones más profundas de la democracia argentina. En definitiva, postergar a la universidad es postergar la democracia; y, como contrapartida, una universidad postergada es el resultado de una política enferma...

⁹ MARCUS AURELIUS, *Meditations*, III, 4. En: Hays G (trad.). New York 2002, The modern library.

II

La Argentina sufre una crisis de su sistema universitario. La fuga de cerebros¹⁰, la parvedad de su producción científica¹¹, la escasa cantidad de graduados en carreras clave para el desarrollo¹², o ciertos vicios feroces en el funcionamiento interno de las casas de estudios, son algunos de los síntomas más relevantes. A su vez, solo uno de cada veinte adultos posee un título universitario y la apreciación de este en el mercado laboral es inferior a la de las naciones más desarrolladas. Falencias similares son denunciadas por la espeluznante tasa de fracaso de los estudiantes. La comparación podría hacerse con países más pobres, y en ese caso, deberíamos considerarnos bendecidos por tener lo que tenemos; pero no vamos a perder el tiempo con evasivas ¿Cuál de las dos caras de Jano queremos ver? ¿La que se ríe del estado del mundo, o la que llora por él? Algunas tendencias más localistas dirán que nosotros de una vez por todas queremos ser “nosotros mismos” y por lo tanto huelgan las comparaciones. Esta postura adolescente desconoce las corrientes universales en las cuales se inscriben nuestras posibilidades como cultura. La universidad y el sistema científico son un paradigma que va más allá de nuestros caprichos personales. En el tiempo que nos toca, plantear nuestro futuro en términos de educación superior y sistema científico equivale a discutir nuestra posición relativa respecto de la corriente científica de la humanidad. Y esta diatriba se traduce en vidas humanas, enfermedad, alimentos, posibilidades de realización personal, y otros capítulos de la histórica lucha del hombre contra el dolor y la injusticia.

Paralelamente, creo que nadie duda de que hay una crisis de la dirigencia política y social. El clientelismo político, un empresariado poco innovador, el casi nulo aporte a la investigación y desarrollo, son algunos síntomas cardinales de esta otra crisis que culmina con un debate empobrecido y falto de ideas. La escasa relevancia de los centros académicos, la tesitura de los dueños del poder respecto de los fundamentos intelectuales y empíricos de sus posiciones ideológicas, en definitiva, la mediocridad aplastante que rodea al poder en nuestro país, son manifestaciones de esta crisis de que hablamos. Surge entonces la pregunta: ¿dónde va a aprender el dirigente a dialogar? ¿Cómo va a adquirir la sociedad, rigor científico, fundamentos empíricos, y consenso, en sus decisiones? Sin dudas, el fracaso de la universidad explica en gran parte la metodología utilizada actualmente por buena parte de la dirigencia política. Indudablemente el camino es bidireccional y no todas las culpas deben adjudicarse a la universidad; muchas veces la política persiguió estudiantes y profesores, usa ciertas casas de estudio como centros de militancia, y no acaba de comprender la relevancia del trabajo académico. Pero aquí no se trata de buscar culpables, sino de entender los mecanismos y proponer soluciones.

¹⁰PATRICK GILLESPIE. *Hidden Brain Drain Threatens Argentina's Recovery*. Businessweek, February 16, 2022. <https://www.bloomberg.com/news/articles/2022-02-16/skilled-tech-workers-freelancing-remotely-threaten-argentina-s-fragile-recovery>

¹¹ University of Buenos Aires (UBA), Nature Index 2022, <https://www.natureindex.com/institution-outputs/argentina/university-of-buenos-aires-uba/5139073d34d6b65e6a0022bd>

¹² World Bank. Graduates in science and engineering.

https://tcdata360.worldbank.org/indicators/h77528693?country=BRA&indicator=40335&countries=ARG,JP,N,USA&viz=line_chart&years=2013,2020

III

Las crisis académica y política están profundamente relacionadas. En 1917 el sociólogo alemán Max Weber decía a los universitarios de Múnich¹³ que, si todo en la sociedad se politiza, entonces lo académico, lo científico, se vuelven empresas imposibles. Aquí sostendremos la tesis según la cual, si algo en la sociedad no se academiza, entonces lo imposible es la política entendida en términos de democracia. Sostendremos que lo científico y lo académico constituyen un elemento vital para la existencia misma de la democracia. Tan vital que se podría decir que existe un vínculo casi esencial entre la ciencia y la democracia y es precisamente en la universidad donde se lleva a cabo la amalgama.

Pero además la sociedad argentina se caracteriza por una especial falta de perspectiva de progreso. Y hablo de progreso en el sentido de “Progreso”; es decir, esa ideología de un destino venturoso al cual se accede mediante el desarrollo científico-tecnológico. Sucede que el ideal de Estado-Nación emergió como la consecuencia política lógica del proyecto científico-tecnológico resumido en la idea de progreso del siglo XVII. Raymond Aron escribía que la idea fundamental tras el movimiento del “Progreso” era que “...el progreso en el conocimiento implica un progreso en el poder sobre la naturaleza y que este progreso en conocimiento y en poder terminará, en un futuro lejano, por realizar una sociedad a la vez poderosa y sabia”.¹⁴ Si no vamos detrás del progreso tampoco tiene sentido nuestro Estado moderno, porque el Estado-Nación fue concebido como una metodología de progreso y como una consecuencia del mismo.¹⁵ La razón de ser de la Argentina al ser fundada, en su base, era la de progresar. Así lo expresa nuestra Constitución Nacional¹⁶. La libertad era parte integral de este proyecto humano cavilado por la filosofía Iluminista y confirmado por la ciencia de la época. El hombre progresaba y la forma moderna de organizarse era el Estado-Nación. Si no hay progreso ¿para qué el Estado? La propia idea de democracia implica desde sus orígenes un tipo de racionalización de la vida colectiva que surge como respuesta contra las ideas de providencia y de fatalidad propias del mundo medieval y la antigüedad pagana a las que viene a reemplazar. Es decir que, en un cierto sentido, la misma ingeniería de la república es una especie de formulación científica al servicio de la organización política del Hombre. Y el sistema de educación superior aporta la mano de obra capaz (si se nos permite el término) de hacer funcionar correctamente (o no) esa maquinaria estatal al servicio del “bienestar”. Y en este sentido el último árbitro de todo el sistema educativo es la educación superior. Sin su horizonte languidece el sentido primordial de todo esfuerzo educativo anterior; porque la educación del ser humano tiene sentido en tanto y en cuanto se inscribe en un movimiento espiritual hacia el infinito horizonte de la realidad. De otro modo sería una gigantesca pérdida de tiempo.

A su vez no podemos dejar de mencionar la relevancia de nuestro sistema universitario para

¹³ MAX WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, Stuttgart 2005, Reclam.

¹⁴ RAYMOND ARON, *Introduction à la philosophie politique*. Paris 1997, Édition de Fallois, p. 224-225.

¹⁵ “La société industrielle”. En: Ernest Gellner. *Nations et nationalisme*. Paris 1999, Payot & Rivages, ch. 3, p. 41 y ss.

¹⁶ Constitución Nacional Argentina, Art. 75, inciso 18. Corresponde al Congreso “Proveer lo conducente a la prosperidad del país, al adelanto y bienestar de todas las provincias, y al progreso de la ilustración, dictando planes de instrucción general y universitaria, y promoviendo la industria, la inmigración, la construcción de ferrocarriles y canales navegables, la colonización de tierras de propiedad nacional, la introducción y establecimiento de nuevas industrias, la importación de capitales extranjeros y la exploración de los ríos interiores, por leyes protectoras de estos fines y por concesiones temporales de privilegios y recompensas de estímulo”.

el control de nuestro desarrollo económico, lo que agrega una complejidad adicional al problema político. Creemos con Helio Jaguaribe que "...las universidades latinoamericanas y los centros de alta enseñanza y de alta investigación se tornaron relativamente secundarios y dependientes, en la formulación de la ciencia y la tecnología que se utiliza en la América Latina...". En la América Latina, dice el autor, será "...totalmente vana cualquier política de intento nacionalista que se rija solamente por leyes...".¹⁷ Declarar que pensar que un recurso cualquiera, sea petróleo o minería, pasará a ser nacional en virtud de determinada ley, es una diligencia vana si no está acompañada de una competencia tecnológica nacional que permita, además de la ley, operar de una manera eficiente la industria específica. Y sin control del desarrollo económico se sigue un grave problema de orden político. Necesitamos ciencia nacional para ser soberanos.

¹⁷ JAGUARIBE, HELIO. *La América Latina ante el Siglo XXI*. El Trimestre Económico, Abril-Junio de 1974, Vol. 41, No. 162(2), pp. 417-438

IV

Vale la pena reflexionar acerca de este cambio necesario en la universidad porque no sólo ponemos en juego nuestro destino como unidad política, como país, sino que también arriesgamos nuestro futuro como cultura, ya que el Estado-Nación se caracteriza por la convergencia geográfica de ambos movimientos, la organización social-política y una cultura determinada. Ortega y Gasset formuló el tema de manera extraordinaria: la Universidad es la "...resolución misteriosa que toma un pueblo de vivir de la inteligencia".¹⁸ La cultura es el modo de vida de un pueblo como tal, como colectividad organizada y consciente de su identidad. Hay (y hubo) tantos modos de vida colectiva como culturas hubo. En el caso de la Universidad, también es una opción cultural; su falla indica un planteo en cuanto a querer, o no, vivir de la inteligencia. La Argentina es una sociedad con poco respeto por el mérito y su dirigencia es consecuente con ello. Pero sucede que la democracia necesita respeto reverencial por el mérito. De otro modo las autoridades se deberían sortear entre todos los ciudadanos. La propia idea de "elección de autoridades" y de posibilidad de reelección hablan del papel del mérito en la organización republicana.

Ahora bien, si el mérito social no es esencialmente intelectual, entonces terminará siendo guerrero. Si no es quien más sabe (en el sentido amplio y existencial del saber) el más meritorio para gobernar, terminará siéndolo el más fuerte. Desde cierta perspectiva el mérito más igualitario es el que nace del trabajo intelectual; este es capaz de rescatar todo lo otro meritorio que hay en la sociedad, incluyendo lo guerrero. La inteligencia no maravilla solo por sus logros efectivos sino también por sus posibilidades. Si mandan los que aprendieron, entonces todos podemos mandar. Porque como todos podemos aprender, todos podemos mandar; basta que se den las condiciones para aprender. El mérito de la fuerza en cambio se reduce al aquí y ahora. Se podrá objetar que hay otro tipo de meritocracia y es aquella basada en la bondad moral personal. Esta es la meritocracia que Jesús criticó a los potentados de su tiempo: en definitiva ellos, en términos históricos y según se desprende de los escritos bíblicos, habían fundado un "club de buenos" que se reservaba las llaves de acceso a la bondad. Cristo en cambio pedía que se admitiese al círculo a prostitutas, pordioseros, obreros de malos modales, y estafadores. Él dijo claramente que "sólo Dios es bueno" y nadie hay que pueda juzgar el corazón escondido de los hombres.¹⁹ Por lo tanto se hace urgente establecer una meritocracia del esfuerzo y el servicio a la comunidad, una meritocracia de la verdad, si se desea realmente preservar la igualdad en la sociedad. A esta ambiciosa misión fue llamada desde los fondos de la historia la aventura universitaria, y más adelante nos detendremos sobre este punto.

¹⁸ "Lo que la universidad tiene que ser 'además'". En: JOSÉ ORTEGA Y GASSET. *Misión de la universidad*. Madrid 1960, Revista de Occidente. Cap. V, p. 61.

¹⁹ CATALINA DE SIENA. *El Diálogo*, nº 100. Madrid 1991, BAC.

V

Hago desde ahora una moción metodológica. **La respuesta al interrogante del cambio en la universidad y la dirigencia política será buscada con un interés propositivo, como quien busca un modelo para cambiar un estado de cosas que considera inaceptable.** ¿Qué es una universidad? ¿Qué habría que cambiar en el sistema universitario argentino? Todas estas preguntas pueden ser abordadas o bien desde el punto de vista de lo dado, desde la descripción del dato actual, o bien desde lo constructivo o proyectivo, lo ideal, desde la perspectiva de aquello que sería “el mejor escenario” o la meta esperable a nuestro mejor esfuerzo colectivo. Vale decir que me puedo preguntar cómo se forma la dirigencia actual en la Argentina y quedarme en el diagnóstico, o, por el contrario, puedo dedicarme a saber cómo debería formarse la dirigencia de un país mejor y proponerme el hallazgo como un objetivo de cambio. El planteo lo dice todo; casi nos referimos a dos modelos diferentes de comunidad según el camino que tomemos. Si el análisis diagnóstico de la situación actual ocupa el centro de la argumentación, entonces temo que no podamos nunca salir de lo obvio; si el cambio no fuera necesario el país sería el cielo o el infierno: estaría todo salvado o todo perdido. Y creo que más bien nos encontramos en un punto intermedio; consecuentemente, hay algo para mejorar; dicho de otro modo, queda algo por hacer. Y la búsqueda de la verdad que intentamos será entonces la de una propuesta de superación.

Alguno dirá que se corre el riesgo del *diletantismo*. Pero creemos que no; llamativamente la actitud diletante es propia de quien reduce el análisis al dato crudo, a lo dado, sin la dimensión ideal de la realidad. Una realidad reducida a lo que es, y siendo ese “es” el mundo de hoy en día con todo su dolor e injusticia, condena el espíritu a la resignación o a la indignación, ambas actitudes improductivas. La resignación frente a lo dado es ya una forma de muerte. La indignación sin salida, sin plano ideal, es el diletante que refunfuña o se evade en su imaginación y solo allí protesta. Pero la indignación con referencia normativa, por el contrario, es el rebelde de que habla Camus;²⁰ éste, renegando de lo dado afirma la posibilidad de otra realidad. “La rebelión nace del espectáculo de la desilusión frente a una situación dada pero inadmisibles. Su despertar, aunque ciego, reivindica un orden posible en medio del caos...”²¹ Ese orden posible es el objeto de la indagación que propongo. La rebelión es una actitud contra la injusticia y solo es posible en la medida que se reconoce un Estado justo; y este estado justo es la norma de que hablo. Si bien el hombre en rebelión es alguien que dice “no”, “basta”, al mismo tiempo es alguien que afirma. El movimiento de rebelión “...se apoya sobre una borrosa certidumbre...”²² la del derecho del rebelde, que se afianza en la posibilidad de un mundo distinto y mejor. Y la tarea de la reflexión intelectual consiste precisamente en esclarecer lo brumoso como dijera Edgar Morin alguna vez.²³ La rebelión contra un determinado estado de cosas es a la vez adhesión a una parte del hombre que, oprimida, espera a ser reivindicada. En definitiva, equivale a decir que, en el mundo de hoy, ante lo dado, hay otra posibilidad más justa y por la que vale la pena luchar; “...todo movimiento de rebelión implica tácitamente un valor...” y la misión de este ejercicio será descubrirlo.

²⁰ “La révolte historique”. En: ALBERT CAMUS. *L’homme révolté*. Paris 1951, Gallimard, p. 140.

²¹ ALBERT CAMUS. *L’homme révolté*. Introduction. Paris 1951, Gallimard. p. 23.

²² ALBERT CAMUS, *ibídem*, p. 27-29.

²³ “Esclarecer a los que esclarecen”. En: EDGAR MORIN. *Pensar Europa*. La metamorfosis de un continente. Barcelona 2003, Gedisa, IV, 3, p. 156 y ss.

No hay dudas de que la dirigencia política argentina debería ser mejor y para ello hay mucho que cambiar. No creo que nadie afirme la posibilidad de un país mejor sin alegar en simultáneo la necesidad de una conducción distinta. ¿Qué tiene que hacer la Universidad en esto? He ahí el dilema.

PRIMERA PARTE

Educación y Poder en la Argentina: El gran divorcio

La complejidad de nuestra cultura actual es inmensa; sin embargo, es posible encontrar en ella ciertas líneas dominantes que se refieren especialmente a la producción de bienes y conocimientos que definen los grandes procesos administrativos que llevan adelante el mundo moderno. Por ejemplo, saber cocinar locro o saber de ingeniería son ambos bienes culturales, pero el segundo es más central a la vida actual que el primero. En este sentido la ciencia es un componente crítico de los procesos que tienen lugar en el interior de la cultura moderna y en su dinámica de transformación de la vida comunitaria.²⁴ Ese conjunto de conocimientos dominantes puede ser designado como la “alta cultura moderna” y es el eje del proceso educativo propio de dicho sistema. La persona es más fuertemente incluida en la cultura actual si sabe ingeniería. Porque se prepara para entender y eventualmente gobernar, los procesos centrales que tienen lugar en dicho modo de vida comunitario. Pues bien, en la Argentina ocurre un fenómeno curioso; quienes obtienen el poder ya no son capaces institucionalmente de acceder a la educación propia de esa alta cultura, o en caso de haber accedido, no pueden transmitirla al resto de la vida comunitaria desde los resortes del Estado. Mientras que aún existe en la sociedad un reservorio de conocimientos que confiere aptitud para tomar parte en el sistema de producción de bienes que caracteriza a nuestro tiempo, la dirigencia política argentina ya no tiene acceso a ellos, o ha perdido los resortes para articularlos efectivamente en el mejoramiento general de las condiciones de vida del país. El problema del Estado es un debate que nada tiene que ver en nuestro país con el problema del mundo. Por ello la disputa es personal, y cuesta tanto crear un proyecto. Porque el debate no termina de ser permeado por la problemática que sí importa a la que denominamos alta cultura de nuestro tiempo.

En líneas generales existe en la Argentina una especie de contraposición esencial entre la ciencia y el poder. Dadas las condiciones sociales, para construir poder se ha hecho necesario resignar el camino de la ciencia, y en ese esquema cualquier viso de alta cultura de nuestro tiempo es visto como una debilidad. El que manda debe demostrar que él sabe lo que se debe hacer y que no necesita de nadie para que se lo explique. En gran medida ello ocurre no como opción del que manda, sino como resultado de una desconexión de los mundos. La poca inclusión universitaria y los graves problemas de calidad e inclusión de la escuela secundaria producen en gran medida el desacople de los planos político y el de la problemática científica contemporánea. Por otro lado, la desintegración de la burocracia estatal y la pérdida de profesionalismo en la gestión de los asuntos públicos aumentan la distancia de los planos mencionados. Esta dinámica es diametralmente opuesta al poder de las sociedades avanzadas, por definición basado en una sofisticada tecnocracia. Por supuesto que la observación podrá parecer arbitraria. A lo largo del libro iremos aportando datos que intentarán fortalecer lo

²⁴ HANS J. MORGENTHAU. *Modern Science and Political Power*. Columbia Law Review 1964; Vol. 64, No. 8, pp. 1386-1409

afirmado. Por ahora, baste formular el divorcio entre poder y ciencia en la Argentina a título de observación personal.

La cultura apta para el desarrollo de acuerdo a los tiempos globales que se viven no está en manos de los grupos que ejercen el poder en nuestro país. Esta es la causa de que no puedan distribuirla al resto de la población, hecho que confirma el estado calamitoso de la educación pública. No se potencia la educación pública porque en el debate político no se comprende la relevancia de la educación pública en los términos que ocurre en las sociedades económicamente avanzadas de hoy. El proceso actual es inverso al que ocurría en el nacimiento de nuestra escuela cuando la alta cultura y el poder convergían. La dirigencia actual como colectivo (obviamente sin entrar en las cuestiones personales) no la entiende, no la promueve, y en cierto sentido la rechaza. Quienes terminan accediendo a dicha cultura acaban por emigrar o intentan vanamente cambiar un estado de cosas que en el fondo los termina demoliendo. Imaginemos una persona que aprende tres idiomas, se recibe de biólogo, hace un doctorado en cultivos celulares, y luego un máster de comercialización en alguna universidad norteamericana. ¿Cómo puede esperar influir en la dinámica política de la Argentina? Sin embargo, este tipo de entrenamientos es precisamente el que los países desarrollados y democráticos buscan para acrecentar su poder como comunidades políticamente organizadas. Son precisamente este tipo de actores sociales quienes pueden orientar y liderar el aparato social moderno en los términos que nuestro sistema mundo desarrollado requiere. Nuestro país, por el contrario, se encuentra cristalizado en un esquema de sociedad²⁵ donde quienes acceden a la cultura moderna de producción se convierten en transnacionales, y quienes se comprometen con el futuro político tienen como horizonte una forma cultural localista, y, por lo mismo, al margen del sistema de producción de bienes que es esencialmente globalizante. **Somos pobres a raíz de una inadecuación de nuestra cultura a la historia del mundo de hoy; somos pobres por un problema educativo.**

Pensemos en un trabajador informal con escolarización incompleta y sin alfabetización informática. ¿Qué posibilidades tiene de mejorar su situación? ¿Cómo puede adaptarse al nuevo sistema productivo? No obstante, es ésta la situación de nuestro ciudadano promedio. En consecuencia, nuestra sociedad adopta todos los caracteres de una organización casi feudal donde quienes ejercen el poder no adelantan la cultura y tan solo saben mantener al ciudadano estancado en su sitio mediante un vínculo de lealtad y la imposibilidad real de movilidad. Este es un esquema donde se produce poco y de escasa sofisticación en casi todos los órdenes de la vida comunitaria. La Argentina pierde su voz en el concierto de naciones desarrolladas y lo argentino no se encuentra a la cabeza de la cultura actual, como sí lo está lo Norteamericano, lo Chino, lo Alemán, o lo Coreano, para dar algunos ejemplos. Lo que hay son argentinos descollantes en las habilidades que la cultura actual provee; pero el país como tal destaca cada vez menos. Y este es el principal determinante de nuestras dificultades de desarrollo. Como sostiene Luis Carlos Bresser-Pereira, "... el subdesarrollo en la periferia del capitalismo no se compone de los países atrasados, sino de los países dependientes o subordinados respecto a los países desarrollados..."²⁶. Esta oposición entre subordinación o dependencia y autonomía se cimenta en un fenómeno educativo que se transfiere al debate político como asociación entre ciencia innovativa y poder, o divorcio progresivo entre ambos. Es un hecho observable y que debe ser enfatizado; todo país previamente a su revolución industrial y modernización vive en la pobreza²⁷.

El sector social de los colegios o universidades privados y los countries es un fenómeno de

²⁵ Ver. ERNEST GELLNER, *Nations et Nationalisme*. Paris 1999, Payot & Rivages.

²⁶ LUIS CARLOS BRESSER-PEREIRA. *La nueva teoría desarrollista: Una síntesis*. *Economía* 2017;14(40):48-66

²⁷ Industrialization and the shifting global balances, 1815-1885. In: PAUL KENNEDY. *The rise and fall of great powers*. New York 1989, Part II, Ch. 4, p.148

retirada, resabio de un estadio social anterior. Al country se van los restos de la demolida clase media y allí intentan salvar lo poco que queda. Creer que algunos barrios privados son representativos del fenómeno del “countrismo” es no ver los charter que cada mañana salen de los mismos con sencillos trabajadores de oficina que pasan dos meses al año arriba del automóvil por la ruta panamericana, para que sus hijos vivan mejor. Nuestra situación se encuentra evolucionando y asistimos a una transformación extraordinaria. Si todo sigue así la cultura superior de nuestro tiempo desaparecerá como opción del horizonte de los argentinos. Cada vez nos distanciamos más de las posibilidades de desarrollo. El científico, el manager de nivel internacional, el ingeniero de avanzada, no tendrán nada que hacer en nuestro país. Y al final, será imposible adquirir dichas habilidades en nuestro territorio, cosa que ocurre en muchos países de América Latina donde la medicina de calidad es inexistente, o directamente no hay físicos o químicos suficientes para desarrollar la economía.

De continuar por este desfiladero, la cultura no será más un privilegio para todos accesible a través del sistema educativo. La educación pública no preparará más gente apta para el sistema productivo moderno y para hacerse cargo de su complicada problemática intelectual. De hecho, en la actualidad la mayoría del pueblo no recibe siquiera computación en los colegios, no aprende idiomas, y sus mapas de geografía se encuentran desactualizados 20 años. La gran mayoría de nuestras universidades no realizan investigación de nivel acorde a la cultura global, o lo hacen muy poco y menos que antes. Los conocimientos clave del sistema productivo se concentrarán en un grupo que ni ejercerá el poder ni compartirá la cultura de la mayoría. Si no hacemos un cambio pronto, nadie que ostente los valores de la sociedad post-industrial, global, económica, podrá vivir en la Argentina a menos que se aisle. Y por el otro lado, el hijo de nuestro trabajador informal no podrá soñar con estudiar. Como sostiene Piketty, “...la emergencia de una clase media patrimonial...”, es decir un grupo intermedio que posee bienes por encima de lo que ocurre en situaciones de pobreza, “...constituye sin ninguna duda la transformación estructural más importante para modificar la distribución de la riqueza en el largo plazo”²⁸. Cuando observamos que aumentan los niveles de pobreza, sencillamente admitimos que esta clase media patrimonial se achica, y con ella todo sueño de igualdad. La incógnita es si será posible siquiera algo parecido a “la Argentina” en un esquema como este.

Este es el peor de los desafíos a que se enfrenta nuestra educación superior: cómo brindar soluciones no tradicionales, a problemas totalmente inéditos. Y esto, con un obstáculo adicional. Ya no es solamente la forma cómo se reparte el poder y la educación el principal enemigo de la cultura homogénea, móvil, y de avanzada, que caracteriza a las sociedades desarrolladas acorde a los cánones de la modernidad globalizada. A su vez el propio proceso de desarrollo económico se ha politizado. Como bien dice Viviane Forrester, “...no es la economía la que ha triunfado por sobre la política, sino al revés”.²⁹ La propia sociedad industrial, madre de la más espectacular de las movilidades sociales de la historia, se está convirtiendo cada vez más en una sociedad poco móvil. Afirma Francis Fukuyama que el desarrollo tecnológico y la globalización “...amenazan a la clase media y van haciendo cada vez más difícil el acceso de la mayoría de los ciudadanos de las sociedades avanzadas al estatus de clase media...”.³⁰ La civilización avanzada crea su grupo de excluidos que, ubicados en la base, ya no acceden a la educación general que los introduciría en la alta cultura de su época. Cada vez más son los hijos de ricos quienes obtendrán un título universitario de reputación internacional y luego ocuparán los mejores empleos y en este esquema la idea de nación se esfuma. Ahora bien, una de las ideas fundamentales de la sociedad democrática ha sido siempre que “...el poder, la riqueza, y el éxito, deberían ser distribuidos en las

²⁸ *Inequality of Capital Ownership*. In: THOMAS PIKETTY. *Capital in the twenty first century*. Massachusetts 2014, Harvard University Press, III, ch. 10, pg. 337

²⁹ VIVIANE FORRESTER, *La dictature du profit*. Paris 2000, Fayard, p. 18 y ss.

³⁰ FRANCIS FUKUYAMA. *The future of history*. Foreign Affairs, January/February 2012

nuevas generaciones conforme al talento y la dedicación, en vez de serlo debido al accidente del nacimiento...".³¹ Su contrapartida, la legación hereditaria del poder y su concentración, ocurre debido a la voluntad de heredar a los hijos, pero también por la falta de voluntad en lograr una educación de calidad e igualitaria para todos. Ante esta amenaza signo de los tiempos ¿podemos siquiera pensar en proponer a nuestro pueblo una universidad para la empresa? ¿No tiene acaso el pueblo razones suficientes para desconfiar de este ideal? ¿No ocurre que en los mismos Estados Unidos crece día a día la brecha entre ricos y pobres?

El divorcio entre educación y poder se paga con la pérdida de poder del educado y la pérdida de educación del poderoso. Esto termina atentando contra la existencia del mismo estado porque la nación como tal tiene sentido sólo y si es una unidad cultural y política en simultáneo. Un poder al margen de la cultura no tiene ningún inconveniente en volverse imperial, y por lo mismo, en no pocos casos, anticultural; y una cultura que no informa al poder, pierde su eficacia para seguir siendo cultura. La unidad política llamada país requiere de ambos. Separados, la política es subnacional o transnacional; y la cultura es localismo o universalísima, pero deja de ser igualitaria e igualadora para convertirse en una fuente de rígida estratificación social. Desde esta perspectiva la misión política de la universidad adopta un matiz mucho más profundo que el de proveer un título.

³¹ *America's elite. An hereditary meritocracy.* The Economist, January 22nd, 2015

I

Sócrates se encontró una vez con el gallardo Alcibíades, un noble joven ateniense que planeaba comenzar a participar en la política de la antigua Atenas. Platón aprovechará la anécdota para meditar acerca de tres cuestiones relacionadas al ingreso en la vida pública: era preciso saber si el muchacho estaba convenientemente preparado para guiar los destinos de su ciudad, cuáles eran en general los conocimientos necesarios para hacer política, y por último, cómo era posible adquirir ese arte. Han pasado unos 2.500 años desde que se escribió el diálogo y su actualidad es desconcertante. Sumado a esas preguntas centrales acerca de la educación del futuro dirigente, el relato de Platón capta un error de actitud en el propio Alcibíades que nos atañe. El joven “proyecto de político” se equivocaba de adversario. Cuando Sócrates preguntó a Alcibíades para qué deseaba ir a la Asamblea, éste respondió que para combatir a fulano, desenmascarar a mengano, y demostrar lo poco que sabía perengano. Pero: “—¿Por qué has pensado que tu lucha deba ser contra los hombres de tu propia comunidad?”³² —le recriminará Sócrates.

Muy similar es lo que nos ocurre a nosotros; la dirigencia busca las entrañas de su adversario político en vez de concentrarse en los verdaderos enemigos de la Nación. La Argentina lucha contra sí misma y lo hace a muerte. Con esto quiero decir que siempre, al plantearse el tema de la clase dirigente, igual que lo hiciera Platón, cabe preguntarse por su educación. ¿Es la educación superior el sitio donde la cultura superior y el poder político adquieren unidad en la mente del futuro dirigente? ¿Son nuestras universidades el sitio donde el estudiante aprende el futuro que el país quiere para sí? O más precisamente aún... ¿surge nuestro ideal político desde los valores de la alta cultura de nuestro tiempo? Sin que la alta cultura de la ciencia y la democracia impregnen nuestro sistema de legitimación política es imposible que La Argentina encuentre su identidad como Estado-Nación. En este sentido la Universidad como sede de la ciencia es una institución concebida para la democracia en el contexto del que se llamó “Estado moderno”.

³² PLATÓN, *Alcibíades*, 119c. Traducido de: Humberto Bultrighini (Trad.). Alcibiade. En: Maltese EV (Ed.). *Platone, Tutte le opere*, Milano 1997, Newton.

II

Antes del Estado-Nación, nos adentramos en las repercusiones que por milenios tuvieron los principios ordenadores de la política arcaica. Peter Sloterdijk denomina “paleopolítica” a esa fase inicial del proceso político consistente en: “...en un mundo pleno de riesgos y escasez, traer nuevos hombres a la vida a partir de quienes ya transitan ese camino”. Para el pensador austríaco esta paleopolítica “...es la maravilla de la repetición del Hombre mediante el Hombre”³³. Y para el ser humano concreto y real esta supervivencia de la especie es posible exclusivamente en comunidades. La primera de todas las acciones políticas consiste en que la especie continúe siendo ya que en su raíz más profunda la comunidad no es otra cosa que un grupo biológico, aun cuando no sea sólo un grupo biológico, o mejor dicho sea más que un grupo biológico. La continuidad de la especie entonces consistiría en un fenómeno comunitario que determina las formas más embrionarias de organización política.

Para el surgimiento de la “identidad nacional” previo al Estado-Nación era fundamental la pertenencia de sangre a un tronco familiar común y la devoción a los dioses tradicionales del lugar de origen. Esta religión oficial constituía la base de toda tradición cultural y condicionaba hasta los hábitos culinarios de los pueblos. No fortuitamente la palabra “gente” proviene del latín “gens” que a su vez deriva de la raíz griega “ge”, que significa “crear”, “dar origen a”, o “generar” (similar raíz poseen las palabras “génesis” y “generación”).³⁴ La “gens” era algo así como la parentela descendiente de un tronco común y que en la antigüedad ocupaba, por lo general, un mismo vecindario (De ahí la expresión de que en un pueblo X son todos parientes –pertenecientes a la misma “gens”-).

Pero con el advenimiento del invento liberal del Estado-Nación³⁵ se hizo imprescindible el desarrollo de la “Educación Nacional” como elemento de inculturización. La implementación de un sistema educativo central y estandarizado que proveyera al mayor número posible de niños los elementos necesarios para encontrar su propia identidad en el todo social (hecho que incluye valores comunes y especialización profesional) constituye el elemento fundante del Nación-Estado. Para el Estado moderno “...el monopolio de la educación legítima es más importante que el monopolio de la violencia legítima”.³⁶ Recorramos las escuelas públicas durante un acto patrio y saquemos nuestras propias conclusiones respecto al futuro de la identidad nacional argentina. Desde luego este acto patrio es el aspecto más visible de la crisis de identidad de nuestra nación. Pero igual o más profundo para nuestro futuro como unidad política y cultural es que los chicos no aprendan química, física, matemáticas, y biología. Y peor aún es que los jóvenes pasen por la facultad sin siquiera entrar a ella, y sin el menor contacto con la fábrica de la ciencia moderna y su debate. La educación argentina no fracasa solamente, siquiera especialmente, porque no se sepa cantar el Himno. En realidad se ha dejado de cantar el Himno porque, entre otras falencias, los chicos no saben sumar. Luego fracasada la promesa del racionalismo en cuanto al bienestar humano, huelga entonces sostener su propuesta de organización política. La pobreza mina la existencia de la organización política debido a que siendo una conclusión no buscada de ésta, torna sospechosas sus premisas. La Democracia requiere, además de su legitimidad de origen en el acto eleccionario, una legitimidad de ejercicio en la difusión y aumento de los bienes comunes que

³³ PETER SLOTERDIJK. *Im selben Boot*. Frankfurt 1993, Suhrkamp, p. 17

³⁴ ÉMILE BENVENISTE. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris 1969, Les éditions de minuit, p. 321ss

³⁵ PIERRE MANENT. *Cours familier de philosophie politique*. Paris 2001, Gallimard. Ch. V, p. 93.

³⁶ Ver: ERNEST GELLNER, *Nation et nationalisme*. Paris 1999, Payot & Rivages.

promete y para los cuales fue concebida. Como escribe Mangabeira Unger “...la promesa central de la democracia es que los hombres y mujeres comunes tendrán la posibilidad de ser más libres y grandes...”; y esta promesa cobra hondo sentido para el ser humano porque existencialmente todos quieren recrear la difícil experiencia de “...una persona que se crea a sí misma en la lucha contra el contexto”³⁷. Todas estas metas son imposibles sin la prosperidad que se deriva de la ciencia.

³⁷ *Un agente: trabajadores que quieren ser pequeños burgueses*. En: ROBERTO MANGABEIRA UNGER. *La Alternativa de la izquierda*. Buenos Aires 2010, FCE, p.55-56

III

La situación educativa argentina difícilmente pueda ser catalogada de óptima, y lamentablemente se inscribe en un marco regional muy poco favorable. Inicialmente la "Organization for Economic Cooperation and Development (OECD)" ha publicado los resultados del estudio PISA,³⁸ donde se evalúa la educación en las 28 primeras economías del mundo y junto con datos de cuatro países pobres, entre los cuales pueden contarse dos latinoamericanos: Brasil y México.³⁹ Se evaluaron las habilidades en literatura, matemática y ciencia en chicos de 15 años de edad, junto a un enorme volumen de datos de infraestructura escolar, metodología pedagógica, demográficos y socioeconómicos. En el estudio Japón, Corea del Sur, Finlandia, Canadá, y Australia, figuran entre los mejores cinco países. Los dos países latinoamericanos estudiados, Brasil y México, figuran a la cola de los logros en ambas disciplinas. Lo preocupante es que ambos países se cuentan entre los siete primeros de América Latina en un estudio realizado por la UNESCO⁴⁰ acerca del desempeño en lectura entre alumnos de cuarto grado. **La primera conclusión sería que los mejores de América Latina son los peores a la hora de competir con el mundo desarrollado.** Sucesivas ediciones de estos estudios no han hecho más que corroborar esta hipótesis a la vez que confirmar el estancamiento de nuestro país en cuanto a la calidad educativa. En veinte años de evaluaciones educativas no mejoramos prácticamente nada, y en términos relativos sólo retrocedemos en el contexto regional.

El TIMSS (Third International Mathematics and Science Study), por su parte, involucró a más de 500 mil alumnos de quinto grado de 45 países y 30 idiomas.⁴¹ Entre Corea del Sur, Singapur, Japón y la República Checa cubren las primeras posiciones en matemáticas y ciencia. Aquí el país latinoamericano estudiado fue Colombia y obtuvo el penúltimo lugar, cuando en nuestra región supera los promedios escolares de la Argentina.

Otro estudio⁴² (PIRLS –The Progress in International Reading Literacy Study–) realizado en niños del cuarto nivel primario de entre 10 y 11 años de edad, evalúa la capacidad de lectura y comprensión de textos del alumnado. Se estudiaron 35 países y la Argentina calificó en la posición número 31, por debajo de Colombia y algo superior a Irán. El país con mejor récord fue Suecia.

Los resultados de las investigaciones son elocuentes⁴³. **La situación educativa de América Latina en general y de la Argentina en particular es mala**, y las perspectivas no parece que vayan a mejorar, al menos en nuestro país, donde la falta de compromiso de la población con la formación escolar de las generaciones jóvenes se corrobora en el lugar relegado que sistemáticamente ocupa este tema en la agenda pública. Bien se ha llamado a esta situación, "la tragedia educativa".⁴⁴ El problema escolar tiene el cuarto puesto en el orden de prioridades

³⁸ www.pisa.oecd.org

³⁹ "Education in Latin America. Cramming them in", en: *The Economist*, May 9th, 2002.

⁴⁰ www.unesco.org.

⁴¹ GRETCHEN VOGEL, "Asia and Europe top in world, but reasons are hard to find". *Science* 1996; vol. 274, p. 1296. "World education league. Who's top?", *The Economist*, 1997, March 29th p. 21-23. Schmidt WH, McKnight CC. "What can we really learn from TIMSS", *Science* 1998; vol. 282, p. 1830-1831. "Education and the wealth of nations", *The Economist*, 1997, March 29th, p. 15-16.

⁴² "International Association for the Evaluation of Educational Achievements" (IEA). *PIRLS 2001 International Report*. http://timss.bc.edu/pirls2001/Pirls2001_Pubs_ir.html.

⁴³ Ministerio de Educación de la Nación. Evaluación PISA. <https://www.argentina.gob.ar/educacion/evaluacion-e-informacion-educativa/evaluacion-pisa>

⁴⁴ JAIM ETCHEVERRY, G., *La tragedia educativa*. Argentina 2000. FCE.

establecido por la gente en las encuestas de opinión y siempre es visto como algo que afecta al otro. Esto no es raro y obedece en parte al divorcio de que hablábamos al principio. En realidad el ciudadano deja de ver a la educación, a la pertenencia a la alta cultura contemporánea, como el elemento central de la organización política de su comunidad. Y en esto el pueblo es realista. La alta cultura de nuestro tiempo no tiene ningún lugar en la organización política de nuestro país. Y como el fin primario de la comunidad política es procurarse el sustento y defenderse de los enemigos, luego lo más importante es aquello que contribuye a estos fines primarios; y nuestra educación en su estado actual no resulta eficaz para ninguno de ellos. Por el contrario, en nuestro contexto social de desaprensión por la crisis educativa, desarrollar demasiado las capacidades intelectuales suele ser bastante desadaptativo. Así podemos relegar en vida a tres premios Nobel de medicina⁴⁵, al inventor del by-pass coronario⁴⁶, y a uno de los más importantes traductores del griego antiguo⁴⁷, entre otros. Sin contar el período que pasó uno de los principales escritores de la lengua castellana del siglo XX como inspector del mercado municipal⁴⁸.

Una de las principales misiones de la comunidad universitaria es precisamente la de contribuir a la toma de conciencia colectiva de la trascendencia de la educación en el futuro de nuestro país. El universitario es propiamente el apóstol de la educación en la sociedad. Además, la Universidad es el ámbito inmejorable para reconciliar la alta cultura tecnológica y científica de nuestro tiempo con los intereses de la dirigencia política, y los objetivos generales de desarrollo de nuestra comunidad.

⁴⁵ Bernardo Houssay, Federico Leloir, Cesar Milstein

⁴⁶ El Dr. René Favaloro

⁴⁷ Conrado Eggers-Lan

⁴⁸ Jorge Luis Borges

IV

La crisis educativa es la contracara de nuestra crisis de identidad. Es imprescindible tener en cuenta que las inmensas dificultades para revitalizar nuestro sistema educativo obedecen en gran medida a la imposibilidad de reencontrar nuestra identidad. El uno mismo tiende a expandirse. La persona con personalidad fuerte adquiere presencia, motiva, moviliza, contagia. Igual ocurre con las naciones, donde su presencia de espíritu obedece a una especie de autoconciencia de ellas en sus fuerzas y la seguridad en su destino. Sin resolver la identidad, la vocación por educar en lo que se es, desaparece paulatinamente.

Es decir que aquello que descubre y consolida nuestra identidad, la educación, languidece a su vez por la falta de dicha identidad. La educación se mueve por arquetipos y un arquetipo es un modelo estético de nuestra identidad ideal. Ortega intuye claramente que "...es un error fundamental..." (...) "...suponer que las naciones son grandes porque su escuela –elemental, secundaria, o superior– es buena". Para el filósofo, "...cuando una nación es grande, es buena también su escuela..."; porque "...la fortaleza de una nación se produce íntegramente...";⁴⁹ como una totalidad. Como puede advertirse entonces, nos encontramos frente a una paradoja: sin sistema educativo no hay educación y por lo tanto claudica nuestra identidad colectiva, a la par que sin identidad no hay sistema educativo. **No saber qué modelo de país se quiere dificulta saber qué modelo de país va a ser enseñado en las escuelas,** y por contrapartida, en la ignorancia cada vez se hace más difícil encontrar un modelo de país acorde a las líneas fundamentales de la cultura dominante.

Las cuestiones del arquetipo educativo y la grandeza de las naciones nos traen al problema de los deseos, al problema del campo de lo posible, y en definitiva a la cuestión del liderazgo. Sin deseos no hay obra humana alguna y sin la prefiguración de lo posible, no hay deseos. El deseo vive de una forma previa que nuestra mente genera, de la realidad deseable. Deseo y visión son también dos caras de una misma actividad de nuestra mente; la actividad de proyectarse. Aquí entran en juego el líder y el visionario⁵⁰. Por ello es que pareciera no encontrarse posibilidad de consenso respecto de la educación; porque no hay consenso respecto de la identidad.

Hay otra posibilidad para la nación, pero esta debe ser mostrada a la sociedad de alguna manera, para convertirse en objeto de deseo y en móvil de la voluntad. Existe un capital mental⁵¹ conformado por conocimientos, emociones, y procesos de aprendizaje que por sí puede promover el desarrollo. Sólo después de ocurrida esta transformación interior, recién ahí, la educación se transforma en el camino para incorporar a las generaciones venideras en esa misión superadora capaz de dar sentido a la existencia comunitaria. Y aquí es donde radica el problema de identidad de que hablamos, y en definitiva la posibilidad de la Argentina como Estado-Nación; el drama es encontrar quién sea capaz de prefigurar el objeto que hemos de desear y proyectarnos hacia la construcción de una nueva realidad social. Quién será capaz de mostrar el boceto, el proyecto, que será motivo de nuestro amor y entrega. **Dudo que surja de pactos o planificaciones la imagen ideal de la patria. Ella está dentro nuestro y espera, y la misión del liderazgo es avivar su llama; y en esto se insinúa la razón de ser de toda universidad. La academia también incorpora la idea de llama interior.**

⁴⁹ "La cuestión fundamental". En: JOSÉ ORTEGA Y GASSET. *Misión de la universidad*. Madrid 1960, Revista de Occidente. Cap. I, p. 7.

⁵⁰ BRIGHTMAN, R. Science of Leadership. *Nature* 1963;198, 64. <https://doi.org/10.1038/198064a0>

⁵¹ BEDDINGTON, J., COOPER, C., FIELD, J. ET AL. The mental wealth of nations. *Nature* 2008;455:1057–1060 (2008). <https://doi.org/10.1038/4551057a>

SEGUNDA PARTE

Identidad, Universidad y Dirigencia

De no respaldarnos José Ortega y Gasset, no nos hubiéramos atrevido a abordar un tema tan complejo como el de la identidad nacional y el narcisismo Argentino; pero siendo que nos fue señalado desde afuera por este sabio, vamos con esta breve digresión. Como veremos, el filósofo no estaba solo en su menester; muchos otros advirtieron lo mismo. Algunos, discretamente lo callaron. **El argentino, como buen romántico, posee un deseo irrefrenable de libertad a la vez que vive de una quimera del pasado.** En el romántico el presente constituye un espacio donde se reivindica un ayer que nunca debió haber dejar de ser. Y en este rechazo del presente repudia igualmente el propio ser actual que, en definitiva, es el único que verdaderamente “es”. De este modo el romántico anda siempre con un característico aire disconforme. El rechazo del propio ser y la necesidad de construirse uno nuevo son las fuerzas que para Camus constituyen su esencia; y en este sentido el argentino, como el dandy, “...crea su propia unidad por medios estéticos...”;⁵² estrellándose reiteradas veces contra la dura realidad que lo aguarda a la vuelta del engañoso espejo. Esta unidad afectada se obtiene mediante la “pose” o “parada”, y posee su fundamento en dos movimientos muy particulares del alma del dandy que son: la necesidad de singularidad (aquí se ve la raíz del individualismo nacional) y la necesidad de negación (y con esto se adelanta algo en la comprensión de nuestro inconformismo). El dandy busca, por un lado, ser único, ser singular; y por el otro, nunca le agrada aquello que es. La oposición frente al espejo no es sino preludio de aquella que se sostiene frente a una sociedad que pasa a funcionar ahora como público. Un espectador que me mira y me dice quién soy, pero considerando este “soy” como un producto de la añoranza y el arreglo cuidadoso frente al tocador. El dandy ha perdido su ser al rechazar aquello que verdaderamente es, y lo recupera en las miradas de los otros, en las miradas de admiración. Y es en la admiración que se gesta “artificialmente” la entidad. Esta identidad nueva del personaje revela una crisis profunda en el plano de la verdad. Nosotros, al modo de los discípulos del romanticismo, hemos intentado una solución a nuestra crisis de personalidad, mediante la actitud. Pero “...la actitud representa en la unidad estética a un hombre, en realidad, librado al azar...”.⁵³ Y es así entonces que, a pesar de todas las actuaciones y pantomimas la impresión general es la de un pueblo a la deriva.

Ahora bien, aquí se da una paradoja. Aunque deseamos otra cosa diferente de aquello que verdaderamente somos, en realidad todos nuestros disfraces, poses, *contrapostos*, y pretensiones, lejos de representar verdaderamente a un ser arquetipo, deseado, al que aspiramos con todas nuestras fuerzas, expresan el íntimo anhelo que tenemos de ser reconocidos en nuestro verdadero ser. Porque el ser siempre clama. Esta contradicción miserable de descontento con uno mismo mezclado con necesidad imperiosa de reconocimiento

⁵² “La révolte des dandys”. En: ALBERT CAMUS. *L’homme révolté*, *óp. cit.*, p. 70 y ss.

⁵³ “La révolte métaphysique”. En: ALBERT CAMUS. *L’homme révolté*. Paris 1951, Gallimard, p. 74.

de uno mismo se resuelve finalmente "...en la voluntad de no ser nada...".⁵⁴ Gabriel Marcel dedicó páginas inolvidables a este problema de la "pose", que por otro lado fue advertido por Ortega como uno de los males nacionales de nuestra Argentina. Sucede que "a partir del momento en que me preocupo del efecto que causaré sobre el otro, todos mis actos, todas mis palabras, todas mis actitudes, pierden autenticidad; y hasta la misma simplicidad puede ser algo estudiado y afectado...".⁵⁵ Como dijo brutalmente Gálvez: "¡La superficialidad! He aquí la condición más arraigada entre los argentinos del presente..." (...) "Ella nos ha convertido en el país más vanidoso de la Tierra".⁵⁶ Hace cien años sostenía el historiador que "la vida nacional está envenenada de exhibicionismo...". Y me parece que no se puede expresar mejor el profundo conflicto de identidad que sufrimos.

Es llamativo que la primera vez que aparece escrito nuestro nombre, "Argentina", lo hace en un poema del 1601 en el cual el sacerdote Martín del Barco Centenera se propone cantar las memorias "Del indio Chiriguana encarnizado" (es decir del Guaraní) y su traumático encuentro con los españoles. Del Barco Centenera escribe esta zaga fantástica, por cierto, para "...descubrir el ser tan olvidado / del argentino reino,...".⁵⁷ Lo que sigue es una narración fantasmagórica que no hace sino evocarnos la genialidad inaudita de Borges, Piazzola, Cortázar, o Golijov. Fue así que se bautiza a nuestra tierra, donde quienes pidieron al Rey de España su gobierno, padecieron "hambre rabiosa y grande ruina", lo que hace al poeta "...lamentar a la Argentina". No fueron pocos los pensadores que, enfrentados con el disparatado poema de del Barco Centenera, advirtieron una premonición del destino desventurado de nuestro pueblo.⁵⁸

Dado este problema con nuestro propio ser, acto seguido reaparece la conflictividad con el Ser en general. La realidad misma se torna esquiva y traicionera. Renegar del propio ser lleva a que el ser reniegue de nosotros. Esta es la raíz de la sensación general de "país a los tumbos" que tenemos. Todo parece superarnos y nuestras decisiones suelen ser erradas justamente porque no reposan en el ser de las cosas. Aceptar el propio ser es el inicio de la comprensión del ser. La realidad se abre a quien la busca abierto a sí mismo. Desde esta perspectiva fue agudísima la observación de Ortega a su joven argentino que estudiaba filosofía, cuando le dice que la dificultad para el pensamiento en este lado del mundo radica en que el americano propende al narcisismo y a lo que nosotros llamamos "la parada" (o "pose"). Al mirar las cosas, el americano "...no abandona sobre éstas la mirada, sino que tiende a usar de ellas como de un espejo donde contemplarse. De aquí que en vez de penetrar en su interior se queda casi siempre ante la superficie, ocupado en dar representación de sí mismo y ejecutar cuadros plásticos". Y es evidente que en esta superficialidad se hace muy difícil la búsqueda sistemática del saber, porque "...la ciencia y las letras no consisten en tomar posturas delante de las cosas, sino en irrumpir frenéticamente dentro de ellas..."⁵⁹ concluirá nuestro ilustre visitante de tantos años.

⁵⁴ "L'Atrémont et la banalité". En: ALBERT CAMUS, *L'homme révolté*, *óp. cit.*, p. 110.

⁵⁵ *Moi et autrui*. En: GABRIEL MARCEL, *Homo viator*. Paris 1998, Association présence de Gabriel Marcel, p. 21.

⁵⁶ MANUEL GÁLVEZ, *El diario de Gabriel Quiroga*. Buenos Aires 2001, Taurus, p. 142 y 168.

⁵⁷ MARTÍN DEL BARCO CENTENERA. *La Argentina o La conquista del Río de la Plata*. Poema histórico. Versos 1 a 8. Varias Ediciones.

⁵⁸ Fundación y Frustración en la historia Argentina. En: BERNARDO CANAL-FEIJÓO. Ensayor. Buenos Aires 2010, Biblioteca del Norte, pp. 229-253

⁵⁹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET. "Carta a un joven argentino que estudia filosofía". En: *Los escritos de Ortega y Gasset en La Nación*. Buenos Aires 2005, p. 66.

I

Este problema de nuestra crisis de identidad no se arraiga en el exceso de psicoanálisis de una sociedad de por sí atorada con lo “*psi*”. Dice Heidegger que “a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo...”; esta “...unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente”.⁶⁰ Lo ente es al ser como el oyente al oír o el transeúnte al transitar. Es decir que hace referencia al sujeto que efectivamente ejecuta la acción que lo define. Algo se dice oyente en tanto que realiza el acto de oír, y algo se dice “ente” en tanto que realiza el acto de ser. El ser con su vehemencia, que es viento o soplo vivaz como dijera Ortega, es “...lujo vital —es, existe, con sobra de existir—”;⁶¹ y como tal, obra como núcleo de muchas acciones: ocupa un lugar, modifica tal cosa, expresa tal otra. Pero de entre todas las acciones propias del ser hay una fundamental: estar, en algún grado, fuera de la nada. En esto consiste propiamente el “ser”, y el sujeto que ejecuta dicha acción se define como “ente”, o como lo “*seente*”, si se me permite el neologismo que creo suficientemente expresivo. El que carece es carente y el que es, es “*seente*” (o técnicamente, ente). Y la propiedad fundamental de este “*seente*”/ente consiste precisamente en ser uno consigo mismo, o sea, tener identidad. Toda realidad, todo lo que es, todo ente, es “...idéntico a sí mismo”.⁶² Las cosas son uno consigo mismo y “...si lo uno no es, nada es”.⁶³ Nosotros, por el contrario, (nuestra política especialmente) enfatizamos demasiadas veces el tema del cambio y la “pose” narcisista de la que venimos hablando. Pero ocurre que, como sostuviera Platón en otro sitio, “...el cambio es diferente del ser...”,⁶⁴ y lo que en realidad estamos necesitando como nación es ser, porque únicamente en el Ser con mayúscula es que resolveremos la cuestión de la identidad. Porque como acto irrefrenable e irrenunciable del ser, se sigue la identidad y es la identidad aquello que desesperadamente buscamos.

El hombre puede, no obstante, traicionarse a sí mismo. Yo puedo corresponder a mi ser o no. Es como si el Hombre poseyera un plan interior que puede optar por cumplir o por desoír. Si hay coherencia entonces hay identidad, y a la sazón se dará cumplimiento al plan interior. No casualmente se dice de quien ha sido coherente en la vida que ha cumplido con su destino. Éste ha sido capaz de unir la suprema libertad (cumplir o no cumplir con uno mismo), con la suprema predeterminación (el propio ser, personificado en la figura del destino). Justo fue el Padre de la Patria quien nos dejara aquello de que “serás lo que debas ser o no serás nada”. ¿Suena contradictorio acaso? Sí, pero ¿quién no lo es? En el profundo análisis que hace Heidegger sobre el principio de identidad se descubre el meollo del problema de la libertad humana y de su autenticidad. Y nos viene como anillo al dedo a los despistados Argentinos. **Nuestra crisis de identidad se correlaciona con la debilidad de nuestro ser nacional y la debilidad de nuestras instituciones, y es ésta la causa profunda del incumplimiento de nuestro destino como país.**

Pero sucede que, además, esta escisión de nuestro ser, esta incongruencia, nos debilita para comprometernos con la misma ciencia. Si la identidad de las cosas, su auto posesión, no cobrase

⁶⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Identidad y Diferencia*. Arturo Leyte (Ed.), Barcelona 1990, Anthropos, p. 67.

⁶¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET. “Meditación de la criolla”. En: *Meditación del pueblo joven*. Buenos Aires 1958, Emecé Editores, p. 115.

⁶² PLATÓN, *Sofista*, 254c. En: M I Santa Cruz, A Vallejo Campos, N L Cordero (trad.), Platón, *Diálogos*, Madrid 1992, Gredos

⁶³ PLATÓN, Parménides 166c. En: M I Santa Cruz, A Vallejo Campos, N L Cordero (trad.), Platón, *Diálogos*, Madrid 1992, Gredos.

⁶⁴ PLATÓN, *Sofista*, 256d, *óp. cit.*

voz, no se hiciera notar en todo momento, "...las cosas no podrían aparecer en su ser..."; y en consecuencia "...tampoco se daría ninguna ciencia. Pues si no se le garantiza de antemano la mismidad de su objeto, la ciencia no podría ser lo que es".⁶⁵ Alguien preguntará qué relación hay entre nuestra crisis interna de identidad y la identidad de las cosas externas a nosotros. Yo respondo que de alguna manera la ciencia coherente no puede asentar en un núcleo de interioridad completamente contradictorio. En realidad "la Ciencia" no existe fuera de la mente de los científicos o sus expresiones escritas. Es decir que la ciencia es algo que se referencia a una realidad diferente de nosotros pero que ocurre al modo de ciencia exclusivamente en nosotros. Ahora bien; si el ser mismo de quien debe apreciar la identidad del ser y su auto posesión no se posee a sí mismo entonces dicha radicación se hace muy difícil. Esta extraña dinámica de la verdad de las cosas en mí fue agudísimamente advertida por Ortega, quien realmente se adelantó a Heidegger en no pocas cosas. Sucede que "...el filósofo se compromete a dejar hablar a las cosas mismas en él, a ser humilde truchimán o intérprete de las realidades";⁶⁶ y sería precisamente esta mediación aquello a lo que denominamos "pensar". Nuestra contradicción nos dificulta pensar incluso aquello que se encuentra fuera de nosotros; la realidad.

Más aún, **la falta de auto posesión podría ser la auténtica raíz de nuestra desmoralización**; porque estar desmoralizado no es otra cosa que "...el ser mismo del hombre cuando no está en posesión de sí mismo...";⁶⁷ cuando está fuera de su autenticidad. Quiérase o no, es esto lo que *de facto* ocurre; nuestro drama interior prevalece siempre por sobre la objetividad, por sobre la identidad propia y de las realidades que nos enfrentan, por sobre la auto posesión que el mundo exterior tiene de sí. De esta manera cargamos permanentemente nuestro quehacer con nuestra propia crisis psicológica. Nuestra subjetividad omnipresente evidencia una subjetividad inestable a causa de su falta de coherencia consigo misma. Y en esta cabeza loca, la verdad científica encuentra muy poco espacio libre para ella.

Heidegger aporta una clave más para captar la íntima relación entre ser y pensamiento. Cuando entendemos que el pensar la realidad es algo distinto del hombre, "...estamos recordando una mutua pertenencia que atañe al hombre (el pensante) y al ser (lo pensado)".⁶⁸ Esta dualidad de ser y de hombre que lo piensa estalla en dos preguntas fundamentales: ¿qué es el ser?, reza la primera; y ¿qué es el hombre? Contrapuntea la segunda. Ambas preguntas son imposibles de ser respondidas por separado. De alguna manera el Hombre que piensa se encuentra a sí mismo en ese ser por el cual interroga. Somos, antes que nada, ente. Y si el ser es un misterio, también y en la misma medida lo es nuestro propio ser. Y dicho misterio se hace patente a la vez que se devela en el conocimiento del ser que está fuera de nosotros. En definitiva el Hombre es el ente más cercano al Hombre. Sin una profunda metafísica del ser es imposible cualquier metafísica de la persona. Sin la concurrencia de la realidad externa nuestro propio ser se extravía. Imaginemos que, sin referencia externa alguna, estamos locos.

Por otro lado, es únicamente en el pensamiento y sólo allí donde se nos revela el ser de las cosas. La sensación es insuficiente. La sensación hace demasiada referencia a nosotros mismos. La sensación no puede evitar asociar un olor, un color, un movimiento, una impresión, al efecto que causa sobre mí. Sólo en el pensar se toma distancia. En el reino de la sensación soy todavía yo

⁶⁵ MARTIN HEIDEGGER, *Identidad y Diferencia*. Arturo Leyte (Ed.), Barcelona 1990, Anthropos.

⁶⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET. "Meditación del pueblo joven". En: *Meditación del pueblo joven*, Buenos Aires 1958, Emecé Editores, p. 56.

⁶⁷ JOSÉ ORTEGA Y GASSET. "Por qué he escrito 'el hombre a la defensiva'". En: *Los escritos de Ortega y Gasset*, La Nación. Buenos Aires 2005, p. 127.

⁶⁸ MARTIN HEIDEGGER, *Identidad y Diferencia*, *óp. cit.*, p. 72.

mismo. Es en el pensar que aparece el “mundo”. A este respecto fue extraordinario el aporte de Freud con su distinción de ello y yo. El ello está reconcentrado en sí mismo; y el yo, que se abre al mundo, lo hace desde el pensar. Luego es en el pensamiento que el Hombre se hace presente a sí mismo. Los argentinos no somos una excepción a este proceso. **La realidad política, paradójicamente, parece que no pensara, y como tal, parece de otro mundo.**

La Argentina sólo podrá descubrirse a sí misma descubriendo el Mundo, y paradójicamente, sólo a partir de ella misma es que se le hará presente, evidente, la identidad del mundo y la propia. Aquí cobra verdadero dramatismo y dimensión el dilema de nuestra identidad con el cual comenzamos y muestra nuevos matices la necesidad de la ciencia. Sin rodeos, creo que la ciencia no es otra cosa que un modo metódico de dar una mirada profunda al mundo. Método resulta de la unión de dos raíces griegas; *metá*, que quiere decir “más allá”, y *jodós*, que significa “camino”. Es paso a paso hacia el abismo del ser que avanza la ciencia. Pero para ello se debe partir de la posesión de sí, es decir, de la identidad. Y esta identidad sólo será posible en la coordinación con el ser. Luego mientras que el ser nos siga siendo desconocido, mientras no procuremos una mirada profunda y metódica sobre aquello que está siendo, no habrá identidad. Los problemas de identidad y desorientación nacional existen. Negarlo no tiene sentido. Curiosamente fue en el Poema de José Hernández donde el gaucho Fierro, huyendo, indica a Cruz que “...tierra adentro hay que tirar...” ya que algún día hemos de llegar, “...después sabremos a dónde.”⁶⁹ En el estado-nación hay un camino científico hacia el “ser nacional”... (¡Pero nos estamos adelantando!).

⁶⁹ JOSÉ HERNÁNDEZ. *El Gaucho Martín Fierro*. XIII, 377. Varias ediciones.

II

Para balancear el análisis diremos que, **si bien es verdad que los argentinos adoramos la originalidad y en ello radica el dilema del dandismo criollo, por otra parte esta iniciativa es de por sí un profundo deseo de genialidad.** En un libro sencillamente alucinante titulado: “La seducción de la barbarie” sostiene Rodolfo Kusch que nuestra mente de argentinos, por el simple hecho de ser americanos y dada nuestra doble raíz europea e indígena, es “mestiza”. En nosotros mismos se da una verdad “de forma” que es nuestra ficción ciudadana, pulcra, ordenada, progresista, europea, que desafía a los designios divinos; y una verdad “de fondo”, lo demoníaco, lo caótico, la tierra devoradora que marca con signo de muerte todo aquello que se atreve a sobresalir por sobre su magma indefinido. Somos una cultura subjetiva, honda, resignada a la potencia irrefrenable del paisaje.⁷⁰ Y deseamos, por un impulso originario aguijoneado a su vez por la vastedad del paisaje, las fuerzas fundacionales de la naturaleza; deseamos poderosamente su fecundidad. Al mismo tiempo, pugnamos por recrear aquella verdad de forma venida de Europa.

Hagamos un poco de filología para que aquella contradicción sea más clara. **Original proviene de la misma raíz griega que “generar” o “génesis”;** estos vocablos derivan del nombre “Gea”, la Tierra madre de todo. Para los antiguos la labor creativa humana era similar a la obrada por la tierra: vivificar, nutrir, dar el ser a partir de las fuerzas más profundas y recónditas de uno mismo en el caso de la creación humana, y de la naturaleza en el caso de Gea. Aquí se encuentra la propia raíz de lo genial. Hay una palabra próxima que ilustrará mejor el concepto y esta es: “genuino”. Sus sinónimos son “natural” o “auténtico”. Natural proviene de “*natus*” que en latín significa “nacido”, con lo cual se vuelve a la palabra “génesis” y con esto a la Tierra, que es aquella de donde todo nace. Bien aclara Platón que “...no ha imitado, en efecto, la Tierra a la mujer en la gestación en el alumbramiento, sino la mujer a la Tierra”.⁷¹ Aauténtico por su parte significa “que proviene desde sí”, bastante similar a “nativo”. Como podemos ver, la originalidad creadora, característica de los temperamentos geniales, recibe su calificación a partir de las similitudes que dicha cualidad posee con la experiencia que tenemos de la fecundidad inacabable de la naturaleza, personificada en la figura de la madre Tierra. Luego la seducción de la barbarie identifica un impulso profundo del ser Argentino hacia la genialidad, lo auténtico, y en definitiva no hace sino reflexionar acerca de una típica cualidad de nuestra gente: nuestra creatividad.

Según decíamos antes el motivo de nuestro fracaso de identidad proviene fundamentalmente de nuestra incapacidad para ser desde nosotros. Pero lo que más deseamos es efectivamente ese “ser desde nosotros”. **Deseamos ser originales; nos seduce lo nativo que habita en nosotros, el germen Americano que nos reconcilia con las fuerzas creadoras de nuestro desmesurado paisaje.** Sucede que, como intuyó maravillosamente Ricardo Rojas en Eurindia, América (y nosotros los americanos) es el resultado de un ser poderoso, el autóctono, embestido reiteradas veces por “la cultura”, por Occidente. La razón (Occidente) desea lo americano porque desde allí proviene la fuerza creadora; y el caos primitivo, la potencia original de lo americano, desea la promesa de eternidad que encierran las abstractas formas de la razón elevadas por sobre la indefinición de lo irracional. Y con esto creo estar interpretando el pensamiento de Ortega cuando nos impelía a ir hacia “las cosas”; cuando nos dice que “es preciso llamar al argentino al fondo auténtico de sí mismo, retraerle a la disciplina rigurosa de ser sí mismo, de sumirse en el duro quehacer propuesto por su individual

⁷⁰ RODOLFO KUSCH, “La seducción de la barbarie”. En: Rodolfo Kusch. *Obras completas*. Rosario s/f, Editorial Fundación Ross, tomo I, p. 3 y ss.

⁷¹ PLATÓN, *Menéxeno*, 238^a. En: Calonge-Ruiz J, y otros (trad.). Platón, *Diálogos*. Madrid 1992, Gredos, Vol. III

destino”.⁷² No nos invitaba a olvidar nuestro ser, sino a asumirlo también mediante el rigor del método. Nuestro ser americano debe captarse a sí mismo también bajo las categorías de la ciencia, para poder trascender en este mundo. Barbarie y razón representan las dos caras de un mismo demiurgo. Es interesante que los habitantes de Utopía definían la virtud como “...una vida ordenada acorde a las prescripciones de la naturaleza...”.⁷³ Se trata, en un sentido, de dejarnos llevar por el paisaje que nos habita.

Los argentinos rechazamos la verdad más necesaria de todas: quienes somos; y cuando admitimos nuestra identidad es tan solo para criticarla amargamente, lo que constituye otro modo de rechazo. La causa real de nuestra aparente nostalgia no es el haber perdido un pasado glorioso; ésta es la fabulación con la que se rellena la laguna amnésica. El lugar que verdaderamente extrañamos es nuestro quicio. Nuestro centro. Añoramos la fuente misma de nuestro complejo ser nacional. Dicho nudo originario constituye el principio de la proyección hacia el futuro. También “origen” proviene de “Gea”, con lo cual la aceptación de nuestro propio origen viene a ser como la única oportunidad de descubrir nuestras fuerzas creadoras y nuestra verdadera genialidad. Desde ya que es difícil. Como reflexionaba el joven Emil Sinclair acerca del duro aprendizaje de su infancia, “...nada en el mundo causa tanto rechazo al hombre, como el seguir ese camino que lleva hacia uno mismo”.⁷⁴ Pero la travesía es indispensable. Y la clave está en la ciencia.

En este dilema es importante la impronta negativa que la modernidad tiene en nuestra alma medio indígena. El sujeto en el mundo moderno ha conseguido el favor de que nadie pregunte por su nacimiento, al precio de dejar que sus cualidades personales sean modeladas por los bienes de consumo comercializados en el mercado.⁷⁵ La burguesía surgió como una organización ciudadana de iguales según el nacimiento (todos seríamos plebeyos), y de esta manera hacía frente a la organización feudal fuertemente estratificada y donde el origen familiar determinaba quién se era en la escala social. El blasón definía incluso las virtudes en que se destacaría el caballero simplemente a causa de su estirpe. El orden burgués acabó con todo esto, el nacimiento dejó de ser la causa del ser social de los hombres, condena para unos y consagración desde la cuna para otros. Sin embargo el dinero proveniente de la actividad mercantil pasó a ser el nuevo artífice de la individualidad, la cual se construye ahora desde la compra de bienes: se va al shopping para proveerse un ser propio y original. Pero esta trampa no engaña al ser Argentino. En nuestra geografía se mezcla el rechazo a un ser propio, atávico, Americano, demasiado alejado de nuestros sueños románticos racionalizados a la europea por un lado, con aquella seducción de la barbarie que vuelve nuestro fondo creador algo demasiado querido como para ser sacrificado en el altar del mercado de bienes y servicios, por el otro. Buscamos nuestro propio *pedigree*. Y esto es muy bueno; pero equivocamos el camino hacia nuestro ADN, y eso está mostrando ser muy malo.

No hay forma de reencontrarnos con nuestra identidad a no ser mediante la cultura. En nuestro caso ese genio dormido espera al poeta o al filósofo que lo llame por su nombre. Espera la geometría del Templo y de la guarda ornamental, como dice Kusch en el libro citado más arriba, que fije nuestra forma humana en una promesa de eternidad. Al flujo imparable de la vida, a su corriente de reproducción, nacimiento, crecimiento, decrepitud, y muerte, deseamos

⁷² JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Por qué he escrito ‘El Hombre a la defensiva’”. En: *Los escritos de Ortega y Gasset*, La Nación. Buenos Aires 2005, p. 127.

⁷³ TOMAS MORE. *Utopia*. Book II. New York 1992, Everyman’s Library, pp. 86 (La traducción es mía). “they (the Utopians) define virtue to be life ordered according to the prescript of nature...”

⁷⁴ HERMAN HESSE. *Demian*. Frankfurt 1974, Suhrkamp. II: Kapitel, p. 55 (La traducción es nuestra).

⁷⁵ *Begriff der aufklärung*. En: MAX HORKHEIMER, THEODOR WISEGRUND ADORNO, *óp. cit.*

encausarla con las imbricadas geometrías culturales. La universidad de alguna manera, al abrir el horizonte de la Cultura Occidental tal y como hoy en día se desarrolla, tiene el poder de nombrarnos a nosotros, Occidentales-Americanos, en esos términos. Si en la actualidad no lo hace es a causa de que no tenemos una universidad totalmente ella misma por un lado, y por el otro, probablemente porque quizás no seamos totalmente occidentales... La pregunta (dolorosa por cierto) es si, en ese contexto, será posible que seamos "nacionales". Pero dejamos el interrogante abierto, al menos por un rato.

III

Y este concepto típicamente occidental, nos referimos a la idea de ser “nacionales”, nos lleva a las riberas de la política. Ser “nacionales” equivale a decir, constituirnos en comunidad política. Y para constituir comunidad política debemos ser todos un poco políticos. Y en esta dimensión volvemos entonces al tema de la formación del político que planteaba Platón en el diálogo de Sócrates con Alcibíades. Ocurre que “...la sociedad necesita buenos profesionales –jueces, médicos, ingenieros– y por eso está ahí la universidad con su enseñanza profesional. Pero necesita antes que eso y más que eso asegurar la capacidad en otro género de profesión: la de mandar.”⁷⁶ **Y nuestro problema más acuciante consiste precisamente en cómo educar a los que mandan.** “En toda sociedad manda alguien, y en la nuestra lo hacen las clases burguesas profesionales, es decir los doctores”. Importa mucho pues, “...que estos profesionales, aparte de su especial profesión, sean capaces de vivir e influir vitalmente según la altura de los tiempos” concluye Ortega. Por eso es ineludible crear de nuevo en la universidad la enseñanza de la cultura o sistema de las ideas vivas que el tiempo posee, para que los graduados en las diversas profesiones dominen también el arte de la dirigencia, esa colección de conocimientos técnicos y especialmente humanísticos que permiten la constitución de una sana comunidad política. **Nuestra tesis central será que hay algo del espíritu universitario capaz de influir de manera decisiva en la dirigencia política.** Y digo influir sin más calificativos; porque el demonio que aviva los claustros puede ser luminoso o embustero, y su talante afecta de maneras diversas el curso de las democracias; a veces para bien, a veces para mal.

De alguna manera estoy diciendo que la democracia es la cumbre de la racionalidad en política, antes de abandonar, merced a la racionalidad coaptada por la instrumentalidad⁷⁷, lo auténticamente humano. Y este sistema racional de gobernarse los pueblos se nutre de un anhelo más hondo que ulula en los claustros: la ciencia y el progreso al alcance, o mejor dicho en manos, del hombre común. La propia idea de democracia conlleva un fenómeno educativo en el hueso mismo de su concepto de dirigencia. Es interesante que la democracia trae al juego político un ingrediente inédito. Anterior a ella el mando era ejercido o bien por la fuerza, o bien por el linaje (aunque finalmente siempre acompañado por la fuerza); en la democracia en cambio interviene la elección popular. Pero la elección, a su vez, implicaba la asamblea del pueblo donde se deliberaba. Recordemos que de entre las funciones de la Democracia⁷⁸ existe “...una función de animación de la deliberación pública, históricamente expresada por el modo de organización de las elecciones que reposaba sobre la participación en asambleas electorales en las que se podía intercambiar argumentos”.⁷⁹ Y es en este punto que la racionalización tiene lugar. La deliberación pone al hombre en situación racional, en situación de extraer lo más conveniente para sí, pero ahora con esa impronta que trae la prudencia, según la cual lo que se busca es “lo más adecuado según lo indica la inteligencia”. Ya advirtió Nietzsche⁸⁰ sobre la misión de la prudencia en la búsqueda del sentido de la vida humana, aunque se aclaró

⁷⁶ *La cuestión fundamental, óp. cit.*, p. 19 y 55.

⁷⁷ Nos referimos aquí a los efectos que una cierta racionalidad escindida de la idea de que en la realidad existe una naturaleza de las cosas conocible por la inteligencia, puede tener sobre toda la arquitectura de ideas que sostienen a la Democracia. Pero este es un tema para otro momento. Ver, Max Horkheimer. *Eclipse of reason*. Oxford University Press, The Continuum Publishing Company. New York 2004

⁷⁸ Se entiende por funciones de la democracia: representación, legitimación, control sobre los representantes, producción de ciudadanía, y animación de la deliberación pública.

⁷⁹ PIERRE ROSANVALLON. *La democracia del siglo xxi*. Nueva Sociedad No 269, mayo-junio de 2017,

⁸⁰ FRIEDERICH NIETZSCHE. *Die fröhliche Wissenschaft*. Stuttgart 2000, Reclam. I, i, p. 33 y 34.

también su carácter engañoso. La democracia y su prudencia política manifestada en la asamblea deliberativa vendrán a ser un acto comunitario de búsqueda de sentido a la existencia. Una necesidad ésta que, como dijo el filósofo alemán, "...es parte esencial de ese fantástico animal que es el Hombre". En la asamblea casi todo pasa a ser discutible, y todo pasa a estar dentro de la esfera de dominio de ese acto deliberativo racional. Es por ello que la democracia siempre se muestra algo "irreverente". En ocasión del rey o del tirano, por el contrario, es la adhesión a la voluntad del mismo el hecho preponderante. La poca deliberación que hay en estos casos busca por sobre todas las cosas congraciarse al súbdito con la autoridad. La democracia por el contrario busca aunque más no sea de manera ideal, que la persona destaque por su idoneidad y congraciarse las creencias con la realidad, hecho que ocurriría mediante la elocuencia en la asamblea.

De este modo la educación en la democracia vino a formar al hombre para que destacase en la asamblea. **Una razón para centrar la reflexión sobre el mando en las democracias en la Universidad, es la existencia fáctica de la misma.** La existencia misma de la Universidad debe entenderse como parte de un movimiento político deliberativo a nivel de la sociedad occidental. La institución denominada "universidad" implica una decisión, aunque parcial, de dar lugar a una serie de acciones por parte de al menos una porción de la sociedad, que de por sí comportan un cierto modelado de esa misma sociedad en la cual ocurre el fenómeno universitario. De modo tal que ambos términos son recíprocos; dada la ausencia de un modo de ser social, se podría afirmar la carencia de lo esencial del espíritu universitario. Y viceversa, si falta lo esencial de la universidad, esa sociedad no ofrecerá los modos típicos que se derivan de ello. **Este modo social consecutivo a la presencia de la universidad es la democracia. Hay tanta democracia como universidad.** Porque hay tanta democracia como debate, y en teoría este debate se afianza en las altas casas de estudio como su forma arquetípica, por la necesidad misma de abordar científicamente la complejidad de la realidad. La afirmación parece atrevida pero se verá que no lo es tanto una vez que se analicen ambos términos de la equivalencia; **democracia es mucho más que partidos políticos y elecciones, y universidad es mucho más que profesores y alumnos.** Pero no nos adelantemos.

La consecuencia de esta relación entre la razón, o su institucionalización en la Universidad, y el mando bajo su modalidad deliberativa como es el caso de la democracia, desemboca en la evidente tensión entre libertad y ciencia que caracteriza al sistema tal cual lo conocemos hoy. Dado que "...no es natural que uno solo tenga poder soberano sobre todos los ciudadanos cuando la ciudad está compuesta de iguales...",⁸¹ en consecuencia, ante la igualación surgida del comando de la sociedad mediante argumentos de razón y fundamentos científicos, en ese caso el grado de libertad de los miembros se vuelve máximo. Pero ello implica la decisión de dejarse conducir por la razón; de otro modo la igualación es imposible. O al menos es imposible en la medida que demanda la democracia. Esto explica el lugar preponderante que la ciencia ocupa en nuestra sociedad. La ciencia aporta "los hechos" en base a los cuales se decide y pone así freno a las desviaciones de la libertad individual que surgirían de la misma igualdad que se defiende.⁸² Igualar podría cercenar la libertad individual toda vez que impone un criterio colectivo. Este efecto es mitigado mediante el compromiso de dejarse convencer por los argumentos científicos. El convencimiento surgido de la argumentación científica aporta esa dosis de voluntariedad indispensable en el orden político, para evitar que el mismo tenga lugar a expensas de la

⁸¹ ARISTÓTELES, *Política*, III, 2-5

⁸² PIERRE MANENT. *Cours familier de philosophie politique*. Paris 2001, p. 15. «...tantôt la science intimide la liberté, la réduit au silence, tantôt la liberté, lui rendant la pareille, intime à la science l'ordre de se taire...» (...) «...nous autres citoyens des démocraties modernes, nous avons à nous orienter dans un monde à la fois organisé et désorganisé par la confrontation des deux grandes autorités de la science et de la liberté».

resignación. Un verdadero ordenamiento debe dar lugar para que la adhesión al mismo tenga lugar voluntariamente, aun sin necesidad del mandato; "...el verdadero mandato ocurre allí donde tenemos la posibilidad incluso de no obedecer".⁸³ Y esto es imposible sin el concurso de la racionalidad detrás del ordenamiento político.

Pero es importante aclarar que esta ciencia propia del gobierno del pueblo es esencialmente deliberativa. No son específicamente los contenidos de la ciencia lo esencial para la democracia sino más bien el modo de hacer ciencia. Una duda sistemática de fondo es la que resulta el insumo fundamental de la deliberación democrática, en cuanto desarma otras fuentes de poder que podrían entrar en juego en la sociedad. De allí la relevancia que concedimos al tema de la *quaestio disputata* al inicio de este libro. **El diálogo y la dialéctica son el eje de ambos sistemas, el que rige la comunidad política, vale decir la democracia, y el que rige la cultura (en este caso, la universidad).** Digo esto porque la universidad esencialmente termina decidiendo qué contenidos forman parte de la "alta cultura de nuestro tiempo". Lo que allí se enseña, en nuestro sistema cultural, es lo más elevado que nuestra civilización tiene para dar, una vez que hemos puesto en el sitio de preminencia a los conocimientos derivados de la investigación científica y su discusión pertinente. Por contrapartida, todo aquello que aspira a ser parte de la alta cultura primero deberá ser admitido a la universidad; en un cierto sentido deberá ser "academizado". **La democracia se basa, y este es un espíritu particularmente captado por el sistema norteamericano, en una cierta confianza en los hombres comunes (common man) quienes, una vez que poseen el derecho de discutir, se conducirán razonablemente.**⁸⁴ Y la universidad está en el corazón de esta razonabilidad. Y en el fondo de ambos está el pensamiento dialéctico, entendiéndolo que "...la dialéctica es colaboración";⁸⁵ luego intrínsecamente la dialéctica genera comunidad: tanto política como del saber. Pero este último punto merece un análisis mayor.

⁸³ JULIEN FREUND. *Der Begriff der Ordnung*. Der Staat, 1980, Vol. 19, n0 3, pp. 325-339 „wirklicher Gehorsam liegt nur dann vor, wenn wir auch die Möglichkeit des Ungehorsams haben“.

⁸⁴ RAYMOND ARON. *Introduction á la philosophie politique*. Paris 1997, Éditions de fallois.

⁸⁵ JOSE ORTEGA Y GASSET. "El deber de la nueva generación argentina". En: *Meditación del pueblo joven*. Buenos Aires 1958, Revista de Occidente, Emecé, p. 14.

TERCERA PARTE

Metodología y espíritu en el diálogo universitario ¿Qué es lo académico?

Señala Heidegger que "...el hombre es el primero que, abierto al ser, deja que éste venga a él como presencia".⁸⁶ El ser impacta en nosotros de manera distinta a como lo hace un sueño. El ser impacta en nosotros con toda la densidad de lo que **Es**, más allá de aquello que pensamos. Cuando en medio de las conjeturas, de los experimentos de la ciencia o de las metáforas de los poetas, de repente se logra vislumbrar el ser de algo, su realidad, su oposición absoluta a la nada, entonces nos sentimos en presencia de un "algo". Los alemanes usan la palabra "*anwesen*" (estar presente), que quiere decir: "estar frente a una naturaleza, a algo que es él mismo un algo distinto de lo otro". Ahora bien "...tal llegada a la presencia necesita de lo abierto de un claro..." continúa el maestro. Y bien, este tema del sitio de encuentro con el Ser, del abierto de un claro de que se habla, es el núcleo de la cuestión respecto de lo académico. Heidegger dedicó un minúsculo escrito a evocar esta localidad existencial que no sólo es un lugar físico, sino que se trata a su vez de un espacio de tiempo, y un espacio en el alma, sitio final donde tiene lugar el diálogo con la realidad, donde se dan cita preguntas, respuestas, y elocuentes silencios. En ese espacio abierto, en ese claro... "¿es el alma que habla? ¿Es el mundo que habla? ¿Es Dios que habla?".⁸⁷ En esta instancia de ocio no debemos considerar la oposición entre pregunta y respuesta como una relación tan opuesta... Aquí sí que cobra sentido aquella frase de Marx: "...la formulación de una pregunta es ya ella misma su solución"⁸⁸.

Lo académico es la misma esencia de lo universitario; es el espacio para el encuentro con el ser desde la pregunta y desde las respuestas. Si el encuentro ha de tener lugar con el ser del otro, ocurre en las palabras y los silencios de la conversación; si el invitado ha de ser el Ser del mundo, la realidad, entonces su ámbito será la contemplación en el ámbito de lo académico. En ese diálogo "...el hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro. Pertenecen el uno al otro..."⁸⁹ y se cuentan sus secretos. Quien o algo, carente de secretos, no puede ser verdaderamente de nadie. Lo público no debe tener secretos. Sólo el misterio permite la atribución y la intimidad; el misterio, con su mezcla de secreto y revelación. El hombre capta el ser y lo nombra, y así lo posee; por su parte el ser revela sus reglas y reinscribe al mismo hombre en el concierto de los seres ahora expandido tras haber vuelto conocido lo hasta entonces ignoto. **Se podría decir que el Hombre pone al ser en "su sitio", y el Ser, pone al Hombre en "Su**

⁸⁶ MARTIN HEIDEGGER. *Identidad y diferencia*. En: Arturo Leyte (Ed.). Barcelona 1990, Anthropos, p. 75-77.

⁸⁷ MARTIN HEIDEGGER. *Der Feldweg*. Barcelona 2003, Herder, p. 45.

⁸⁸ KARL MARX. *Die Juden Frage*. Milano 2016, Bompiani, pp. 90

⁸⁹ MARTÍN HEIDEGGER. *Identidad y Diferencia, óp. cit.*, p. 77.

sitio". ¿Es acaso lo mismo el ser del hombre en el mundo ahora que antes de saberse la existencia de los microbios o el átomo? Y por otro lado, ¿no ha cambiado acaso la vida de los microbios o de los átomos desde que el hombre sabe de ellos? De este modo bucear en el significado de lo académico es adentrarse en el espacio del diálogo del espíritu humano con la realidad; lo académico equivale al silencio ante el otro: que sin pensarlo, es profundamente transformador. Después de todo no hay otra forma de escuchar que callando, y solo escuchando se aprende, y solo aprendiendo se cambia. La actitud esencialmente filosófica que implica lo académico, hace a la felicidad humana; felicidad emanada del conocimiento y de la convivencia a la vez. Recordemos que la razón última para filosofar no es otra que "...lograr el hombre su felicidad".⁹⁰ Consideramos entonces que nada serio se podrá decir de la esencia de lo universitario si se obvia la referencia al concepto de lo académico. **Y nuestra tesis asume que tampoco podrá decirse nada serio de lo esencial de la democracia sin afrontar el concepto de lo académico.**

⁹⁰ SAN AGUSTÍN. *Civitate Dei, XIX, I, 3*. En: La Ciudad de Dios (20), en: San Agustín, Obras Completas, Madrid 1988, BAC, Tomo XVIII, p. 547. "Quando quidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit...".

I

En las afueras de Atenas existía un campo en que se rendía culto a un antiguo héroe llamado “*Academos*”. Por simple derivación el lugar circundante era denominado “Academia”. Fue este sitio el que eligió cuidadosamente Platón para enseñar sus doctrinas y fundar una escuela hacia el año 387 antes de Cristo; y es éste el origen fortuito de la palabra “academia”. Platón regresaba de un traumático viaje a Sicilia. Allí había caído en desgracia con el rey del lugar, y había terminado convertido en esclavo; debió ser comprado por un amigo para reconquistar su libertad. Habían pasado unos diez años desde la muerte de Sócrates y sus propias expectativas de participación política parecían definitivamente perdidas. En este estado de ánimo (Aristóteles nos cuenta que Platón tenía la mirada triste) el maestro, con cuarenta años de edad recién cumplidos compra el terreno de que hablamos. Si Platón hubiera elegido un sitio distinto, supongamos un lugar llamado la “Takasemia”, en vez de hablar de academia y académico hoy diríamos “takasemia” y “takasémico”. Tan simple como eso. El punto entonces no consiste en ahondar demasiado en la palabra para encontrar su significado sino más bien en analizar la realidad histórica a la cual vino “casualmente” a designar, para desde allí retomar su larga trayectoria en la historia de Occidente. En este caso lo sustantivo del término se halla en la historia. Igual que si quisiéramos definir el significado de lo “sanmartiniano”. Consideremos que el concepto de lo “académico” constituye probablemente el epicentro absoluto de la cuestión de la misión política de la universidad, o más aún, de la existencia misma de la universidad como tal.

La necesidad de reflexionar acerca de la academia platónica en nuestro viaje hacia la esencia de la universidad puede resumirse en dos hechos: primero, algo habrá tenido de peculiar una escuela que funcionó desde el año 387 antes de Cristo hasta el 524 después de Cristo, es decir, ¡más de ochocientos años! en una época en que la persona promedio moría antes de los treinta y siete años de edad. Y segundo, la denominación casual de “academia” recibió tal carga semántica de la realidad histórica a la cual designó, que hoy, luego de dos mil cuatrocientos años, sigue guardando su sentido originario. Hay muy escasas palabras que hayan persistido tanto tiempo y de manera tan inalterable a lo largo de los siglos; piénsese que hoy día nadie habla como hablaban los griegos de entonces y sin embargo el término “academia” permanece vigente.

II

Platón, ese "...apabullante genio teológico..." según Lewis,⁹¹ era tataranieta de Codro, el legendario último rey de Atenas previo a sobrevenir la democracia.⁹² En consecuencia Platón era un aristócrata y como tal, fundamentalmente un hombre del "antiguo régimen"; el régimen del rey guerrero. El epicentro de su sistema cultural sería para él la virtud que Homero ensalza en La Ilíada: la nobleza; esto es, todo aquello que se puede contener en nuestro antiguo concepto de "hombría", que para los griegos se decía "*andreía*" (de aquí palabras como: andrógenos o andrológico). La nobleza del alma era el centro de la antigua educación o *paideia* griega y conforma también el corazón de lo platónico. Pero el maestro dio a la idea de coraje, de valentía, de hombría, de *andreía*, una dimensión totalmente desconocida hasta entonces. Él fue quien sacó la idea de "valor" del contexto estrictamente militar en que podría ser (y de hecho frecuentemente es) entendida. En un pasaje aclara Sócrates al impetuoso general Laques que está interesado no sólo en el valor de los soldados sino también en cuántos son valientes "...frente a las enfermedades, ante la pobreza y ante los asuntos públicos, y aun más, de cuántos son valientes no solo ante dolores o terrores, sino también ante pasiones o placeres, tanto resistiendo como dándose la vuelta...".⁹³ No es necesario ser muy perspicaz para advertir que muchas veces una vida entregada a placeres y pasiones no es sino el disfraz con que se oculta una miserable cobardía para afrontar verdaderamente la vida mayúscula, la vida del desafío; el cine ha captado este drama humano de manera admirable un sinnúmero de veces. Platón también. Pero además Platón precisó por vez primera los rasgos de la "valentía civil", si se me permite el término. Ya Homero decía de Ulises, prototipo del Héroe nuevo, que era virtuoso tanto en el campo de batalla como en las discusiones de la asamblea. Esta idea cabal del guerrero que sabe deliberar se repite en muchas culturas; se me vienen a la memoria ahora los estrictos códigos de los Samurai para sus deliberaciones, o los de los indígenas norteamericanos con sus rondas fumando pipa, y el valor extraordinario que en esos sistemas culturales se da tanto al decir siempre la verdad como al hacer honor a la palabra empeñada. El griego equiparó explícitamente los términos e hizo una antropología de ello.

Platón es entonces un hombre del antiguo régimen porque en su idea de virtud cívica se contiene el concepto de "hombría"; el ciudadano ideal será para él alguien noble de alma. Y toda su concepción de la educación va en este sentido, en hacer sacar del alma lo más noble que ella posee: la virtud. Pero agrega algo nuevo. Su idea de virtud hace referencia particularísimamente a la virtud ciudadana. Esta idea de "cuidado del alma" ha sido traída nuevamente a la luz por Jan Patočka, un filósofo checo discípulo de Husserl, que murió luego de ser extensamente torturado por la policía soviética en 1977 a causa de su defensa de los valores nacionales de la República Checa. En su obra más difundida pregunta si la doctrina platónica del cuidado del alma no será "...capaz de interpretarnos, a nosotros, que tenemos necesidad de encontrar un apoyo en medio de la debilidad general y de la aquiescencia ante la decadencia".⁹⁴ Y de manera brillante sintetiza que "...el terreno básico sobre el cual se despliega la filosofía es la aspiración del filósofo a la vida buena".⁹⁵ Así Platón dio una impronta tradicional a toda la idea posterior de filosofía, al confundir admirablemente verdad y virtud tanto en guerra como en paz; esta amalgama se transmitió directamente al ideal académico. Y uno de los constructos más interesantes

⁹¹ C. S. LEWIS. *Reflections on the Psalms*, London, 1998, Fount, Ch. 8, p. 68.

⁹² E. LLEDÓ-ÍNIGO. *Introducción general. Platón-Diálogos*. Madrid, 1990, Gredos, p. 120.

⁹³ PLATÓN, *Laques*, 191d-e. En: E. LLEDÓ-ÍNIGO (Ed.). *Platón-Diálogos*. Madrid 1990, Gredos.

⁹⁴ JAN PATOČKA. *Platón y Europa*. Barcelona 1991, Península. I, p. 20.

⁹⁵ JAN PATOČKA. *Platón y Europa*. Barcelona 1991, Península. XI, p. 183.

vinculados a la idea de “libertad académica” en nuestros días “...es la noción de que la misma debería servir para hacer una sociedad más virtuosa y que esto se logra porque la virtud crece en la sociedad mediante la tarea intelectual”.⁹⁶ Hablamos, al afrontar la verdad y al decir la verdad, que necesitamos valor; la academia es el primer campo de batalla para este desafío.

Piénsese que estas ideas no surgieron precisamente de un monasterio benedictino. El ambiente en el cual Sócrates, Platón, y Aristóteles fueron activos se caracterizaba por celebrar banquetes donde se bebía hasta la mañana siguiente, muchas veces se practicaba la pederastia como parte integral de la relación entre el maestro y su discípulo, algunos de los muchachos tenían su novio, y otros sostenían extensas discusiones filosóficas en las casas de famosas *hetairas*, mujeres liberadas y de alto nivel económico e intelectual en cuyos salones los invitados se debatían entre el espíritu y la carne. Pero Platón, como buen hombre de su tiempo, reconocía el valor sagrado del justo medio y de la armonía; éste era otro de los valores fundamentales del antiguo régimen. A su vez, la sobriedad y la armonía, elementos que, por otro lado, suelen caracterizar profundamente a las culturas de base guerrera donde la continencia es parte esencial de la fortaleza, definieron también su ideal de vida filosófica.

Platón sigue siendo “...un hombre de la ciudad antigua...” como dice Marrou, que permanecerá fiel al ideal de los de su clase, según el cual se situaba “...en el valor político el cumplimiento más elevado del destino humano”.⁹⁷ Y de hecho su producción literaria tendrá como eje la problemática de la virtud pública. En ella hay tres componentes esenciales: verdad, valor, y prudencia, que en los griegos es algo así como “el saber hacer las cosas”. No hace falta ir muy lejos para ver que nada afecta tanto a la vida ciudadana como la mentira, en la más amplia acepción del término, la cobardía, y la impericia, es decir, que cualquier “papanatas” ocupe cualquier cargo. La Academia no es sólo una escuela filosófica sencillamente porque el ideal de filósofo que Platón tiene en mente dista mucho del de nuestro profesor de hoy en día. Al filósofo como producto terminado de la Academia “...no le deberá interesar conocer lo que es, ni conocer los valores morales, ni analizarlos teóricamente, sino filosofar con el fin de llegar a ser *hombre de bien*”.⁹⁸ La Academia en consecuencia será también una escuela de “...ciencias políticas, un seminario de consejeros y legisladores a disposición de los soberanos y las repúblicas...”.⁹⁹ Se conservan aun hoy en día algunas listas de los diferentes hombres de Estado surgidos de la exedra de la Academia de Platón. Esta escuela se propuso, al menos en el espíritu de su fundador, formar las almas de sus alumnos en el ideal de vida filosófica, caracterizado éste por una existencia entregada a la verdad y a la virtud ciudadana, en una especie de sincretismo del antiguo ideal de la hombría homérica, los ideales comunitarios de la Polis, y el camino hacia la verdad descubierto por la ciencia.

Pero el contraste con las nuevas ideas democráticas de Atenas es muy interesante. **La democracia trae consigo un peligro; hacer que triunfen la mentira, los cobardes, y los ineptos.** De hecho, en el mismo diálogo en que Platón escribió sobre el valor y el coraje dice que “...lo que ha de juzgarse bien debe juzgarse según la ciencia, y no según la mayoría”.¹⁰⁰ Porque el ordenamiento político propuesto desde la asamblea del pueblo sería imposible por el sólo criterio numérico. Hacía falta un vínculo con la realidad de las cosas, y este fue el aporte más

⁹⁶ NEAVE G., “Academic freedom in the age of globalization”. *Higher Education Policy 2002*; vol. 15, pg.: 331-335.

⁹⁷ *Carrière et idéal politique de Platon*. En: HENRI-IRENEE MARROU. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris 1948, Éditions du Seuil, Ch. VI, p. 106.

⁹⁸ JAN PATOCKA. *Platón y Europa*. Barcelona 1991, Península. XI, p. 183.

⁹⁹ “Carrière et idéal politique de Platon”. En: HENRI-IRENEE MARROU. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris 1948, Éditions du Seuil, Ch. VI, p. 107.

¹⁰⁰ PLATON, *Laques*, 184e. En: E. LLEDÓ-ÍÑIGO (Ed.). *Platón, Diálogos*. Madrid 1990, Gredos.

espectacular de la ciencia a la vida en común.¹⁰¹ La ciencia hizo de la búsqueda de la verdad, su vida; y así enseñó al régimen político que en la búsqueda de la verdad le va la vida.

¹⁰¹ Sobre esta limitación del argumento estrictamente numérico abundan las discusiones. Ver: PIERRE ROSANVALLON. *La democracia del siglo xxi*. Nueva Sociedad No 269, mayo-junio de 2017, o Max Horkheimer. *Eclipse of reason*. Oxford University Press, The Continuum Publishing Company. New York 2004

III

La guerra platónica contra los sofistas continúa la iniciada por Sócrates, quien había sido injustamente condenado a muerte por ella. Platón había sido testigo de los sucesos que luego inmortalizaría en su monumental obra. Los sofistas eran los representantes más acabados del “poder” según se lo pretendía entender, ahora que todo era debatido en la asamblea. Para el sofista el poder es el arte de tender a la gloria, aparentando sabiduría. El objetivo no es la sabiduría sino la gloria. El sofista es el “...técnico del discurso”,¹⁰² aquel “...entendido en el hablar hábilmente”¹⁰³ pero que por su falta de profundidad, su falta de compromiso con el ser de las cosas, termina casi sin excepción versando sobre lo accidental.¹⁰⁴ Platón los definió específicamente como “...fabricantes de imágenes...” que no son sino imitaciones engañosas de la realidad.¹⁰⁵ El sofista es, al final del día, “...una especie de contradictor profesional”.¹⁰⁶ Y el epicentro de la contradicción permanente radica en que el hombre se transforma en la medida de todas las cosas como dijera Protágoras, “...de la realidad de las que son y de la irrealidad de las que no son”.¹⁰⁷ Dicho de otro modo, el sofista representa un modo de entender el debate público según el cual solo importa ganar, dejando la realidad al margen. Para Sócrates y Platón la actuación política era el camino del filósofo en su realización heroica como arquitecto del bien de la comunidad. Si bien los sofistas, al igual que Platón, centraron su enseñanza en el nuevo ideal de la virtud política que podría definirse como: “...equipar el espíritu para la carrera del hombre de Estado y formar la personalidad del futuro líder de la ciudad...”,¹⁰⁸ sin embargo representan un movimiento que acompaña la decadencia efectiva que tuvo lugar en Atenas. Los sofistas enseñaban a destacar en medio de un ambiente de desintegración, pero sin propiciar mejora alguna. Platón por el contrario representa un elemento de reacción; quiere preservar en medio de una democracia degenerada, el viejo ideal de virtud republicana.

Evidentemente **el sistema democrático conlleva en sí mismo el germen de su destrucción, cuando pretende reducir todo al debate.** Sin marco de referencia la discusión se transforma en juego de fuerzas, donde terminan primando el soborno y la amenaza en medio de un debate vacío. Vaciar el debate con la práctica sofística abre el camino a las fuerzas ocultas del soborno y el apremio. Y contra ellos sólo es eficaz la palabra veraz. Esa es la tragedia que se sigue de ahuecar la palabra. Max Horkheimer retomará esta problemática de la democracia al tratar la cuestión de la tolerancia en su famoso libro llamado *El eclipse de la razón*. Si todo es tolerable, entonces es innecesario e imposible pensar. Si todo se tolera entonces la realidad se halla liberada. Pero esta liberación de la realidad es la oposición más grande que se puede ofrecer a la libertad. Porque una *zona liberada*, para utilizar el lenguaje policial, es en realidad resultado de una decisión arbitraria. Este peligro fue advertido por Platón cuando dice que el sofista es un “...enorme embaucador, y el más versado en este arte. A él debemos aislarlo de todos aquellos que son verdaderamente políticos...”,¹⁰⁹ porque en una democracia en la cual reine la sofística “en absoluto se preocupa nadie en los tribunales sobre la

¹⁰² PLATÓN, *Fedro*, 272d-273a.

¹⁰³ PLATÓN, *Protágoras*, 312c. En: Platón, *Diálogos*. Madrid 1990, Gredos.

¹⁰⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 2, 1026b15.

¹⁰⁵ PLATÓN, *Sofista*, 239d y ss. En: PLATÓN, *Diálogos*, Madrid 1992, Gredos.

¹⁰⁶ PLATÓN, *Sofista*, 232b.

¹⁰⁷ ARMSTRONG A.H., *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires 1993, Eudeba, p. 47.

¹⁰⁸ “El aporte innovador de la primera sofística”. En: HENRI-IRENÉE MARROU. *Historia de la educación en la antigüedad*. Buenos Aires 1965, EUDEBA, Cap. V, p. 55 y ss.

¹⁰⁹ PLATÓN, *Político*, 291c. En: Santa Cruz Ma I, Vallejo Campos A, Cordero NL (Trad.). Madrid 199, Gredos.

verdad...” (...) “...sino tan solo de si *parece* convincente...”¹¹⁰ Creo que todos compartimos cierta experiencia local que prueba fehacientemente estas afirmaciones.

En cierto sentido profundo lo académico surgió como antídoto contra la mentira en la sociedad. Y en esto se nos revela ahora un rasgo destacado del rol de la Universidad. Si no hay academia probablemente no hay remedio para la mentira y el engaño político y el valor cívico se torna muy difícil de encontrar. Sin ciencia que contextualice la discusión, basta con que las cosas *parezcan*. Pero dentro de este sendero de apariencias la realidad social sigue un camino que la aparta cada vez más del ser. La Argentina se aparta de la ciencia, de la búsqueda de la verdad, y compromete en ello la misma posibilidad de la virtud cívica. Como dice el rey Edipo a su perseguidor: “...No conozco de hombre honesto que sea apto para hablar bien de no importa qué cosa...”.¹¹¹ Nosotros estamos empeñados en fabricarlo. Y el resultado es el enaltecimiento del hombre deshonesto. La educación será planteada como una defensa contra la deshonestidad emanada de la mentira argumentada, instrumental al poder.

¹¹⁰ PLATÓN, *Fedro*, 272d-273a. Madrid 1992, Gredos.

¹¹¹ SOFOCLES, *Edipo en Colono*, 800-805. En: Paul Mazon, Alphonse Dain (Trad.), *Sophocle*, tome III, Paris 1960, Les belles lettres.

IV

Platón funda una escuela porque estaba de moda en la Atenas de su tiempo. Recordemos que Sócrates muere en el año 399 antes de Cristo y que junto con la desaparición de los grandes sofistas su muerte entierra toda una tradición educativa y filosófica. Hasta entonces la filosofía y la dialéctica eran enseñadas por profesores itinerantes que iban de ciudad en ciudad, improvisaban debates o conferencias en lugares públicos para atraer clientes a sus cursos, e impartían sus enseñanzas por temporadas en los diferentes lugares que visitaban, siempre en mercados y plazas. Sócrates fue una excepción a este modo de actuar ya que residió toda su vida en Atenas. Paralelamente se expandían los maestros de niños con la enseñanza de las letras y los poemas tradicionales. Estos maestros de primeras letras centraban su educación en los valores morales que se desprendían de toda la poesía griega antigua, de sus héroes y personajes mitológicos. En este clima de ebullición de la cultura comienzan a surgir los ideales escolares, predominantemente en los gimnasios. Los griegos realizaban deportes como tantas culturas guerreras antiguas (nuevamente pienso en los ejercicios bélicos de los Samurai), y esa gimnasia era, entre otras cosas, una práctica civil para la guerra. En esta especie de clubes de hombres destinados a pasar el rato, ejercitarse, hacer música, recitar poesía y conversar, es donde era iniciada la niñez en la cultura de los adultos y donde comenzaron a funcionar las primeras escuelas. Estos lugares se denominaban *palestra* o *gimnasio*. Para entonces Platón era un niño que vivió la transición de la enseñanza desde los mercados hacia los gimnasios y de este modo cuando fue adulto pensó para su vocación en una escuela y no ya en el sabio-profesor ambulante.

Aparece además un dato clave. Para cuando Platón tenía veintitrés años su propio maestro, con quien fuera iniciado en las conversaciones filosóficas en los mercados de Atenas, fue condenado a muerte como hemos dicho. El proceso a Sócrates no fue la única reacción de la ciudad contra el movimiento filosófico. Más aún, no fue la única ejecución de un filósofo que ocurriera en la Grecia de aquellos tiempos. **Este aspecto “subversivo” de la filosofía es un punto central de la historia de la misma y posee una enorme relevancia en la correcta comprensión de lo académico.** Hay otro ejemplo que ayudará a entender mejor lo que trato de explicar. Hubo un joven filósofo que fue puesto preso por el famoso general Mentor, del ejército persa, y torturado duramente para que dijera cómo colaboraba con Filipo, el rey de Macedonia y padre de Alejandro. Persia y Macedonia eran entonces feroces enemigos. Como este joven llamado Hermias no hablara una palabra durante la tortura fue crucificado. En su holocausto se le concedió una última gracia. El joven respondió desde el madero: “...di a mis amigos y compañeros que no he hecho nada malo o indigno de la filosofía”.¹¹² **La filosofía consistía no sólo en un nuevo modo intelectual de encarar la realidad, de interrogarla, sino que además se convertía en una posición moral capaz de llevar a alguien al martirio y que se traducía en una revolución de la propia estructura política de la sociedad.** Aristóteles tiene una afirmación cuyo alcance es difícil de imaginar pero que me parece inmenso. En su *Metafísica* el maestro de nuestro joven Hermias escribe que la investigación de la verdad es en un sentido difícil, pero en otro, fácil, como lo probaría el hecho que (y acá viene lo revolucionario) “...nadie puede alcanzarla totalmente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo sobre ella...”.¹¹³ Esto equivale a afirmar que todos decimos algo de verdad, pero nadie

¹¹² “Aristóteles en Asos y en Macedonia”. En: W. JAEGER. *Aristóteles*. Madrid 1993, FCE. Cap V, p. 139 y ss.

¹¹³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, 993a30.

puede conocer toda la verdad; y me parece que no se requiere demasiada suspicacia para advertir el impacto de estas afirmaciones entre los representantes de las sociedades tradicionalistas de la Grecia del siglo IV antes de Cristo, o entre los persas imperiales de aquellos días. **Probablemente no haya afirmación más importante para la organización política de una sociedad que esta especie de repartición de los beneficios de la verdad.** El Aristóteles dueño de estas palabras había pasado veinte años de formación en la Academia de Platón, del mismo Platón cuyo maestro, Sócrates, otra víctima de los antifilosóficos, había dicho ser más sabio que los otros atenienses por darse cuenta de que nadie sabe realmente mucho¹¹⁴ (todos conocemos aquel famoso “sólo sé que no sé nada”). Es interesante la paradoja; Sócrates fue condenado por “asebía” (impiedad), por enseñar cosas nuevas a la juventud, y por no respetar la religión tradicional. Sin embargo esas creencias y posturas tradicionales habían envanecido a los hombres al punto de hacerles creer que realmente sabían algo cuando en realidad ignoraban todo. Y fue el “impiadoso” de Sócrates quien lanzó a la humanidad una de las afirmaciones más religiosas que en lo personal yo haya leído: exclamó con el humano metal de su voz “...que la sabiduría humana es digna de poco o de nada”¹¹⁵ parafraseando casi con seguridad sin saberlo aquel “vanidad de vanidades, todo vanidad!”¹¹⁶ Volviendo a Hermias, nuestro filósofo crucificado, cuando Aristóteles se entera de la muerte de su discípulo y amigo escribe el único poema de su autoría de que se tenga noticia. En él dice que la virtud es “...penosa para la raza de los mortales...”, pero que constituye el “...premio más bello de la vida...”; por ella vale la pena morir, y este martirio es “...un destino envidiado en la Grecia”, aun cuando se trate de una cruz. Allí afirma Aristóteles que la virtud brinda un fruto sin par al espíritu, al que nivela con los dioses, y que es “...mejor que el oro y que ilustres antepasados...”.¹¹⁷ Nuevamente parafraseando aquello del Antiguo Testamento donde dice la Sabiduría que su “...fruto vale más que el oro, que el oro fino”.¹¹⁸ Aristóteles ensalza la virtud como la suprema conquista del espíritu humano y a la filosofía, evidentemente como su maestra y guía. Y en este sentido, así como toda escuela de entonces era una escuela de virtud, creo importante retener que, probablemente, la Academia de Platón también lo fue. La Academia de Platón se propuso ser una escuela de virtud cívica adquirida mediante la inquisición científica, mediante la oposición dialéctica.

De este modo el significado de lo académico, como adjetivación cuyo sentido proviene de la realidad histórica que fue la escuela de Platón en Atenas, evidentemente deberá conservar no sólo la dimensión científica, sino también y principalmente, su faceta moral. Es por ello que hoy en día cuando se atribuye el término “Academia” a algo, no sólo se habla de ciencia, sino también de una dimensión espiritual relacionada a lo ético. Es muy difícil concebir una universidad sin este componente ético-moral de lo académico. **En los ámbitos académicos se atesora una ética respecto de la integridad de los datos científicos, una idea de honestidad intelectual en los debates, y una dedicación estoica al trabajo, además de humildad frente a los hallazgos.** Fue igual en el manifiesto del 18’ con los estudiantes de Córdoba. Allí se combinan las dimensiones científica y ética. En algún punto de nuestro cerebro hay un cruce de ambos circuitos que nos obliga fisiológicamente a pensar que no solo la nobleza obliga, sino que también la verdad obliga. Bueno, Platón fundó la Academia para enseñar precisamente eso que “verdad obliga”.

¹¹⁴ PLATÓN, *Apología*, 21b-22e.

¹¹⁵ PLATÓN, *Apología*, 23a.

¹¹⁶ *Eclesiastés*, 1, 1.

¹¹⁷ El poema figura en: *Aristóteles en Asos y en Macedonia*. En: W JAEGER. *Aristóteles*. Madrid 1993, FCE. Cap V, p. 139-140.

¹¹⁸ *Proverbios*, 8, 19

V

La Academia era legalmente una institución dedicada al culto de las *musas*;¹¹⁹ dicho estatus de corporación o cofradía le permitía poseer bienes y escapar del manto de sospechas que por aquellos días se cernía sobre todo lo que oliera demasiado a filosofía. Recordemos lo dicho más arriba respecto a que el proceso a Sócrates veinte años antes de la fundación de la Academia, había sido una entre varias de las maniobras del grupo político dominante por deshacerse de los filósofos, grupos que se resume en episodio narrado más arriba sobre el joven Hermias. Bajo la denominación de “asociación religiosa” Platón pudo adquirir el predio de la Academia donde funcionó su escuela. Allí levantó los edificios para el culto de las musas y de Apolo, para la enseñanza, y la biblioteca que luego sería famosa a lo largo de toda la antigüedad.

Platón hubiera estado muy lejos de aprobar el tipo de filósofo profesional que se modeló con posterioridad a él. Su intención original había sido la de formar hombres para la política, y este fue el motivo subterráneo en toda su maniobra. La prueba más contundente de esto la constituye la organización ideal que él mismo propone en su libro llamado “República”; en él queda claro que Platón imagina una clase gobernante donde la virtud preeminente no es el dinero o la destreza guerrera sino la sabiduría. A su vez esta sabiduría no es una ciencia infusa o el privilegio de un estamento social determinado. Por el contrario, esta sabiduría es un estado del alma al cual se accede mediante una ascesis particular de la cual Sócrates había sido probablemente un modelo y de la cual el propio Platón da cuenta en muchos de sus diálogos. Se podría decir que este cambio interior es el aspecto que más caracteriza al filósofo tal y como fue entendido por la Academia, y tal y como las influencias orientales de la época lo determinaron. La repercusión de esta ascesis sería enorme sobre la comprensión que la historia tendría posteriormente acerca del filósofo, del pensador, y del estudioso en general; además que su figura será relevante también para la conformación del político ilustrado de nuestras democracias modernas.

Los griegos eran un pueblo muy acostumbrado a la ascesis. Esta palabra posee la misma raíz que atleta y significa “práctica” o “preparación para...”. En el mundo antiguo el ascetismo era un lugar común en todas las religiones que podríamos llamar “iniciáticas”, en las cuales el elegido debía superar una serie de pruebas y purificaciones con el fin de cambiar la situación de su alma. Los griegos llamaron a esto “*methanoia*” que literalmente significa nueva o superada (*methá*), mente o alma (*nous*); esta necesidad de “mentes nuevas” fue más tarde pronunciada por Juan el Bautista a orillas del Jordán y extrañamente pasó al castellano con el paralizante “arrepentíos”, que poco dice a nuestros oídos contemporáneos acerca de la necesidad de ir más allá en la vida interna del espíritu. Pero para los griegos estaba claro que había que cambiar, que algo estaba mal, y por sobre todas las cosas (y este es un ingrediente muy oriental), que la respuesta se hallaba en el interior de cada uno. La verdad estaba dentro, y este es uno de los principales fundamentos para la teoría de la “reminiscencia” según la cual Platón sostenía que el sabio viajaba hacia su interior, donde recordaba y redescubría, el Bien y la Verdad. Así las cosas la Academia fue un lugar de ascesis, de práctica, en el cual se ayudaría al joven con inquietudes a reencontrarse con el camino que lo conduciría hacia sí mismo, hacia allí donde moran todas las respuestas. Recordemos que el padre de todos los filósofos inmortalizó aquél epitafio del templo de Apolo en Delfos según el cual se indicaba: “Conócete a ti mismo”. Ese producto terminado del gobernante filósofo, o simplemente filósofo, y por lo mismo destinado a gobernar, se formaba en la precisión de las matemáticas, la previsible regularidad de la astronomía, la universal armonía de la música, y en la

¹¹⁹ A. H. ARMSTRONG. *Introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires 1993, EUDEBA, cap. IV, p. 65 y ss.

discusión o dialéctica. Estos fueron como los carriles de acceso a la verdad y el fundamento de la ascesis propia del sabio. Dicho de otro modo, la sobriedad en la vida y la introspección junto con la observación metódica de la naturaleza fueron los elementos centrales de esta pedagogía incipiente que se practicó en la academia de Platón. Nuevamente aquí se entrelazan el componente ético y el científico en el diseño de un tipo humano particular; el sabio.

VI

La mente sabia busca ser precisa. Cuando Ortega concluye su carta a un joven que estudia filosofía, dice esperar mucho de la juventud intelectual argentina, pero aclara que sólo confiará en ella "...cuando la encuentre resuelta a cultivar el muy serio y gran deporte de la precisión mental".¹²⁰ Platón fue un verdadero fanático de esta "precisión mental" que nos pide ortega y que se presentaba ante sus ojos como el único camino posible hacia la verdad, indispensable también para el futuro de la joven república latinoamericana. Todos los diálogos platónicos son ejercicios de preguntas y respuestas que buscan permanentemente refutar, aclarar, definir, explicitar exactamente los significados, todo con el objeto de hacer cada vez más preciso el planteo del problema. Es más, en general los diálogos platónicos suelen no ser conclusivos, suelen no terminar por responder a la pregunta inicial, y en general se conforman con exponer el problema en toda su amplitud y minuciosidad; es como si el maestro supiera de antemano que las respuestas son tan hondas y profundas como lo sean los interrogantes. Sólo las preguntas simples (aquí "simple" lo utilizo como lo opuesto de complejo y de profundo) son las que tienen respuestas simples en el sentido de reduccionismos simplistas. La realidad excede a esas simplificaciones.

Platón antes de fundar su academia había estudiado matemáticas en Egipto y a juzgar por varios de sus diálogos resultó ser muy bueno en ellas. El sostiene que las matemáticas deberían ser enseñadas a todo hombre libre, "...igual que en Egipto las mismas son enseñadas a un gran número de niños junto con las letras".¹²¹ En su escuela implementa la innovación de inimaginables alcances pedagógicos de enseñar matemáticas los primeros ocho a diez años de estudio, fundamentalmente geometría. Cuando Platón estuvo en Egipto y vio el desarrollo que allí se tenía de las matemáticas sintió vergüenza de su propia ignorancia en la materia, "...más propia de una bestia destinada para el engorde que de un ser humano..."; además no sintió esta vergüenza por él solo sino por todo el mundo griego al cual tanto amaba.¹²² Probablemente la doctrina cardinal del platonismo es que "...el mundo visible es una imagen del eterno..."¹²³ y como tal, no puede sino estar sostenido por una trama racional y coherente asequible a la ciencia matemática. La geometría y las matemáticas serían un modo de entender dicha trama. Un modo mentalmente preciso de hacerlo. De hecho la naturaleza ofrece innumerables oportunidades para la abstracción matemática como lo demuestra la reciente teoría de los "fractales"¹²⁴ y la precisión de los análisis que de nuestro mundo hace la física moderna. Para la ciencia actual, poner sentido al mundo en que vivimos, lo que constituye su principal cometido, no es sino cumplir el platónico mandato de encontrar la trama matemática que lo explique. Las constantes de las estaciones y las rotaciones celestes, las simétricas guardas de colores de los peces, la apretada construcción del costillar de algún animal, todo llama a descubrir patrones, repeticiones, estructuras, ciclos, y modelos. Si para la ciencia moderna la naturaleza parece un "...diseño realizado a través de números",¹²⁵ entonces la intuición de Platón y su insistencia en

¹²⁰ JOSÉ ORTEGA Y GASSET. "Carta a un joven argentino que estudia filosofía". En: *Los escritos de Ortega y Gasset en La Nación*. Buenos Aires 2005, La Nación, p. 68.

¹²¹ PLATÓN, *Leyes*, VII, 819b-c. En: HAMILTON E, CAIROS H (Ed.). *The collected dialogues of Plato*. New Jersey 1999, Princeton University Press.

¹²² *Ibidem*, *Leyes*, VII, 819d.

¹²³ F. M. CORNFORD. *Plato's cosmology*. New York 1957, LAP, p. 28.

¹²⁴ E. BEN-JACOB, H. LEVINE. *The artistry of nature*. Nature 2001, February 22, vol. 409, p. 985.

¹²⁵ R. MCNEILL ALEXANDER. *Design by numbers*. Nature, 2001, August 9, vol. 412, p. 591.

las matemáticas no puede ser menos que genial. Platón con sus matemáticas quería encontrar "...los cálculos mismos de que se valió el Demiurgo (el Creador) para organizar el mundo. Al trascender, pues, las preocupaciones utilitarias, Platón confía a las matemáticas un papel ante todo propedéutico: las matemáticas no deben adornar la memoria con conocimientos útiles, sino conformar una *cabeza bien hecha*, o con mayor precisión, un espíritu capaz de recibir la verdad...".¹²⁶ Este cultivo de las matemáticas no tuvo por consecuencia un racionalismo frío sino que fue por el contrario un ingrediente fundamental de todo el humanismo posterior; Leonardo, por ejemplo, repetía con frecuencia que quería tener "lejos de él a quienes no amasen las matemáticas", no obstante ser uno de los exponentes más acabados del humanismo del Renacimiento italiano. Para Platón el ejercicio de contar y calcular era indispensable incluso para "...un varón guerrero...", si es que "...ha de entender de estrategia o, más bien, si es que va a ser un hombre...";¹²⁷ pues esta comprensión precisa del mundo tiene una fuerza liberadora.¹²⁸ Es la única mirada que desde nuestra naturaleza material en su estado corpóreo puede aproximarnos al ser real de las cosas más allá de las apariencias. Los antiguos no se engañaban y sabían que "...un muchacho puede ser matemático sin llegar a ser sabio...".¹²⁹ Pero eran igualmente conscientes de que es imposible llegar a la sabiduría sin una cantidad de ejercicios deportivos de la mente como dice Ortega en el texto citado, que son los que permiten engendrar almas enérgicas e inteligencias claras; sobre todo "...la ciencia pura, la ciencia que no se propone ninguna aplicación inmediata". Las matemáticas no pueden desarrollarse fuera de esta atmósfera lúdica y desprovistas de toda intención más allá de ellas mismas; por puro deporte nomás es que realmente se aprenden los trucos aritméticos. Es esta la causa de que el verdadero matemático parece estar "en su mundo" realmente como jugando; y Platón pensó que a todo futuro gobernante filósofo le vendría bien un período de entrenamiento en este campo privilegiado de la pura abstracción donde paradójicamente se dispondría mejor a comprender el campo de la concreción política.

Así las cosas, no es difícil entender que **lo "académico" hace referencia a un ejercicio deportivo de la mente y el alma que se propone generar un tipo de hombre más valioso, que es el que luego podrá volcarse al verdadero cambio social.** Ya dijo el físico y premio Nobel de literatura Friederich Dürrenmatt, que se debe intentar un humanismo fundamentado en la ciencia.¹³⁰

En definitiva todos los humanismos se han fundamentado siempre en la ciencia. En nuestro país por el contrario queremos abordar la complejidad con simplificaciones, cuando en rigor de verdad lo complejo requiere análisis y cálculo. El cultivo de las matemáticas en su estado más puro es el germen indispensable para que broten los filósofos que nos llevarán más allá del reino de la cantidad, hacia los dominios del bien, la verdad, la bondad y la belleza. Desde la perspectiva de lo académico la ausencia de cálculo y calidad constituye un rasgo típico de nuestro debate político, probablemente heredado de la ausencia del mismo durante la educación del individuo. En general cuando se observa el debate político argentino sorprenden fundamentalmente dos cosas: la falta de lógica y la hipocresía. La lógica es como la matemática propia del pensamiento, y al igual que aquella, requiere práctica. Es pensando que se aprende a pensar. La hipocresía, por su parte, es un triste

¹²⁶ Platón. En: HENRI-IRENEE MARROU. *Historia de la educación en la antigüedad*. Buenos Aires, 1965, EUDEBA, parte I, cap vi, p. 90.

¹²⁷ PLATÓN, *República*, VII, 522e.

¹²⁸ PLATÓN, *Leyes*, VII, 819d.

¹²⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI, 7, 1064^b1-3.

¹³⁰ FRIEDERICH DÜRRENMATT. *Dramaturgie des Denkens*. Gespräche 1988-1990. Diógenes Verlag, Zürich 1996, p. 11.

estado del alma en el cual la persona engaña a otros y a sí mismo, y en el cual una risa sardónica denuncia el acierto fortuito de un alma pequeña que, en lo fundamental, se halla a la deriva. De ahí que al final del camino el hipócrita se encuentre sustancialmente vacío. Esto surge en parte de una falta de experiencia personal de la verdad. La verdad es algo, en el fondo, muy subjetivo; corresponde a un encuentro personalísimo de nuestra mente con el ser de las cosas y constituye la acción más propia de nuestra inteligencia. Los hombres actuamos como “devoradores” permanentes de seres; necesitamos saber permanentemente quiénes somos, dónde estamos, y a dónde vamos. La pérdida de esta lucidez caracteriza a los estados de pérdida de conciencia y a la locura. ¿No se dice acaso que estar inconsciente es no saber dónde se está, quién se es, y a dónde se va? Lo propio de la Academia fue esta experimentación degustativa de la verdad de las cosas y este talante es, junto con la necesidad de precisión, su rasgo más fundamental. Pero más interesante aún; este ingrediente “académico” (permítaseme llamarlo así) es un rasgo fundamental del discurso, y en cierta manera vino a definir aquello que nosotros llamamos “honestidad intelectual”, es decir, no ser hipócrita y divagante, sino más bien, ser preciso y veraz. **Esto y no otra cosa es lo que nos pide Ortega y lo que se propuso enseñar Platón en la Academia. Precisión mental.**

VII

Volviendo un poco a aquella afirmación de Aristóteles respecto de que **todo el que piensa posee alguna parte de la verdad pero nunca toda**, se puede decir que la filosofía nació como un juego de refutaciones y coincidencias con las medias verdades conocidas, es decir, con las opiniones anteriores, y con la realidad observada. Todas las opiniones de los hombres merecen ser examinadas y son, por lo tanto, contestables o dudosas. A su vez, la realidad es cambiante y su estructura fundamental difícil de comprender, cuanto menos de despejar absolutamente toda duda sobre ella. Las afirmaciones humanas no son, sin más, infalibles. Por el otro lado, es desde las opiniones de los hombres que se accede a la verdad. Este es el peculiar planteo, a mi entender, que hace el pensamiento griego, el puntapié inicial de la erudición enciclopedista que caracteriza a Occidente. En la antigüedad religiosa tradicional nada dicho por el hombre podía poseer la verdad, sino que ella provenía sólo de la divinidad; por ello la necesidad de atribuir carácter divino a todo tipo de autoridad, ya se tratase del juez, el padre de familia, o el monarca; para los griegos en cambio, con todo lo incierto que sean, las opiniones de los hombres son exactamente el medio para llegar a la verdad. ¿Cómo? Mediante la confrontación, el contraste, el careo; es decir mediante la dialéctica. Igual que en los procesos judiciales. El objetivo es un estado de claridad progresivamente mayor. Para el espíritu griego antiguo “es por el diálogo de las opiniones, por la dialéctica, que podemos elevarnos por encima de aquello que cada opinión posee de parcial, y por lo tanto, de falso”.¹³¹

Creo que a esta altura es fundamental retomar el tema inicial de la *disputatio*, de la dialéctica, y su poder para convertir los espíritus, para cambiar las mentes y avanzar hacia la precisión y la verdad. La dialéctica fue un método ascético, un ejercicio espiritual que reencontraba el alma del aprendiz con el ser de las cosas y que permitía aquel conocimiento de uno mismo que propiciaba Apolo délfico en el célebre: “conócete a ti mismo” de que hablamos más arriba. El claustro universitario medieval tuvo, como más tarde intentaré demostrar, esa intención purificadora; sus enemigos fueron la imprecisión y la hipocresía y su objetivo fue un hombre nuevo caracterizado fundamentalmente por la verdad. Prueba de ello es el enorme entusiasmo que desencadenó entre los jóvenes de la época (jóvenes y revolucionarios).

Tanto es el poder del claustro y la discusión para formar un nuevo tipo humano que en el siglo XIII, a cincuenta años de fundada la Universidad de París, en algún aula europea ciertos estudiantes pusieron durante una hora de clase la cuestión más difícil de responder a uno de los profesores más famosos de la época: preguntaron **si el maestro debería determinar en cuestiones de teología con el uso de la razón o con el uso de la autoridad** –¿podemos imaginarnos la gravedad del planteo? ¡Usar la razón para tratar las cuestiones de Dios!–. El corpulento normando comenzó a desgranar mansamente la pregunta y poco a poco fue arribando a una respuesta muy reveladora del conflicto espiritual que se iba generando en esos tiempos. Santo Tomás concluyó diciendo que el maestro “...más bien debía determinar sobre esas cuestiones por medio de la razón...”.¹³² Aquel abril o mayo de 1271 debería tomarse como el verdadero comienzo del renacimiento europeo. El mercado y la ciencia volvían al centro de la escena de la mano de una discusión sostenida por los prácticos trabajadores del saber, acerca de, nada menos que el modo como se debería enseñar la ciencia sagrada. En el seno de ese todo social donde arraigó este prodigioso encuentro aparece la ciudad burguesa como “alternativa política”. Aquí también la discusión, ahora en la asamblea municipal, abría un nuevo horizonte a la convivencia de los hombres en un mundo asolado por quienes detentaban

¹³¹ PIERRE MANENT. *La cité de l'homme*. Paris, 1997, Flammarion. II, 5, VII, p. 245.

¹³² Esto es lo que dice Santo Tomás de Aquino en una de sus últimas *Quaestiones Quodlibetales* (IV, 9, art. 3).

poderes “divinos” para aprovecharse de los derechos del pueblo. Y con la ciudad burguesa proliferarán los “clérigos”, que son los esclarecidos, los aptos para la administración pública, en definitiva, los instruidos. La disputa, el diálogo ordenado, la confrontación de argumentos, fueron pensados por Sócrates como armas purificadoras ya que “...quien no es refutado, así se trate del Gran Rey de Persia, será un gran impuro...”.¹³³ Este es el peor de los sacrilegios que se sigue del discurso único. Y esta purificación es uno de los atributos más importantes de lo académico: sus efectos son la reivindicación de una verdad humana, el respeto y profundo interés por las opiniones de los hombres, y por sobre todas las cosas la real inmersión del pensador y la sociedad en el mundo del ser que aguarda fuera de nuestra mente. La dialéctica rompe en cierto sentido con el “pago chico” y crea el “hombre del mundo”. El discurso único opera en sentido totalmente inverso.

¹³³ PLATÓN, *Sofista*, 230e. En: Santa Cruz I, Vallejo Campos A, Cordero NL (Trad.). Madrid 1992, Gredos.

VIII

Me voy a permitir una rápida recapitulación de lo expresado hasta aquí con el objetivo de dejar en claro los rasgos propios de aquello que entendemos por “académico”. Comenzamos diciendo que lo académico ha venido a ser en nuestra cultura occidental un espacio existencial donde tiene lugar el encuentro del hombre con el ser de las cosas mediante los hábitos de rodeo propios de la ciencia. En este encuentro uno y otro se muestran tal cual son y ocurre un reordenamiento en el que tanto el ser del mundo como el hombre se reubican en el todo de la realidad. Este encuentro constituye el núcleo de la cuestión respecto de lo académico y de la universidad. Este silencio ante lo real del mundo y de uno mismo posee en sí un intenso efecto transformador y vincula lo académico con aquello que denominamos “ocio”. El término “Academia”, con el que designamos este espacio particular, es el nombre propio con que los griegos designaron la escuela de Platón, y parecería ser que la misma poseyó como ninguna las notas esenciales del espacio a que nos referimos, al punto tal de convertirse con el correr de los años, en su denominación específica. Esto, sumado a lo fortuito de la elección de la palabra “academia”, han hecho que la referencia a la realidad histórica de la escuela de Platón sea inevitable; es sólo en ella donde la esencia de lo académico se manifiesta plenamente.

Del análisis de aquella realidad histórica de la Academia surgen algunas conclusiones. En primer lugar y dada la condición familiar del propio Platón es posible identificar un ingrediente aristocrático y reaccionario en la idea originaria de la Academia. El fin de la vida humana, su perfección, se centra en el concepto caballeresco de *andreía*, de hombría, aunque extendido ahora al ámbito civil. No es solo el guerrero el que tiene la oportunidad de perfeccionar su hombría, sino que este grado sumo de virtud se abre como horizonte a todo hombre. Este concepto evolucionó hasta cristalizar en la idea de *nobleza del alma*, eje indiscutible de toda la reflexión moral de Platón y por ende de toda su concepción de la educación. **Lo académico conlleva este ideal de perfección moral como producto derivado del mejoramiento de la inteligencia.** Y es esta dimensión moral la que hizo de la misma una verdadera escuela de dirigentes de su época. Prueba de ello fue no sólo la producción de funcionarios de altísimo nivel que luego saldrían de sus exedras sino también el enorme cuerpo de doctrina generado contra los sofistas, escuela de pensamiento y praxis que hacía una apología de la mentira como herramienta de construcción de poder.

En segundo lugar, Platón funda su escuela filosófica siguiendo los modelos que venían imponiéndose en Atenas, pero en medio de una hostilidad creciente contra los filósofos, como lo prueba entre otros hechos la condena a muerte de Sócrates. Se denota así un rasgo “subversivo” de la filosofía y de la propia academia. **La filosofía y su escolarización, paradigmáticamente aunados en lo académico, determinarían una revolución de la propia estructura política de la sociedad**, precisamente a consecuencia de su rasgo aristocrático de búsqueda de la virtud moral. Básicamente este ideal declaraba la “contestabilidad” de los argumentos y afirmaciones, y lo que es peor aún, venía de alguna manera a repartir el acervo de la misma verdad entre todos los seres humanos. Si es menester el diálogo, será porque la verdad surge de él, y todos contribuyen en algo; esta repartición de los beneficios de la verdad tuvo serias repercusiones (al menos teóricas) para la organización política, hasta entonces basada en principios opuestos; mandaba la fuerza o la autoridad tradicional.

En tercer lugar la Academia era legalmente una institución religiosa bajo cuya denominación Platón pudo continuar con su intención original de formar hombres para la

política, que para el mundo antiguo era, en definitiva, la más religiosa de las misiones. Platón imagina una clase gobernante donde la virtud preeminente sea la sabiduría, que no es sino un estado del alma al que se accede tras una auténtica transformación interior. Para su concepción, todas las respuestas se hallaban en el propio individuo, y mediante un viaje hacia sí mismo el sabio redescubre el Bien y la Verdad en él y en el mundo. Es bien conocido su *mito de la caverna* donde los hombres encadenados ven las sombras del verdadero mundo. Mediante una especial liberación, y en este sentido su mito es la apoteosis más extraordinaria del esclarecimiento humano, la persona descubre la verdadera realidad y el Bien (sol) de donde ella emana. **Las matemáticas y la discusión o dialéctica fueron los carriles de acceso a la verdad y el fundamento de la ascesis propia del sabio.** Esto siempre me sorprende; cómo Platón en un marco poético y místico de repente sostiene que el camino para acceder a la verdad es mediante el uso de la razón, algo que para nuestra mentalidad contemporánea parece una contradicción en sí misma. Para nosotros lo poético y lo místico corresponden al corazón, pero no a la razón. Bien, en el espíritu inicial de la Academia no era así; y probablemente en el fondo del alma, tampoco sea así. En realidad, la intuición de Platón nos parece genial; nos vino a decir que **la más poderosa poesía está en la realidad misma, igual que la más mística de las experiencias;** lo que ocurre es que nosotros estamos encadenados y vueltos hacia una pared donde se proyectan sombras de la realidad.

El cultivo de las matemáticas fue un ingrediente fundamental de todo el humanismo posterior, que vio en ella el medio para acceder a una comprensión precisa del mundo. Este impulso comenzó a formar parte de la educación formal a partir de la Academia Platónica, aunque obviamente existían antecedentes de ello.¹³⁴ Nuevamente la precisión no se confronta con lo místico o espiritual, sino que por el contrario constituye una de sus formulaciones más acabadas. De este modo lo “académico” es un ejercicio deportivo de la mente y el alma que se propone generar un tipo de hombre más valioso para sí y para su comunidad, a consecuencia de su inclinación a la claridad y la verdad. **Y quien ve claro es mejor para la política por la sencilla razón que la misma consiste en poner orden en la sociedad, y orden es claridad;** por el otro lado, la política es poner verdad en lo social, y solo puede cumplir con ese cometido quien ve la verdad, quien tiende hacia ella, es decir, el filósofo. Este es el eje de Platón a este respecto.

Por último, la filosofía nació como un juego de refutaciones y coincidencias con las opiniones anteriores. Esta dialéctica constituyó un método ascético, un ejercicio que reencontraba el alma del aprendiz con el ser de las cosas y consigo mismo. La disputa, el diálogo ordenado, la confrontación de argumentos se transformaron en medios de purificación del alma, en las más profundas de las herramientas educativas que la humanidad halla conocido jamás. **La dialéctica como medio de acceso a la verdad fue la artífice de un juego creativo entre la cultura, la educación, y la ciencia,** que es su hija dilecta. De este ejercicio se siguieron profundas transformaciones políticas.

¹³⁴ Ver: CONRADO EGGERS-LAN. *El nacimiento de la matemática en Grecia*. Buenos Aires 2010, EUDEBA

CUARTA PARTE

Cultura, natura y ciencia

Toca entonces decir algo sobre la ciencia. Lo haremos partiendo de la cuestión del “desarrollo” que es una de sus consecuencias. El tema del desarrollo de los países es evidentemente una de las cuestiones sociales más complejas de nuestros días. Esto es particularmente cierto en América Latina, la región más injusta del planeta en términos de distribución del ingreso, además de ser la más insegura, y probablemente la más rica en términos de recursos naturales cuando menos. Somos conscientes de que la reducción de las desigualdades constituye un dilema irresuelto para nosotros los hombres del siglo XXI¹³⁵; y que el mismo no se irá a resolver solo con crecimiento económico, como creía Simón Kuznets¹³⁶, premio Nobel de economía en 1971, quien propuso que los procesos de urbanización característicos del desarrollo económico aumentarían las desigualdades debido al contraste social entre ciudad y campo para luego devenir en un mundo más igualitario mediante la instrumentación de programas de bienestar social y otros bienes públicos y condiciones favorables de mercado. Si bien sus observaciones, en su momento sustentaban la teoría, el hecho es que las conexiones entre crecimiento económico y desigualdades sociales son mucho más complejas. Prueba de ello es que las dos economías de mayor expansión del planeta, China y Estados Unidos, no han dejado de experimentar un impetuoso crecimiento de las desigualdades sociales en el seno de su comunidad¹³⁷. Se ha visto además y con bastante precisión, que el fenómeno financiero internacional sería el responsable número uno del empobrecimiento del poder adquisitivo de los salarios mediante los efectos de la movilidad de capitales especulativos y las modificaciones del tipo de cambio sobre los salarios reales de los trabajadores¹³⁸.

A pesar de su complejidad, sin embargo, es claro que el desarrollo se halla indudablemente ligado a la transformación de las fuerzas naturales en beneficio del hombre. Desarrollo humano implica agricultura, industria, infraestructura, energía, medicina, y otras actividades transformadoras por el estilo. Esta transformación viene resumida en el concepto de tecnología. Los economistas entienden que “...en presencia de rendimiento decreciente al capital, el principal motor del crecimiento económico a largo plazo es el desarrollo tecnológico...” definido éste “...como la manera en la cual se organizan los insumos para producir...”¹³⁹. La tecnología es necesaria por el mismo capital, para mantener su rendimiento a largo plazo. Dicho de otro modo, para tener donde invertir y obtener renta, el capitalista busca innovación tecnológica como la actividad con tasas de retorno más elevadas.

¹³⁵ Mara Hvistendahl. While emerging economies boom, equality goes bust!-Inequality spikes in developing nations around the world. *Science*, 23 May 2015; VOL 344 (ISSUE 6186): 832-835

¹³⁶ Kuznets, S. (1955). *Economic Growth and Income Inequality*. *The American Economic Review*, 45(1), 1-28. Retrieved October 31, 2020, from <http://www.jstor.org/stable/1811581>

¹³⁷ Michael Spence. *Good and Bad Inequality*. Project Syndicate, Aug 26, 2014

¹³⁸ James k. Galbraith. *Globalization and inequality revisited*. ARGUMENTA OECONOMICA CRACOVIENSIA. 2016; 15: 9-19 doi: 10.15678/aoc.2016.1501

¹³⁹ Las causas del crecimiento económico. En: Miguel Braun, Lucas Liach. *Macroeconomía argentina*. Buenos Aires 2010, Alfaomega, Cap. 3, 3.3, pg.: 76

Esto puede sonar antipático para los conservacionistas, pero aún la filosofía ambientalista, la cual comparto en su mayoría, tiene sentido exclusivamente si hay hombres para disfrutar del medio ambiente al cual se pretende defender. Y para que haya seres humanos a los cuales defender se requiere del desarrollo. Al menos como empresa humana, sin la persona en el centro del sistema la iniciativa de preservación del ambiente se transforma en un absurdo. Luego no hay manera de escapar a un hecho clave en la discusión: el hombre, a diferencia del animal que es parte de la naturaleza, vive *de* la naturaleza; y esto equivale a decir que se vale de ella. Esta relación entre el ser humano y el resto de la naturaleza no ocurre espontáneamente sino que avanza a través de un proceso de transformación denominado cultura. Para nosotros la naturaleza sólo existe si es a través del hecho *cultural*. La simple existencia del lenguaje atestigua esa necesidad de mediación, de separación, de individuación. Yo estoy aquí, y lo demás está allí. El lenguaje introduce categorías que nos distancian de la experiencia directa de la naturaleza. Más aún, la misma idea de *experiencia de la naturaleza* es un hecho racional exclusivo del hombre. Luego el dilema no tiene salida. Es algo así como parte de nuestra fisiología. Tan irrefutable como que necesitamos del oxígeno para vivir, es el hecho que necesitamos de la “cultura” para vivir en la “natura” y a su costa.

Entonces aparece la ciencia. Ella ha sido el movimiento más increíble de la historia por afirmar la naturaleza humana (entendida aquí como presencia de lo que es el hombre ante sí mismo) y tomar posesión de un mundo circundante deseado, necesario, admirado, pero también, y por sobre todas las cosas, temido. Como dice Prometeo en la tragedia de Esquilo,¹⁴⁰ la ciencia puso luz y esperanzas en un mundo de oscuridad donde los hombres andaban pensando prematuramente en morir. El impacto de la ciencia ha sido tan grande en la misma idea de desarrollo humano que de alguna manera es su creadora. La mera existencia del imperativo social y cultural de que haya que curar las enfermedades a toda costa, predecir los huracanes, o garantizar la calidad de los alimentos, toda la lucha desesperada del hombre contra la muerte, es una creación cultural de la ciencia. O al menos, que se generó en el mismo sistema cultural que dio origen a la ciencia.

Se podrá objetar que hay culturas que no poseen nada parecido a aquello que nosotros entendemos por ciencia. Es verdad; estas tampoco tienen a su vez nuestra inclinación a transformar la realidad; son más bien culturas del “estar”. Confieso que esta era para mí una simple intuición de aficionado y como tal me generaba desconfianza. Yo siempre pensaba que “occidentalizar” demasiado la ciencia y la dinámica de nuestra cultura era una especie de prejuicio decimonónico contra las otras culturas no occidentales. Pero luego de leer un extraordinario libro de Rodolfo Kusch sobre el pensamiento indígena y popular en América¹⁴¹ ya no estoy tan seguro. Este pensador argentino es autor de la famosa obra *América profunda* e insiste en esta peculiaridad de las culturas locales, las cuales experimentó de primera mano a lo largo de sus viajes al altiplano, en un intento por ahondar en la mentalidad autóctona del americano. Con él, me parece que verdaderamente hay una cultura del “estar” distinta de la nuestra “del hacer”. El filósofo cuenta que la cultura Aymará posee un término muy revelador: *utcatha*. Esta palabra, *utcatha*, significa “ser” o “estar”, pero más bien en el sentido de lo segundo. De hecho proviene de *uta*, que significa “casa”, igual que nuestra palabra “domicilio” (el sitio donde uno más propiamente está o vive) proviene de *domo*, que significa “casa” en latín. Luego de reiteradas experiencias concluye Kusch que para el indígena hay una clara preferencia por “...el ámbito real a partir de un pleno sentimiento de *estar no más...*”.¹⁴² Y esto contrasta claramente con

¹⁴⁰ Me refiero aquí a *Prometeo encadenado*, una de las principales obras de Esquilo.

¹⁴¹ RODOLFO KUSCH, *Pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires 1977, Hachette.

¹⁴² Kusch, *Ibíd.*, p. 20 y ss.

nuestro enfoque occidental y progresista de la vida. Más tarde tendremos oportunidad de discutir acerca de los profundos aspectos racionales y científicos que estos sistemas culturales no occidentales, con sus matices, atesoran. Por ahora basta con seguir la tesis clásica. La ciencia moderna es un fenómeno originalmente occidental y occidente es una cultura del ser.

Esta ciencia es el paradigma del desarrollo. De hecho desarrollo es un término expresado en parámetros de mortalidad, crecimiento económico, escolaridad, y demás, que vienen a significar una especie de valoración científica de “cómo debería ser el hombre”. La idea y la necesidad de desarrollo se imponen con la fuerza de la ciencia y exclusivamente en un horizonte titánico de primacía del poder humano sobre las fuerzas de la naturaleza. Aquellas mismas potencias ocultas en los bosques, los mares, el terremoto, o la tormenta, las mismas que tuvieron nuestra raza a su merced durante milenios, ahora se repliegan frente al avance de la humanidad en marcha. Este movimiento es el desarrollo; y quien queda afuera es un “retrógrado”. Este movimiento hoy en día ha sufrido una nueva aceleración que algunos han denominado “sociedad del conocimiento”, aunque el nombre me parece bastante ingenuo. Es mucho más dramático que eso. Se trata de la sociedad del imperio de la razón; en ella el “progreso no puede tener fin”; en ella el hombre podrá aburrirse, pero jamás encontrarse satisfecho con la vida.¹⁴³ Y en toda esta dinámica de cultura, ciencia, y progreso, también hay rasgos fundamentales de lo académico y la universidad.

Como puede verse, el tema con que comenzamos, llámese “la misión política de la universidad”, comienza a insinuar aristas complejas. No es tan solo cuestión de reformar tal o cual carta orgánica o de aumentar tal o cual renglón del presupuesto. **La universidad problematizada nos introduce de lleno en uno de los puntos álgidos de la vida contemporánea: la relación entre naturaleza, cultura, ciencia, y productividad económica.** En esta situación conviene reflexionar acerca del significado de la cultura, su relación con la natura, y el espacio que reclama para sí lo científico en ésta dñada. Solo tras este itinerario se clarificará el verdadero alcance de la opción por la ciencia que nuestro país deberá tomar indefectiblemente, y los correctivos que podría intentar aplicar para morigerar sus excesos, o quizás sea mejor decir, para ser más fiel a sí mismo como nación americana. Además, del análisis se desprenden consecuencias interesantes acerca de las razones profundas por las cuales los pueblos de América Latina se muestran indiferentes o francamente desconfiados respecto del imperio de la ciencia y su derivación tecnológica, especialmente cuando la misma quiere ser aplicada al diseño social.

A este respecto simplemente consideremos lo siguiente: **las culturas incorporan nuevas técnicas y conocimientos en general siguiendo un patrón bastante conservador.** Las culturas suelen ser, más que un ámbito de cambio, un espacio de preservación de lo dado. En la cultura los cambios ocurren por fenómenos de penetración o impregnación, dados por la vecindad con sistemas diferentes, o de manera violenta a raíz de las invasiones. Pero en ambos escenarios la tendencia de las culturas es hacia el tradicionalismo. Los cambios que se suscitan en el seno de las culturas no son el resultado de una inercia propia, intrínseca, hacia el cambio. La Cultura Occidental (en su versión moderna) es una excepción a esta regla; ella posee en sí misma un rasgo profundamente iconoclasta. Su movimiento esencial es una especie de conquista permanente de nuevas fronteras, no tanto en lo geográfico (esto es común a casi toda cultura), como en lo humano; nuestra cultura está lanzada a la conquista de un hombre “mejor”, dando a esta palabra connotaciones diversas según el caso. Básicamente creo que el proceso podría resumirse como un movimiento permanente hacia nuevas ideas sobre el hombre y el mundo, pero que respondan fundamentalmente a modelos cada vez más coherentes e invencibles. “Coherente” significa aquí, conjunto de conceptos que se articulan a modo

¹⁴³ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*. Stuttgart 2005, p. 20.

de partes de un sistema con objetivos concretos de control y previsibilidad. La idea es poder algún día hacerlo todo, y volver todo visible; incluso el futuro. Nuestro sistema busca en definitiva un mundo sin sorpresas, especialmente porque lo inesperado representa *la* debilidad por excelencia. Este proceso se gesta en las universidades y sus laboratorios, y luego es ejecutado por ciertas empresas y algunos gobiernos. Por esta causa creo que debemos reflexionar acerca de las ideas de Naturaleza y Ciencia que constituyen el fundamento de nuestra cultura. En estas ideas se encuentra la clave de la educación superior. No es casual que cuando los factores de poder se refieren a nuestra cultura Latinoamericana lo primero que dicen es que es imprevisible, y lo segundo, que es poco innovadora. Son dos aspectos del mismo fenómeno. En el fondo se quiere decir que la falta de educación en los términos que Occidente entiende esta palabra, vale decir, *desarrollo científico*, se encuentra la raíz de la debilidad institucional y la falta de adhesión a la ley característicos de lo latinoamericano.

I

La pluralidad de seres se ordena, respecto de nosotros, de forma natural, caótica, o artificial. El caos, si existe, nosotros no lo conocemos, y probablemente no podamos conocerlo nunca. La entropía de los físicos no es caos; es azar, es decir, imprevisibilidad dentro de un determinado orden y según nuestros marcos de referencia. “Caos” en su origen significaba para los griegos el “abismo”, es decir la nada absoluta y devoradora. Un sinónimo en estos términos es la oscuridad. El caos por tanto no entra en la clasificación de los seres, sino que representa más bien no ser nada. En consecuencia, respecto de los seres nos podemos quedar con la clasificación que da Platón;¹⁴⁴ hay cosas naturales y otras artificiales. Y como lo artificial se basa en lo natural, comencemos entonces indagándonos acerca de qué sea la naturaleza.

La palabra “naturaleza” es utilizada en un sinnúmero de sentidos.¹⁴⁵ Sin embargo para nuestra discusión se puede decir que “naturaleza” representa dos cosas: o bien todo lo que hay en el mundo fuera de nuestra habilidad técnica y decisión, o bien lo propio de cada ser individual. Si hablamos en el primer sentido, vale decir, todo lo que hay en el mundo fuera de nuestra habilidad técnica y decisión, hablamos de la Madre Naturaleza de la cual se habla en todas las civilizaciones de que se tenga noticia desde que el mundo es mundo. La Tierra, los paisajes, mares, animales, plantas... Si se toma en cuenta el segundo sentido, el de lo propio de cada ser particular, como cuando hablamos de la naturaleza de la vaca o del caballo, entonces aquí traducimos el griego (*phusys*: fisis) y nos referimos a una descripción de la cosa en tanto que perteneciente a un género de seres. Es decir, la naturaleza de hombre no incluye el sombrero de “La Novicia Rebelde”, ni las garras del león. Aunque la descripción de “La Novicia Rebelde” sí debería incluir la cabeza de la señorita porque todo ser humano posee “naturalmente” cabeza, o debería poseerla (si no tiene cabeza y es un hombre, entonces en sentido estricto, le falta). “La Novicia Rebelde”, antes que nada es ser humano, luego posee cabeza. Después, en tanto novicia, accidentalmente usará sombrero.

Los dos sentidos son fundamentales para el surgimiento tanto de la cultura como de la ciencia, pero me voy a referir ahora al primero de ellos. Al de naturaleza como todo lo que hay en el mundo fuera de nuestra habilidad técnica y decisión. La Madre Naturaleza era llamada por los griegos: “kosmos”. De esta palabra deriva “cosmética”, el arte de embellecer, con lo cual se avanza alguna idea sobre el hondo significado del término. Cosmos era orden, belleza, la expresión sensible y plástica de una fuerza oculta y subterránea que todo lo podía y que todo lo daba. La belleza de la naturaleza es tal, porque no se limita a su parecido, sino que refleja una energía, un movimiento, una complejidad, únicas y propias. Ella es bella no tanto por lo que muestra sino más bien por lo que oculta e insinúa; por su trama escondida. En definitiva, igual que la buena cosmética. En este sentido la naturaleza es lo dado y espontáneo (de aquí su parentesco con “innato”, lo dado al nacimiento), en tanto que expresión de fuerzas misteriosas que incitan a una infinita curiosidad.

Este gran sentido de la naturaleza implica un problema muy grave para el hombre: éste se encuentra algo por fuera de ella. **El hombre no es totalmente de la naturaleza (en el sentido de “Madre Naturaleza”).** Cuando se profundiza en ella demasiado, esta se vuelve hostil, y si se avanza más aún, aterradora. Pensemos a alguien que se adentra en la selva o el yermo; conforme avanza, de hacerlo absolutamente desposeído de realidades que dependan de nuestra decisión, es decir si vamos desnudos, la naturaleza termina por enfrentarnos. En la antigüedad este hecho venía representado en el “pánico”, ese miedo a ser tragado por la tierra y que se exteriorizaba durante el terremoto o la

¹⁴⁴ PLATÓN, *República*, 381a

¹⁴⁵ *Nature*. In: CS LEWIS. *Studies in words*. New York 1996, Cambridge University Press, 2, p. 24 y ss.

inundación. En lo profundo de esta Tierra maravillosa se ocultaba el Hades, el Averno, lo infernal, el fuego. La putrefacción del cadáver y su invasión por la fauna vermicular era la figura más inmediata de este horror oculto a lo que anida en el vientre de la Naturaleza. Todo esto es para el hombre algo inhumano y angustioso. Cuenta un antiguo poema sumerio que cuando el príncipe Gilgamesh vio en la muerte de su compañero la imagen de la suya propia y comprendió así que no podría encontrar el secreto de la eternidad y que necesariamente moriría como todos a pesar de su belleza y riquezas, entonces lloró siete días seguidos sobre el cuerpo de su amigo muerto, "...hasta que un gusano saliera de su nariz".¹⁴⁶ Cuando el gusano finalmente apareció, esto le causó "terror" y "temor a la muerte". Esta dimensión adversa de la naturaleza no es un dato menor a la hora de entender el porqué de la cultura. El ser humano reacciona frente a la dimensión horrorosa de la naturaleza, toma distancia de ella, y se refugia en la cultura humana. Se genera aquí una especie de dualidad en el hombre, ya que es innegable que él también, en parte al menos, es naturaleza; luego su aversión a vivir sólo en lo natural y al natural lo hace extraño al entorno y en cierto modo lo obliga a crear su propio entorno; esto es la cultura.

Pero volvamos al espectáculo de la belleza y ahora pensemos en el segundo significado de la palabra. **Naturaleza se dice de lo propio de cada ser particular.** Cuando Santo Tomás comenta el tratado de física de Aristóteles dice que aquello que es conforme a su naturaleza es aquello que recibe desde sí un movimiento determinado hacia un fin determinado y propio. En otras palabras, para la antigüedad lo propio de la naturaleza es el "sentido" (orientación),¹⁴⁷ es decir poseer una dirección propia y por lo tanto una trayectoria predecible. Basta ver una vaca para saber que comerá pasto y un cocodrilo para saber que vivirá en el agua. Aristóteles observaba que en la naturaleza nada actúa por azar. Es verdad que el acaso existe, pero se da accidentalmente y dentro de un orden que lo contiene. En cuanto a los seres naturales, ellos están desde sí mismos orientados a ser aquello que son,¹⁴⁸ aunque a veces, por acaso, se equivoquen. Nuestro lenguaje rescata esta dimensión de sentido de la espontaneidad en dos instancias muy importantes. Cuando decimos que algo ocurrió "naturalmente", expresando que se dio como tenía que ser, y cuando se sugiere a alguien que debería ser más "natural", expresando facilidad, ausencia de complicaciones, frescura, y por sobre todo, autenticidad. Para Aristóteles "...la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza".¹⁴⁹ ¿Qué es lo dado en la semilla? -Pues ser árbol. Y así sucesivamente. Una ballena nacida de una semilla de manzano es antinatural. Esto parece una trivialidad pero en realidad conlleva una afirmación muy severa que es rechazada por gran parte de los filósofos: la realidad tiene en sí misma sentido, finalidad, y constituye un ordenamiento.

El sentido es la gran enseñanza que la naturaleza brinda permanentemente al hombre. Tanto es así que todo lo artificial, es decir aquello concebido por la mente humana, obtiene su sentido de cierto alineamiento o respeto para con lo natural. Aquello excesivamente artificial acaba por convertirse en artificioso y siniestro. Pienso en la bomba atómica, o en una jornada laboral agobiante donde la vida se consagra a mantener las acciones de una compañía que fabrica papas fritas. La impresión que nos queda frente a estos extremos de sin sentido es la del sarcasmo, ambos como ejemplos de lo siniestro o lo artificioso, y ambos igualmente confrontados con el sentido que la Naturaleza enseña. **"La vuelta a la naturaleza" nos devuelve el sentido y hace plena nuestra**

¹⁴⁶ GILGAMESH, Tablet X, lines 134-136. In: Kovacs MG (trad.), *The epic of Gilgamesh*, Stanford 1989, Stanford University Press.

¹⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In physicorum* (Comentario a la física de Aristóteles), 14, 267.

¹⁴⁸ ARISTÓTELES, *Physica*, I, v, 188^a 33-34. En: Barnes J (Ed.). *The complete Works of Aristotle*. Princeton 1995, Princeton University Press, 6th Ed.

¹⁴⁹ ARISTÓTELES, *Política*, I, 1252b2, 8. En: García-Valdés M (trad.), Madrid 1994, Gredos.

existencia humana, la cual, paradójicamente, en muchos aspectos debe situarse al margen de esa misma naturaleza a la que exalta. El sentido de lo natural es vivido como un hondo respiro en el aire de montaña que nos muestra cuán firme es el orden externo, y cuán hermoso es. Y esta experiencia otorga sentido a los seres artificiales de que nos valemos para disfrutarla: alimentos elaborados, ropa apropiada, repelente de insectos, automóvil para el desplazamiento.

Este sentido que la naturaleza otorga a todo lo artificial que necesitamos para vivir tiene que ver con lo durable. Escribió Albert Camus que estas “ansias de eternidad” son probablemente lo más característico del hombre. Se diga lo que se diga, si la vida del hombre no cumple algún tipo de cometido después de la muerte, o bien viviendo eternamente o bien en la memoria de la posteridad, es decir, si la muerte es una despedida absoluta donde realmente nada permanece, entonces la vida entera no tiene sentido. Este deseo de trascendencia (engañoso o no) que nos define es alimentado por la misma experiencia de la naturaleza. En ella el hombre aprehende qué sea lo durable, aprende la hondura del revivir, y la persistencia del renacer. Como dice un sencillo y profundo pensador de la posguerra acerca del mundo antiguo: “...la reiteración de las cadencias naturales preparaba al hombre para la contemplación de los eventos sobrenaturales; las diversas estaciones y el paso del tiempo, encadenados por su ritmo, gravitan dócilmente en derredor de lo eterno...” “¿...acaso la aurora pasa de moda de día a día, o la primavera de año a año?”¹⁵⁰ ¡No! Aurora y primavera son efímeras, duran horas, pero indudablemente hablan de lo perenne, que no es aquello que vive siempre sino más bien aquello que tiende hacia el vivir siempre. La Naturaleza nos reencuentra con una dimensión eterna de nuestras vidas, presente en toda cultura y en todo tiempo. La Naturaleza “...imprime a los cuerpos de que se compone y a las fuerzas con que los anima, figuras y simetrías, de manera tal que los hombres de vez en cuando se complacen en observar en ella a la obra de un dios artesano, un Hermes oculto inventor de tales combinaciones”.¹⁵¹

Así la cultura es, en un hondo sentido, un dibujo del hombre. Un trabajo de repetir en la realidad sus propias figuras y simetrías, de manera de garantizar a su raza los beneficios de transmutación y resurrección que advierte en las fuerzas naturales. Y toda esta actividad es la consecuencia de profundas y antiguas verdades atesoradas en el interior del alma humana. La falta de actitud contemplativa, objetiva, auténticamente científica frente a la verdad, amenaza con destruir todo esto. Como dirá Horkheimer¹⁵², nuestros orígenes mitológicos, tal como están siendo destruidos por una razón puramente instrumental, están también en el fondo de conductas y acciones aparentemente personales y enteramente psicológicas. Esta cruzada destructiva iniciada por la falta de ocio intelectual lleva la hecatombe mucho más allá pues “...los juegos de los niños y las fantasías de los adultos se originan en la mitología, cada alegría estuvo alguna vez relacionada con la creencia en una verdad última.” Para el autor, todas estas viejas formas de vida arden bajo la superficie de la civilización moderna y “...aún brindan, en muchos casos, el calor inherente a cualquier deleite, a cualquier amor por una cosa por sí misma y no por otra cosa. El placer de cuidar un jardín se remonta a la antigüedad cuando los jardines pertenecían a los dioses y se cultivaban para ellos. El sentido de la belleza tanto en la naturaleza como en el arte está conectado, por mil hilos delicados, a estas viejas supersticiones”. La sociedad es mucho más que ideas útiles y recetas de modos de accionar. Hay verdades subterráneas que operan en nuestra vida individual y comunitaria y que poseen valor por sí mismas. Y “Todas estaspreciadas ideas, todas las fuerzas que, además de la fuerza física y el interés material, mantienen unida a la sociedad, todavía existen...” aunque amenazadas por la falta de contemplación y la reducción de todo a la utilidad, el dinero, o el poder.

Pero la experiencia natural no sólo nos reconcilia con lo divino y lo eterno sino que, a su vez, hay

¹⁵⁰ “La nature et la liturgie”. En: GUSTAVE THIBON. *L'équilibre et l'harmonie*. Paris 1976, Fayard, p. 41.

¹⁵¹ “Il mondo delle forme”. En: HENRI FOCILLON. *Vita delle forme*. Torino 1990, Einaudi, I, p. 5.

¹⁵² MAX HORKHEIMER. *The eclipse of reason*. New York 2004, Oxford University Press, I, pp. 24-25

ciertos momentos de la cultura relacionados con la celebración, momentos particulares como la borrachera, lo erótico, lo artístico, y lo festivo (amalgama de todos los otros elementos), que restituyen la alianza del hombre con su Madre Naturaleza y de esta forma, con el sentido que ella encierra. Esta situación festiva donde la ebriedad, el amor, el arte, y los festejos se dan cita, es aquella dimensión de la cultura que los griegos relacionaban con el dios *Dionisios*. Él se hacía presente en las fiestas populares, las representaciones teatrales, y ciertos momentos amorosos, para descubrir a los hombres el secreto de la existencia. E intuyó Nietzsche de manera extraordinaria que “bajo el embrujo de lo dionisiaco no solo se cierra de nuevo la alianza entre los hombres...”, como ocurre en una curda entre amigos o un baile de carnaval con los vecinos de la cuadra, sino que “...también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada...” por el trabajo humano y la intervención irreverente de nuestro aparato económico y racionalista, “...celebra nuevamente su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre”.¹⁵³ En los momentos en que el hombre se deja llevar por la euforia y la pasión, la Madre Naturaleza lo vuelve a abrazar, le quita la corbata y otros arneses dispuestos por la cultura, y le muestra su potencia creadora; hermana al hombre con los astros, el clima, el agua, y la sangre. Lamentablemente la fiesta dura hasta que otras fuerzas naturales, otros dioses, comienzan a reclamar su turno en la algarabía. Tarde o temprano llega el momento del hambre, la enfermedad, y la muerte... En ese instante se acaba la fiesta. El mundo no solo encierra lo numinoso sino que también es la morada de lo demónico, lo cadavérico y lo oscuro. Entonces el hombre rompe el abrazo materno y se refugia en el imperio de lo racional. Entonces corremos hacia nuestro mundo cultural.

De todas maneras, todas esas potencias o dioses, tanto de la luz como de la oscuridad en su conjunto, son parte fundamental del sentido de la vida; y si se toma a uno se abre la puerta necesariamente a todos; no hay opción. Y la renuncia a esta totalidad es producto de un atrevimiento de nuestra mente, una trampa que nos tiende nuestra excesiva actividad cerebral y nuestros miedos. La renuncia a la totalidad es un sacrilegio que se paga muy caro, una desmesura que posee dos cabezas. El primer cabeza de la rebelión es el suicidio. “Rebelarse contra la naturaleza conlleva rebelarse contra uno mismo. Es la cabeza contra el muro. La única rebelión coherente en este sentido es el suicidio”,¹⁵⁴ que es el mayor de todos los sinsentidos y el extravío máximo. El peor de los artificios de la razón es cegar, gratuitamente, como conclusión de complicados silogismos, la vida. De hecho, el suicidio sobreviene cuando la persona renuncia definitivamente incluso al fluir de las fuerzas naturales. El suicidio no solo es irracional, sino que también es antinatural. El suicidio es doloroso, y reflexiona Platón en el *Timeo* que “...todo lo que sucede contra la naturaleza es doloroso, pero lo que se da, como es natural, produce placer”.¹⁵⁵ Luego una cultura que aleja al hombre de la naturaleza, de esa madre del sentido de la vida, es un prolegómeno de la autodestrucción, un camino plagado de sufrimientos. La otra desmesura opuesta al suicidio, pero igualmente opuesta a la naturaleza es el intento de dominio total por parte de la razón. Aquí todo el sentido de la existencia del hombre pasa a ser generado por su propia razón. Ella debe crear todo tipo de artificios para suplir el vacío que crea en el alma la ausencia de la Madre. El hombre, huérfano, intenta en vano llenar con explicaciones un vacío que no se puede salvar. Se parece a un loco que mediante la fabulación intenta dar coherencia a una historia trágica en la cual su vida entera ha quedado extraviada. **¿Qué puede enseñar toda la tecnología del mundo a quien ignora para qué vive?** La actividad excesiva de la razón niega la propia naturaleza del ser razonante, del hombre, y acaba por odiarlo todo. Es un gesto de desprecio de todo lo que no es la razón misma debido al fracaso de no haber podido crearlo todo desde sí. En

¹⁵³ FRIEDERISCH NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*. Madrid 1998, EDAF, I, p. 64. Knörr E, Navascués F (trads.).

¹⁵⁴ “Les fils de Caïn”. En: ALBERT CAMUS, *L'homme révolté*. Paris 1951, Gallimard, p. 46.

¹⁵⁵ PLATÓN, *Timeo*, 81e. En: Durán MA, Lisi F (trad.). Platón, diálogos. Madrid 1992, Gredos.

este exceso la razón conlleva la desmesura y mata la vida. En aquel profundo análisis de la conciencia humana que fue su ensayo titulado *Del sentimiento trágico de la vida*, dice Unamuno en 1912 (¿premonición de la Guerra Mundial?) que “...en rigor, la razón es enemiga de la vida”.¹⁵⁶ Para el autor “lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido...”. La inteligencia aprehende lo universal, lo estable dentro del cambio, pero no la individualidad misma o el cambio mismo; este permanece absolutamente oculto al intelecto en la medida que posee algo de “no ser”. Pero sucede que lo vivo es cambio e individualidad. No existe “la vida”, sino “esta cosa viva”; y aquello que tiene vida se mueve. De este modo es que “...la mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla”. No es casual que en el lenguaje cotidiano se llame “fría” a la mente calculadora y puramente racional. Es este el problema más acuciante del conocimiento, el “...trágico combate...” (...), “...el combate de la vida con la razón”. Hay algo de verdad muy honda en eso de que “...todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica”. Las dos guerras mundiales vinieron a confirmar estas intuiciones de Unamuno. El interés económico detrás de la polución que genera la industria, el desprecio por los paisajes naturales, y el avasallamiento por sobre la propia naturaleza del hombre, son ejemplos de esta desmesura pergeñada por la gélida razón. Aquí, el correctivo suele venir de la misma naturaleza. Desde antiguo se sabía que el Mundo intervenía sobre la desmesura instalada por el hombre “...ejerciendo sus cuidados y su autoridad sobre lo que él encierra, así como sobre sí mismo”.¹⁵⁷ Es un acto de amor del Mundo para con su hijo, cuando corrige los excesos de nuestro racionalismo. Y decía Platón que el Mundo hace esto porque recuerda “...las enseñanzas de su propio artífice y padre...”. Esa enseñanza es el amor fundacional que hace convivir los opuestos, día y noche, frío y calor, tierra y agua, en armonía. Aquí nuevamente es la naturaleza la salvación para el hombre, el contralor a su razón desmedida. Los griegos denominaban “*némesis*” a esta especie de venganza que ejercía el cosmos sobre un hombre cuya desmesura había atentado contra el orden natural de las cosas. La cultura puede perfectamente terminar enojando al mar y los vientos, hartando a la tierra de darnos sus frutos. La catástrofe natural es entonces el brazo ejecutor de la “*némesis*”,¹⁵⁸ y busca, en realidad, volver las cosas al orden y la belleza cósmicos.

Entre ambos peligros, falta de sentido y desmesura, es que el hombre va haciendo cultura, una forma de armonizar sus aspiraciones con los imperativos de las fuerzas naturales. Una especie de equilibrio inestable entre los anhelos del corazón humano y las expectativas de la naturaleza para con su hijo. Las culturas más ricas son aquellas que, a la distancia, se muestran como más naturales. Aquellas en las que el artificio logró respetar las reglas del arte que la misma naturaleza sugería. Esto era un atributo casi constante de las civilizaciones antiguas, basadas en gran medida en lo sencillo, es decir, en lo natural. Porque como dice la Filosofía a Boecio “...la naturaleza en efecto se contenta con cosas bien pocas y sencillas...”.¹⁵⁹ La naturaleza solo atiende con sencillez a lo necesario. No obstante este “necesario” es una austeridad excesiva para el corazón del hombre. Es verdad que “Todos los hombres desean por naturaleza saber”¹⁶⁰; y desde esta perspectiva la experiencia de la

¹⁵⁶ “La disolución racional”. En: MIGUEL DE UNAMUNO. *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires 2003, Losada. Cap. V, p. 84-85.

¹⁵⁷ PLATÓN, Político, 273^a-b. En: Santa Cruz MI, Vallejo Campos A, Cordero NL (trad.). PLATÓN, *Diálogos*. Madrid 1992, Gredos.

¹⁵⁸ IVAN ILLICH. *Némesis Médica*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1978. Juan Tovar, Valentina Borremans y Verónica Petrowitsch (trad.).

¹⁵⁹ BOECIO, *De Consolatione*, II, 5, 38. En: Obertello L (trad.), Milano 1996, Rusconi.

¹⁶⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 980^a. En: García-Yebra (trad.), Madrid 1990, Gredos.

naturaleza y la contemplación científica bastan. Pero la contemplación de la naturaleza por sí sola no provee a nuestras necesidades de desarrollo, de objetos, de control. **El ser humano lleva en sí un germen de descontento que lo rebela contra las restricciones a que lo somete la naturaleza. Queremos, indefectiblemente, más.** Y esta es una característica irrenunciable. El hombre busca desarrollarse casi a cualquier costa y la ciencia vendrá a convertirse la alquimia adecuada para alcanzar ese hondo (y paradójicamente natural) deseo. Dicha promesa ya estaba hondamente enterrada en toda cultura y poco a poco irá germinando en la cultura occidental conforme se vaya desarrollando la ciencia.

II

La ciencia es en sí misma expresión de la cultura de la razón. Pero sucede además que esa misma cultura de la razón cuya manifestación más portentosa es la ciencia, tiende a ser, a su vez, la desembocadura de toda cultura. Es decir, por el hecho mismo de haber cultura aparece en ese mismo momento la posibilidad de la ciencia, dado que la razón humana se mueve en un dinamismo propio que busca su cauce con la misma fuerza con la que la naturaleza busca el suyo (o quizás mayor). Esta dinámica fue denunciada por los pensadores de la escuela de Frankfurt.¹⁶¹ A partir del momento en el cual el hombre reduce la realidad compleja, y en el fondo inagotable, a conceptos y nombres, a partir de ese momento comienza a vivir en la dinámica de los procesos de la propia razón. Esta dinámica existe y existió en todo pueblo y época, ya que siempre que hubo hombre hubo lenguaje; sin embargo la misma conlleva el peligro de limitar el campo de la realidad al de lo aprehendido en el concepto. Esto ocurre ya desde la cultura mimética cuando el bailarín de la tribu se disfraza del animal peligroso para dominarlo. En estas edades de la cultura las palabras son fuertemente onomatopéyicas y el alfabeto (si es que lo hay) está reducido a dibujos de las realidades representadas; así el pensamiento, primero mediante la imitación y el disfraz, y luego mediante el nombre de las cosas, cumple con su cometido de "...liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores". El concepto, el nombre con que se designa a las cosas intenta ser imagen plástica de las mismas y suple de esta forma la función del traje de leopardo o águila de nuestro bailarín por un intermediario aun más alejado del objeto real. La aparición del nombre introduce distancia con la inagotable hondura de la realidad y con la singularidad de los seres. Cuando el hombre tiende a reducir todo a lo pensado, su razón se permite abarcar todo cuanto cae bajo su visión y nada más, sancionando aquello que se le escapa, aquello que se ubica fuera de su foco, como irracional. Habiendo caído los seres naturales dentro de la matriz conceptual, recién ahí pasan a tener coherencia; en realidad con esto queremos significar que recién ahí pasan a no tener secretos, y como consecuencia, pierden su fuerza. Mediante la conceptualización la cultura humana se enseñoorea de todo, pierde los miedos, y poco a poco terminará por convencerse de la autonomía de su creación. La realidad pasa a ser lo que ella ha creado, planeado, pensado. Y si aparece cualquier imprevisto, entonces tenemos el aparato, la invención, que vienen a ratificar la potencia creadora y la autarquía de lo racional.

Estos elementos de racionalización se encuentran presentes en toda cultura y es por eso que digo que todas ellas, en mayor o menor medida, son un producto del uso de la razón y de alguna manera responden a su dinámica. Cabe aclarar que, para el hombre, no hay otra realidad posible que aquella que su razón le ofrece, y que esto no significa que lo racional sea irreal. El problema es que tiende a presentarse como toda la realidad. El tema sobrepasa el objetivo de este ensayo pero baste considerar que la estructuración de la sociedad según los imperativos del dominio de la razón sobre la naturaleza es un fenómeno ubicuo. La dicotomía no es entre *natura* y *cultura* sino entre *natura* y *razón*. Toda cultura se inscribe, con grados diversos, en esta díada; y como tal, responde a un maridaje complejo entre lo dado y lo racionalizado en la mente del hombre. La cultura es un intento humano por liberarse del destino que toca a todo lo natural: la muerte y la descomposición en el todo. Sin ninguna duda lo más esencial a toda cultura es el movimiento de autoafirmación humana que la precede.

Ahora bien, esta dinámica interna de la razón en la comunidad humana no explica

¹⁶¹ "Begriff der Aufklärung". In: M HORKHEIMER, TW ADORNO. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt 2003, Fischer Taschenbuch.

exactamente lo ocurrido en Occidente. En las culturas antiguas la magia, mediante la búsqueda de sucesiones causales en la naturaleza, podría parecer que preparaba directamente el camino hacia la ciencia. Pero esto no es exactamente así; "...la ciencia moderna ha abierto naturalmente la vía hacia la tecnología, mientras que la magia de los primitivos se basa enteramente en una interpretación espiritualista de la naturaleza que excluye la idea de una intervención tecnológica sobre el medio".¹⁶² Por el contrario en Occidente triunfó una creencia según la cual el hombre puede, cuando lo desee, conocer cualquier cosa.¹⁶³ No hay misterio; en todo caso lo que hay es incógnitas. Y la incógnita no es sino el nombre de aquello cognoscible tras la resolución de una ecuación que anuncia de antemano la posibilidad de la resolución de esa incógnita. Y dicha resolución de la incógnita exige la realización de un experimento. Debemos experimentar porque no estamos seguros.¹⁶⁴ Además, cualquier dimensión de la realidad es reductible a parámetros numéricos y escalas de medición, con lo cual todo lo real es parte de una ecuación general capaz de hacer cognoscible cualquiera de sus partes. En este sentido en Occidente la ciencia viene a ser como el elemento paradigmático de la cultura, el elemento que da forma a todo lo demás. Ninguna manifestación cultural se atreve a contradecir a la ciencia o a desautorizarla.

Siendo entonces que Occidente realiza de forma arquetípica el elemento racional que, por otro lado, se encuentra en la base de toda cultura, resulta más claro que el mundo marche hacia una especie de "occidentalización", al menos en los aspectos dominantes de la vida actual sobre la Tierra. **La sensación que se tiene de marcha de la civilización hacia un todo homogéneo es real. Hacia allí se avanza.** Esto no significa que todos vayamos a estar dentro de la cultura dominante. No, por el contrario, los excluidos serán cada vez más. Pero no podrán desarrollarse sistemas culturales alternativos al dominante y que compitan con él, debido a que la racionalización tiende a la hegemonía, y su arma ejecutora es el propio sistema científico-tecnológico. Sólo la cultura dominante, que es cultura de la razón, tiene los resortes del bienestar a que los hombres de este sistema cultural aspiramos. Los otros sistemas no son verdaderas "alternativas" sino que tan solo constituyen opciones de segunda selección, totalmente imposibilitadas de armar un sistema paralelo completo. La razón misma es la excluyente. En realidad esto ocurre porque las fuentes misteriosas capaces de engendrar una cultura, esto es, *los mitos*, se han secado. La misma razón las ha liquidado.¹⁶⁵ La razón ha completado su sistema de dominación y el mismo es inexorable. La ciencia vino para quedarse y cumplió su promesa. Existe un progreso posible, pero aceptando determinadas reglas de juego fuera de las cuales solo hay "retroceso", que no es sino ubicarse fuera del progreso, el cual viene determinado por el sistema científico-tecnológico. En su versión "occidentalizante".

En esta especie de hipertrofia de la razón a la cual se podría llamar técnicamente *racionalización*, el proceso está decidido de antemano: todo es "incógnita de una ecuación", como se dijo, con lo cual todo es conocido aunque momentáneamente no evidente. El misterio queda anulado definitivamente. Renan decía¹⁶⁶ que cuando se dispensa a las cosas vivas el tratamiento que habitualmente se tiene para con las cosas muertas, se introduce entonces, tras una pretendida imparcialidad, el frío; entonces todo pasa a parecerse a lo muerto (recordemos lo que más arriba decíamos de Unamuno). Y esto es en gran medida lo que se experimenta con

¹⁶² *En los orígenes: ¿El hombre económico?* En: MARÍA DARAKIS. *Las tres negaciones de Yahvé*. Madrid 2007, Abada, I, pg. 61

¹⁶³ MAX WEBER. *Wissenschaft als Beruf*. Stuttgart 2005, Reclam, p. 19.

¹⁶⁴ *Hypothesis testing*. En: ALTMAN DG. *Practical statistics for medical research*. London 1992, Chapman & Hall, Ch. 8.5.6, pg. 171

¹⁶⁵ Ver: HORKHEIMER y ADORNO, *óp. cit.*, p. 59.

¹⁶⁶ ERNEST RENAN. *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris 1997, Mille et une nuits, p. 7 y ss.

la reducción de todo a variable científica. El relativismo y escepticismo que embargan a la ciencia actual no obedecen a un reconocimiento de la inmensidad de la vida y de su movilidad, sino a un intento desesperado de la razón por congelarlo todo, por “helar la vida”. El sistema científico tanto como el aparato económico no creen que la naturaleza sea inmensa y digna de admiración. No creen a pesar que “Las construcciones intelectuales de la ciencia son un reino inescrutable de abstracciones artificiales que, con sus manos flacas, buscan capturar la sangre y el jugo de la vida real sin atraparla nunca.”¹⁶⁷ Pero nada detiene al interés como promotor del desarrollo tecnológico. En realidad el sistema tensan de la cuerda hasta donde se pueda llegar. La idea es, *a priori*, no detenerse ante nada. Para el sistema racionalista lo único ilimitado es la voluntad humana; por ello la pregunta: “¿hasta dónde quieres llegar hoy?”. Y satisface el deseo a cualquier precio. Admitiendo que la racionalización de que se habla posea la misma fuente que la racionalidad, es decir, el uso de las capacidades intelectuales del individuo, sin embargo se convierte en lo contrario. Esto sucede “...porque la racionalización paraliza la actividad crítica y anestesia el diálogo con lo real en provecho de la lógica de su sistema”.¹⁶⁸ Y continúa Morin diciendo que “la racionalización encierra al universo en un sistema coherente, construido a partir de hechos y postulados considerados indiscutibles y rechaza cualquier hecho, cualquier idea, cualquier argumento que no esté conforme con el sistema”. Como ya no hay misterio, todo pasa a ser o bien racional, o bien irracional; no hay otra legitimación posible. Ocurre que “...la conquista del mundo material, que ha absorbido incesante mente la atención y la voluntad de los hombres, hizo que el mundo orgánico y espiritual cayesen en un olvido casi absoluto”.¹⁶⁹ La fe, el amor ciego, la poesía delirante, son irracionalidades aceptadas en tanto engranajes de una maquinaria psíquica perfectamente comprensible. Pero no tienen ninguna fuerza propia reconocida por el sistema. Hasta aquí entonces el problema planteado por la ciencia, la Naturaleza, y la cultura; y es en este campo definido donde se libra la batalla por lo académico, por la ciencia, y desde luego, por la universidad. Lo llamativo es que el sistema político no será ajeno a estas escaramuzas, porque él mismo constituye el eje de la cultura. Luego el Estado también deberá optar, o bien por apelar a la razón, o bien por echar mano a fuerzas más elementales, más animales, y por lo mismo, más gregarias. Es desde esta perspectiva científico-económica que la globalización jaquea a la “nacionalidad”. Y es en esta honda intersección que debe comprenderse el fenómeno científico y universitario y sus implicancias políticas. Pero resta un escalón más en el itinerario, reflexionar acerca de la cultura.

¹⁶⁷ MAX WEBER. *Wissenschaft als Beruf*. Stuttgart 2005, Reclam, p. 21

¹⁶⁸ EDGARD MORIN. *Pensar Europa*. Barcelona 2003, Gedisa, II, 4, p. 84-85.

¹⁶⁹ ALEXIS CARREL. *La incógnita del Hombre*. Buenos Aires 1953, Gil-Guiñón, Cap- I, pg. 31

III

La pregunta por el significado, o más bien por la esencia de la cultura se topa con un problema idiomático: la palabra “cultura” espontáneamente resulta inentendible para nosotros hoy en día; simplemente no tenemos elementos para saber, desde ella, qué significa. No se parece a la palabra “sacacorchos” o “automóvil”, que claramente resultan de la composición de términos comunes y bien conocidos (sacar-corcho, o “que se mueve a sí mismo”). Este no es el caso con la palabra “cultura”. Además, los usos que se dan de ella son tan equívocos que hablar de “cultura” comienza por ser un problema de lenguaje y es allí donde se encierran las claves de su comprensión. En esto voy seguir fielmente a Ortega cuando dice que “cada palabra suele poseer una multiplicidad de sentidos que residen en ella estratificados, es decir, unos más superficiales y cotidianos, y otros más recónditos y profundos”.¹⁷⁰ Y nuestra intención es llegar a lo profundo del significado de la palabra cultura; y “este descenso a los senos profundos, a las vísceras recónditas de la palabra, se hace buceando dentro de ella hasta encontrar su etimología, o lo que es igual, su más antiguo sentido”.

Cultura es una palabra utilizada por primera vez por los romanos para traducir el griego “*paideia*”, derivado a su vez de “*paidos*”, que significa: “niño, adolescente, joven”. Al principio, así como “crianza” designa el arte de hacer crecer al “crío”, de igual modo “*paideia*” designaba el arte de hacer crecer al “*paidos*”, el niño (la cría humana). Con el tiempo el vocablo designará la totalidad del complejo proceso social de incorporación del vástago humano a la vida de sus mayores y se convertirá en sinónimo de nuestro término “educación”. *Paideia* vino a designar la educación de los griegos entendiendo por ella “...el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual...”¹⁷¹ a las nuevas generaciones. Es decir que la *paideia* designaba el sistema de reproducción social del pueblo de la península helénica y sus colonias aledañas. En consecuencia, para entender qué sea la cultura es imprescindible una ojeada, aunque breve, al fenómeno de la educación griega. Esta necesidad es muy reveladora del estado de indigencia en que nos ha dejado el abandono de los clásicos en nuestras escuelas; a través de ellos se accedía a las fuentes de nuestra propia cultura, abrevando en sus iniciadores. Esta inanición explica en gran parte la crisis de nuestro norte educativo y científico. Pero este es otro tema.

Para Occidente, a partir de los griegos “...el hombre verdaderamente culto no es sólo un hombre letrado, sino también un erudito, un sabio...”, poseedor de una instrucción “...adquirida a orillas de los clásicos”.¹⁷² La cultura occidental nace en Grecia como un proceso educativo novedoso. Si bien la palabra “cultura” puede ser entendida como “la forma intelectual del adulto”, ya desde su origen es sinónimo de “educación”.¹⁷³ Este proceso educativo griego tuvo por lo menos tres notas esencialmente distintivas: se fundamentó en arquetipos morales, se transmitió mediante un corpus bastante pautado de lecturas y autores (el posteriormente llamado *canon clásico*), y fue extremadamente democrático (en el sentido de accesible a gran parte del pueblo) teniendo en cuenta los estándares de la época. Es en este pueblo en el cual se

¹⁷⁰ JOSÉ ORTEGA Y GASSET. “En torno al coloquio de Darmstadt”. En: *Los escritos de Ortega y Gasset en la Nación*, 1923-1952. Buenos Aires 2005, p. 210.

¹⁷¹ JAEGER, WERNER. 1993d. “Posición de los griegos en la historia de la educación”. En: *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de México.

¹⁷² “Las escuelas romanas”. En: HENRI-IRÉNÉE MARROU. *Historia de la educación en la antigüedad*. Buenos Aires 1965, EUDEBA, Parte III, Cap. V, p. 344.

¹⁷³ “El Cristianismo y la Educación clásica”. En: HENRI-IRÉNÉE MARROU. *Historia de la educación en la antigüedad*. Buenos Aires 1965, EUDEBA, Parte III, Cap. IX, p. 391.

establece por primera vez y de una manera consciente “...un ideal de cultura como principio formativo”.¹⁷⁴ Ellos fueron los primeros en tener como fin de toda su vida “la formación de un alto tipo de hombre” alcanzable mediante la asimilación de virtudes, valores, costumbres, e ideas sobre el mundo, y esto no a causa del linaje de origen o el saber tradicional, sino a través de la institución de la escuela y su dinámica. Para llegar a ser alguien cabal se comenzaba por el estudio del alfabeto, luego los poetas menores, y por último las grandes letras. Los niños griegos, al contar seis años, comenzaban a tomar clases del alfabeto con el “*gramáticos*”, la versión más antigua de nuestro maestro de escuela. Luego seguiría el estudio de los poetas tradicionales de la mano de un tipo de profesor llamado “*ghretor*”, y por último, hacia los catorce años y antes de ingresar en la “*hetairía*” (un tipo de servicio militar obligatorio de la época), remataban con el aprendizaje de los poetas mayores. Esta vocación por el desarrollo literario tendía a ser extensible a gran parte de los ciudadanos gracias a la organización política de las ciudades de la península, en las que surgían por primera vez en la historia maestros de escuela rentados por el gobierno municipal, y edificios escolares donados por ciudadanos notables a los efectos de perdurar en la memoria de la comunidad. Tanto es así que se pueden identificar los sitios donde había una colonia griega por la presencia de *gimnasios* (sus escuelas). Estas instituciones suplantaban otras formas culturales de transmitir los valores morales de una sociedad determinada, como ser a través del nombre (llamarse “Águila guerrera” entre los apaches tenía un significado de este tipo), o el blasón de familia. Es posible afirmar que “...frente a la exaltación oriental de los hombres-dioses,...” (...) “...aparece el comienzo de la historia griega como el principio de una nueva estimación del hombre...”.¹⁷⁵ Con ellos se origina el humanismo. Esquilo escribe *Los Persas* para conmemorar la batalla de Caironeia en la cual los griegos habían derrotado al impresionante imperio comandado por Jerjes, hijo de Darío. En esta tragedia hay un pasaje donde pregunta la viuda del legendario rey a su mensajero: “¿Y qué rey está sobre ellos (los griegos) y manda su ejército?”; y el corifeo responde: “No se llaman esclavos ni súbditos de ningún hombre...”.¹⁷⁶ He aquí el resumen de toda una posición moral que irrumpía en la historia de la mano de los poetas nacionales, y enseñada en las escuelitas junto con los rudimentos del alfabeto por los maestros mal pagos de Atenas.

La cultura griega fue eminentemente liberadora y planteaba la emancipación mediante la sabiduría erudita, el heroísmo, y la comunidad democrática; no olvidemos que su arquetipo ha venido a ser Sócrates, un pensador surgido de la clase media (vivió toda su vida como fabricante de estatuillas) y que había luchado heroicamente como sargento en el ejército popular de su ciudad. Esa idea de adquisición libresco de la sabiduría, de amor por el debate público, y de erudición literaria como expresión superior de la vida espiritual, constituyen el epicentro de la originalidad griega. Al comienzo de su extraordinario libro *Dónde hallar la sabiduría* afirma Harold Bloom que todo pueblo se ha planteado a lo largo de los siglos una literatura sapiencial. Un ámbito literario en el cual se debate qué sea la verdad. Esto es indudablemente cierto. Lo que nunca ocurrió antes de los griegos es que las personas se pudieran inscribir libremente en instituciones que garantizaban la gimnasia espiritual necesaria para adquirir dicha sabiduría. Dado que la más alta manifestación cultural de los griegos, su poesía, se transformó en definitiva en un documento escrito, la enseñanza de la lectura llevó a la población a ser parte de una atmósfera cultural bastante homogénea. De este modo desaparece (hasta cierto punto) el sabio como figura inspirada y esotérica; el sabio ahora es el producto de un ejercicio, *la contemplación*,

¹⁷⁴ JAEGER, WERNER, *ibídem*.

¹⁷⁵ JAEGER, WERNER, *ibídem*.

¹⁷⁶ ESQUILO. *Los Persas*, 240. En: Berardo Perea Morales (Trad.). *Esquilo, Tragedias*. Madrid 1993, Gredos.

y de una conversación con el pasado sostenida mediante la lectura. Esta fue la función ejercida por las primeras escuelas y palestras, y los diálogos platónicos son, gran parte de las veces, narraciones de episodios de adiestramiento intelectual donde un maestro guía a un joven inexperto por los caminos de la sabiduría. Tanto es así que los griegos son los inventores del “sabio profesional” o sofista, lo cual pone de manifiesto la enorme demanda que surgía en el pueblo por este tipo de guía espiritual de que hablamos.

Toda esta mentalidad poseía sus vehículos, como se ha dicho, que eran sus poetas. En el mundo greco-latino “...el conocimiento de los poetas constituye uno de los atributos principales del hombre culto...”.¹⁷⁷ Incluso los más rigurosos pensadores como Platón o Aristóteles citan a Homero u otros poetas cuando quieren rematar una idea con un argumento de autoridad. Estos poetas tuvieron la característica de exaltar al hombre, aun en los episodios en los cuales lo sometían al capricho de los dioses. Mientras que en otras culturas los hombres se disfrazaban de personajes fantásticos para representar a sus divinidades, entre los griegos, si bien persistirán algunos de estos monstruos como las Erinias (especie de lechuzas con cara de mujer horrible) o el can Cerbero (perro de tres cabezas), los poetas se encargarán de precipitar toda esta fauna al infierno y otorgarán a los mismísimos dioses un aspecto humano. Más precisamente, el Olimpo se poblará de hombres ideales a los que se llamará *dioses*. Dirá el propio Aristóteles que los poetas, al crear el Olimpo, al poblarlo de dioses con forma humana, en realidad no hicieron otra cosa más que inventar una comunidad de “...hombres eternos”.¹⁷⁸ El eje es, ahora, el hombre. Este giro copernicano debe asociarse a lo que se dijo anteriormente respecto de la ciencia. Ella daba al ser humano un poder liberador de todo lo oculto y peligroso que antes había sido territorio de magos y brujos. El padre de la medicina, Hipócrates, posee un escrito titulado *Acerca de la medicina antigua*, donde explícitamente traza la línea divisoria entre los antiguos curanderos y los nuevos médicos que usaban el razonamiento para descubrir la causa de las enfermedades. Los antiguos curanderos osaban asignar a las dolencias un origen en los maleficios divinos. Hipócrates insta a los médicos a indagar las causas racionales de las cosas porque nunca la divinidad podría ser causa de lo malo. Para él las enfermedades tenían sus causas propias y lo específico del médico era analizarlas. Imaginemos siquiera el hondo significado cultural que posee sacar nada menos que la enfermedad del ámbito del maleficio o el castigo. Nunca se había visto nada igual; prácticamente esto equivalía a privar a los dioses de su brazo ejecutor, del arma con la que habían venido disciplinando a los humanos desde siempre.

En definitiva “...es posible definir el ideal de la educación helenística como un humanismo...”¹⁷⁹ basado en un nuevo modo de acceso a la sabiduría, un nuevo uso de la razón, y un nuevo concepto de virtud. Como dice Morin, “Grecia no inventó la racionalidad”; todos los hombres la poseen; pero en cambio “...en Grecia es donde se desarrolló una esfera autónoma de racionalidad destinada no ya a los fines prácticos de la actividad social sino al pensamiento teórico y a la reflexión sobre cualquier problema...”.¹⁸⁰ Esta dimensión intelectual fue englobada en el término “*paideia*” o educación. Educado era quien sabía usar la razón, no quien sabía usar una pala, cazar un ciervo, bailar en la cohorte, o manejar la espada. Los griegos, a diferencia del resto de los pueblos, eran ciudadanos libres y educados. Y esto enloqueció a los romanos cuando invadieron la Hélade; como reza el adagio clásico, “*Roma vencedora, fue vencida por los vencidos*”. Y de la mano política de Roma lo griego se universalizó definitivamente (antes había llegado a Oriente de la mano política de Alejandro Magno).

¹⁷⁷ “Los estudios literarios secundarios”. En: HENRI-IRÉNÉE MARROU. *Historia de la educación en la antigüedad*. Buenos Aires 1965, EUDEBA, Cap. VII, p. 207.

¹⁷⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 2, 997b10.

¹⁷⁹ “El humanismo clásico”. En: HENRI-IRÉNÉE MARROU. *Historia de la educación en la antigüedad*. Buenos Aires 1965, EUDEBA, Parte II, p. 266.

¹⁸⁰ EDGAR MORIN. *Pensar Europa*. Barcelona 2003, Gedisa, II, 4, p. 83.

IV

No poseemos otro término mejor para designar esa cosa que entendemos como cultura que nuestra palabra “*cultura*”. Todas las lenguas occidentales cuando menos toman este vocablo latino como referente (Inglés: *culture*, Alemán: *Kultur*, Francés: *culture*, etc.). Ahora bien, la misma surge del intento por traducir el griego “*paideia*”, como se ha dicho, gracias al esfuerzo lingüístico de algunos intelectuales romanos que no sólo tenían ante sus ojos palabras, sino que, por el contrario, se hallaban ubicados como privilegiados observadores contemporáneos frente al espectáculo histórico del mundo griego y su Paideia. El dilema será entonces, ¿por qué eligieron los romanos la palabra “*cultura*” para denominar el espectáculo de la Paideia griega?

Cultura es un término que se enraíza en el verbo latino “*colere*”. Este, a su vez, se origina del vocablo indoeuropeo “*Quel*” (o “*quol*”) que primero significó simplemente “dar giros”. De hecho es origen del vocablo “*wheel*” que en inglés significa “rueda” o “girar”.¹⁸¹ En realidad “*quel*” existe mucho antes que se inventara la rueda y se refería a la danza ritual de los chamanes y brujos primitivos, quienes a través de rodeos en torno de terrenos, cuerpos, o personas, agitaban amuletos o bastones y esparcían polvos mágicos con el fin de crear encantamientos o “hacer sagradas las cosas”. Los chamanes sacralizaban las cosas en torno a las cuales daban vueltas danzando y recitando sus conjuros. Para esta acción el lenguaje primitivo de Europa usaba el término “*quel*”. Es decir que este giro ritual tenía el poder de sustraer las realidades más variadas al común del mundo circundante y disponerlas para el culto y todo lo relacionado con la divinidad. De hecho la rueda ha sido siempre asociada a los designios metarracionales (“la rueda de la fortuna”) o a la magia (“círculos iniciáticos”), sin querer ahondar aquí en su sentido psicológico-religioso, el cual es más profundo aún (pensemos en los Mandala). Esta dimensión ritual del chamán se enraizaba profundamente en la vida cotidiana de las personas. En la antigüedad, tal y como es posible observar en pueblos que conservan sus viejas tradiciones, nada dispuesto para el uso humano escapaba a lo religioso y a los ritos de sacralización previos a su uso profano. En las poblaciones más antiguas y tradicionales todo lo humano es religioso; casamientos, reencuentros, nacimientos, curaciones, cumpleaños, la cosecha, el éxito en la cacería, la mesa de la tarde con la familia, los adornos de la túnica, la forma de llevar el cabello las mujeres, todo es ocasión de rituales, referencias religiosas, ceremonias, y demás aspectos del culto. Esto ha sido observado agudamente por Rodolfo Kusch cuando nota que en el Aymará de nuestro altiplano, por ejemplo, una “cosa” cualquiera se denomina con la palabra “*yaa*” que en realidad significa, o bien cosa de Dios o de estima (*haccu yaa*), o bien cosa del demonio o abominable (*yancca yaa*); sucede que para estas culturas “no interesan los objetos sino sólo los aspectos fastos o nefastos de los mismos”.¹⁸² Esto es difícil de entender para nosotros, occidentales del siglo XXI, creadores de la cultura profana. Antiguamente el hombre, por el contrario, habitaba en lo sagrado; las murallas de la ciudad, el cerco de la casa, o el amuleto al cuello, eran marcas que delimitaban un ámbito sagrado apropiado para lo humano. Así podemos deducir que ese “*quel*” originario no sería una excentricidad del mago de la tribu sino que por el contrario (y esto es clave para nuestro análisis) constituía el círculo que delimitaba por dentro, lo humano, y por fuera, lo inhumano (toda la hostilidad de la naturaleza salvaje, el terremoto, y las inclemencias del tiempo). Respecto de lo sobrehumano, el ámbito circundado por el “*quel*” será un intento del hombre por conectar con él invocando su protección y ganando su amistad. Y en este sentido sorprenderá ver las íntimas

¹⁸¹ JOHN AYTON. *Dictionary of Word origins*, Arcade Publishing, New York.

¹⁸² RODOLFO KUSCH. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires 1977, Hachette, cap. 1, p. 28-29.

relaciones entre “cultura” y “cultural” (algo que es objeto de culto o herramienta para el culto).

Más tarde “*quel*” significó “delimitar campos”, el acto realizado en la antigua Roma mediante una acción sacerdotal, generalmente dibujando círculos en el terreno con un arado tirado por un buey blanco y guiado por el *pater familias*, luciendo, a su vez, un atuendo especial para la ocasión y rodeado de un cortejo de niños y sacerdotes con cánticos y oraciones. Cada cultura posee su propia liturgia para delimitar las porciones de tierra, todas ellas cargadas de hondo simbolismo. Esta necesidad propia de toda cultura de conectar con lo divino o trascendente (y ahora sí hay que incluir a nuestra propia modernidad plagada de meditación, autoayuda, y demás), se enraza en el problema que desde tiempo secular tiene el ser humano con la oscuridad que lo rodea y que lo atraviesa en su misma intimidad. Pensemos simplemente en ochenta años atrás, y salta a la vista un mundo donde a partir de una cierta hora del día reina la oscuridad. Luego no es casual que sea en este mundo oscuro donde surgieron estas profundas significaciones. Además, la vida del hombre también, si quiere ser entendida exclusivamente desde sí misma, es el reino de la oscuridad. Esta es una experiencia bastante compartida por todos; la falta de sentido, la ausencia de salida, el hastío, en definitiva, lo oscuro, son parte innegable del trasfondo de toda existencia. De hecho la misma palabra “hombre”, que proviene del latín “*homo*”, significa “terráqueo”, es decir, “de la oscuridad” (un vocablo cercano es “*humus*”, que significa “la tierra negra, el barro”). En estas circunstancias no es de extrañar la búsqueda permanente de lo luminoso como una característica de nuestro psiquismo; y luminoso en la prehistoria europea se decía “*deiwos*”,¹⁸³ de donde proviene la palabra latina “*divus*”, raíz de nuestro término: “divino”; de hecho se dice de estas cosas sagradas que son “celestes”, el color de la única luz que se conocía en los albores de la historia: la luz del día. En consecuencia “*quel*” era un círculo de la existencia oscura dentro del cual se invocaba el reinado de lo luminoso, de lo celeste, de lo divino. Y aquí el hombre, el oscuro, el terráqueo, se elevaba.

El verbo “*colere*”, entrando ya en el latín, da origen a tres familias de palabras estrechamente relacionadas entre sí y en las que resuena la riqueza semántica de que hablo: cultivar (*cultivo, agricultura*), colonizar (*colono, colonia*), y culto (*cultural, objeto de culto*). La pregunta aquí sería entonces, qué tienen en común cultivar, colonizar, y culto, y por qué la misma raíz fue elegida por los filólogos romanos para traducir “*paideia*”, una palabra que en definitiva significaba “educación”, y así dar origen a una cuarta familia de vocablos, la de “cultura” y sus derivados (*cultural, hombre culto, culturizar, etc.*). Dicho de otro modo, cuál es el verdadero contenido del verbo “*colere*” y qué tanto de él habrá durado hasta nuestros días...

La primera traducción latina de *paideia* no fue por “cultura” sino por “*humanitas*”. Cicerón y Varrón usaron “*humanitas*” para designar “el tratamiento que conviene aplicar al niño para hacer de él un hombre”.¹⁸⁴ Humanitas es traducible por lo propio del hombre y que lo distingue del animal, es decir su humanidad, y también por lo que podríamos entender por “humanismo”, esa atmósfera de exaltación de la tarea específica del hombre en la tierra, fundamentalmente el arte y las ciencias. Esta primera elección para traducir *paideia* fue muy buena ya que “...para el pensamiento helenístico la existencia humana no tiene otro objeto que el de alcanzar la forma más rica y más perfecta de la personalidad...”,¹⁸⁵ la cual se concentra en el vocablo “humano”. De hecho en el lenguaje cotidiano se dice que alguien es un “hombre cabal”, o un “hombre hecho y

¹⁸³ “Le sacré”. En: ÉMILE BENVENISTE. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris 1969, Éditions de minuit, II, 3, p. 180 y ss.

¹⁸⁴ “El humanismo clásico”. En: HENRI-IRENÉE MARROU. *Historia de la educación en la antigüedad*. Buenos Aires 1965, EUDEBA, parte II, p. 267

¹⁸⁵ “La educación, centro de la civilización”. En: HENRI-IRENÉE MARROU. *Historia de la educación en la antigüedad*. Buenos Aires 1965, EUDEBA, parte II, p. 117.

derecho”, o alguien “muy humano”, para hacer referencia a la plenitud de una vida realizada y envidiable, no por los logros externos, sino más bien por el desarrollo de la propia interioridad y espiritualidad. “Formarse a sí mismo, extraer del niño que uno ha sido antes...” (...) “...el hombre plenamente hombre cuya figura ideal es dable entrever (y esta prefiguración es la misión de la literatura humanística): he ahí la obra de toda la vida, la única obra a que esta vida puede consagrarse noblemente...”.¹⁸⁶ Esta es la formulación esencial del humanismo griego, el primer humanismo que tuvo conciencia de sí mismo, y que como tal desarrolló una técnica de reproducción propia: la escuela y todo aquello relacionado con ella (en otro momento habrá que incluir al humanismo chino en el análisis).

Sin embargo, y esto nadie sabe bien por qué, con los años triunfó “cultura” en vez de “humanitas”. Sólo se pueden intentar unas cuantas intuiciones acerca de la herencia de los chamanes y las costumbres de los romanos. Comencemos por “cultivar”. La labor sobre la tierra implica esfuerzo y dedicación y una colaboración del hombre con las fuerzas de la naturaleza. Además, el antiguo labriego (no más que el moderno), descansaba en la esperanza de que la naturaleza patrocinara su trabajo. La cosecha era momento de regocijo y gratitud. Y la producción de alimentos mediante el cultivo ha sido reconocida como el ingrediente inicial fundamental para el desarrollo de sociedades humanas destinadas a perdurar. Como dice Jared Diamond en su revolucionario libro sobre la historia de la vida del hombre en la tierra,¹⁸⁷ la domesticación de plantas y animales significó mucho más que la simple producción de comida, y fundó las bases para el desarrollo de sociedades complejas. Es imposible pensar que los romanos concibieran siquiera algo parecido al desarrollo social del hombre, al margen de la agricultura. En la cacería el hombre queda inmerso en la misma dinámica de la naturaleza; en realidad no se diferencia de su presa y él es, a su vez, comida para otros depredadores. Las armas y ornamentos que atañen a este “arte venatorio” son expresión de fuerzas y miedos instintivos no muy alejados de los miedos e instintos del tigre o la cebra. En la órbita de la cacería el hombre vale si es joven, atlético, y particularmente solitario e individualista. En la agricultura en cambio el hombre se despega de la naturaleza, con la que ahora negocia sus frutos, a la vez que la vence con sus herramientas, y con la que colabora respetando sus procesos. Mientras que en el esfuerzo de la cacería o la recolección hay algo de arrebató, de robo, y de huída, en el que es propio del cultivo de la tierra hay algo más bien de reverencia, de simbiosis, de paciencia, y de señorío. Realmente la domesticación es el paso clave de la humanización y con ésta viene aparejada esa búsqueda de luz de la que hablábamos arriba. Así el acto de cultivar los campos puede perfectamente considerarse análogo al acto de educar a las personas, o a todo otro ámbito de la vida del hombre que requiera de un esfuerzo reverente. Se puede cultivar una amistad, un instrumento musical, la buena lectura, etc.

Un muy buen sinónimo de cultivar es “dedicarse a...”, tomando el término dedicar en toda su profunda resonancia espiritual. **Dedicarse a algo es ponerle alma y vida, es más que ocuparse o encargarse, es un modo especial de obrar que se basa en una profunda consideración del destinatario de nuestros esfuerzos, ya sea cosa o persona.** Es importante notar que en nuestro lenguaje, “darle vueltas” a algo es sinónimo de dedicación y perseverancia, indica un especial interés en la cosa que se circunda, con lo cual se hace patente el vínculo con aquel “*quel*” primordial al que hacíamos referencia. Relata Marco Polo al Kublai Khan que, encontrándose en la imaginaria ciudad de Tecla, la cual estaba en eterna construcción, preguntó

¹⁸⁶ HENRI-IRENÉE MARROU, *Ibidem*.

¹⁸⁷ “Farmer power”. En: JARED DIAMOND. *Guns, germs, and steel. The fates of human societies*. New York 1999, Norton & Co., cap. 4, p. 86 y ss.

a los trabajadores porqué la edificación de Tecla continuaba por tanto tiempo. Y los albañiles le respondieron: “—Para que no comience su destrucción”. Y a la demanda de Marco Polo por el plano de la ciudad, los trabajadores le respondieron que luego se lo mostrarían. Cae la tarde, se pone el sol, comienzan a aparecer las primeras estrellas, y entonces los albañiles se acercan al viajero veneciano e indicándole el cielo le dicen: “—Ahí tienes el proyecto...”.¹⁸⁸ Nunca leí una metáfora más hermosa del significado de la cultura. Se construye siempre, porque abandonarla equivale al inicio de su ruina; y su proyecto se encuentra, en el fondo de los fondos, regido por los cuerpos celestes que despliegan su orden portentoso en las noches de estrellas. **El oscuro (nosotros) busca un orden luminoso mediante la laboriosidad propia del labriego.** ¿Será casual que nuestra cultura moderna busque en la aventura espacial su fuente inspiradora y en el incansable trabajador corporativo el secreto de su persistencia?

Continuando ahora con las derivaciones de “*colere*” en “colonizar”, “colonia”, y “colono”, una de las similitudes más importantes entre la reflexión anterior acerca del cultivo y ésta sobre la colonización es la de las expectativas. El cultivo del campo, como el de cualquier otra cosa, implica profundas expectativas, deseos, largos períodos de paciente espera por ver los frutos del esfuerzo. **El acto de colonizar por su parte conlleva casi necesariamente la etapa fundacional de una ciudad. Si no se funda algo parecido a una ciudad, no hay colonia.** Y esto debido a que siendo el principal problema del hombre su supervivencia frente a sus dos enemigos, el hambre y el agresor, la ciudad, el fuerte, la muralla, la ciudadela, han sido siempre el corazón del desarrollo de la vida comunitaria. Pues bien, en nada se encuentran tan cifradas las expectativas de supervivencia primero, y de expansión y desarrollo después, como en la ciudad. Y de aquí que sea tan aguda la afirmación de los albañiles de Tecla; en definitiva el plano de una ciudad está en las estrellas. ¿Y el proyecto de un hombre? ¿Dónde se halla? ¿Y no implica toda cultura acaso, un proyecto de hombre? Basta repasar la historia de los pueblos para ver que pocas cosas han impactado tanto sobre los humanismos como las perspectivas colonizadoras. El colono, al avanzar sobre *terra incognita* descubre nuevos horizontes, pero no son las perspectivas que ofrece la geografía las más prometedoras de esta empresa, sino los nuevos panoramas que se abren al propio hombre acerca de sí mismo. ¿Y no implica la educación esta dimensión de horizonte interior? ¿No es la educación acaso y principalmente, una apertura hacia nuevos horizontes? ¿No es la propia alma la más deseable de las tierras prometidas a la vez que la más desconocida? A esta altura la precisión de los latinos al elegir sus palabras se me hace increíble. Fueron como gigantes del idioma. *Colonizar implica la construcción permanente de una ciudad cuyo plano se cifra en el cosmos infinito*; así la cultura es, por su parte, un intento de descubrir el alma humana, pero un esfuerzo que se caracteriza por un sentido de infinitud muy particular. En definitiva toda cultura cifra el plano de su hombre en el cosmos; si no, es una anticultura. Y como tal, no hay cultura sin dimensión expansiva de marcha hacia un horizonte determinado. La ciencia en todas sus formas y su propagación masiva en las universidades es el modo típico de Occidente para adentrarse en sus propios horizontes, para evitar que la ciudad que concibiera alguna vez, se destruya. Cabe preguntarse en nuestro caso, qué esfuerzo real hacemos por mantener a Tecla en pie, lo que equivale a construir siempre. Por otro lado, cuando se nos pregunta por nuestro proyecto... ¿Hacia dónde miramos? Nos queda entonces la relación entre cultura y culto.

V

Hablando de palabras y para no dejar ningún aspecto de una tan rica como ésta en el tintero,

¹⁸⁸ ITALO CALVINO. *Le città invisibili*. Milan 2003, Mondadori, I, 3, p. 18.

diré que nada tan enigmático como la relación entre cultura y culto (en la acepción de lo religioso). Para comprender algo de esta conexión es preciso partir de lo santo y lo sagrado y cuidarse a la vez de no dejarse llevar por un río de significados que nos remonta a los orígenes mismos de nuestra especie. Lo sagrado es aquello que se opone a lo profano. Lo sagrado es intocable mientras que lo profano es aquello que ya ha sido tocado. Lo sagrado implica elevación aunque también provoca miedo. Cuando Dios se aparece a un hombre en la Biblia, este primero se llena de temor y luego es embargado por un sentimiento de veneración. Lo sagrado propiamente no es de este mundo. De hecho lo sagrado implica el sacrificio “sacer-fare” (hacer sagrado), es decir el aniquilar o quitar la vida terrena. El sacrificio es siempre algún grado de anonadamiento, de muerte del ser que habrá de comunicarse con lo sagrado. Es así que el sacerdote (quien realiza la acción sagrada) se arrodilla, se acuesta boca abajo, se rocía con fragancias purificadoras, se golpea, hace todo para apocarse. Y la víctima, para ser sagrada, debe salir del mundo de estos vivos, debe morir. Señala Boecio prisionero que viendo la falsedad de los bienes terrenos, comenzaba a liberarse de su yugo para que los verdaderos bienes entrasen en su alma.¹⁸⁹ La muerte sacrificial es simbolizada en la reclusión del claustro; se renuncia a la vida aparente para entrar en la vida verdadera. San Pablo llama a Dios “...fuego devorador”;¹⁹⁰ figura que cualquier pagano del primer siglo de nuestra era comprendía perfectamente, acostumbrado como estaba a las hecatombes y holocaustos (*holo-caustos*: todo incendiado) de las ceremonias religiosas antiguas que siempre involucraban la carbonización de algún animal. Lo sagrado es el centro mismo de lo religioso, lo cual está a su vez rodeado por lo santo. La palabra santo por su parte proviene de “*sanctio*” (de aquí deriva “sanción”) y se aplicaba a las leyes como cuando se dice “sancionar las leyes”, que equivale a promulgarlas, pero también es “sancionar” a quien no cumpla con ellas, a quien las infrinja; vale decir imponer una pena. Santo quiere decir “intocable”, o más precisamente, declarado intocable, infranqueable, bajo amenaza de sufrir una pena o castigo. La sanción es una palabra promulgada, una ley, que una vez dicha amenaza con pena y castigo a quien la desobedezca, pero siempre con el sentido de impedir el paso a través de algo. Lo santo crea un cerco espiritual, un límite, precisamente entre lo profano y lo sagrado. Y ¿qué es ese núcleo declarado intocable, santo, sancionado como infranqueable? –Justamente lo sagrado. En torno a esto gira el culto. Lo sagrado es rodeado por lo santo y lo santo es objeto de culto, o, mejor dicho y volviendo al “dar círculos” del principio, es rodeado por lo cultural. La dedicación, el “estar ocupado en” que mencionábamos más arriba en relación con la cultura, se da formidablemente en la esfera de lo ritual o cultural. **A lo largo de los siglos nada demandó más tiempo y dedicación por parte de los hombres que la esfera religiosa, las ceremonias del culto, la promulgación de lo santo, la comunicación con lo sacro.** Sin embargo no queda claro, a partir de estas reflexiones, por qué los romanos usaron la palabra cultura, emparentada indudablemente con lo cultural, para traducir un término griego que al final de cuentas significaba educación. Es decir, ¿qué similitud semántica existe entre el desarrollo de la persona, el humanismo, la educación del niño, el culto, y la esfera de lo sagrado? En este punto se me ocurren dos razones posibles; la primera se corresponde con la función explicativa o didáctica de lo cultural y la segunda con su escala temporal propia.

Hay un hecho del cual estimo debemos partir y que formuló Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*: “Todos los hombres desean por naturaleza saber”.¹⁹¹ Y saber es tener una explicación, entender el porqué. La superioridad real de la naturaleza sobre las débiles almas de

¹⁸⁹ BOECIO, *De Consolatione*, III, i, 11-13. En: Obertello L (trad.), Milano 1996, Rusconi.

¹⁹⁰ Carta a los Hebreos, XII, 28-29.

¹⁹¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 980^a1. En: García-Yebra V (trad.). *Metafísica de Aristóteles*, Madrid 1990, Gredos.

los salvajes prehistóricos, como dice Horkheimer,¹⁹² generó un estado de terror y de miedo a "...aquello que trasciende el ámbito de la experiencia, aquello que en las cosas es algo más que su realidad ya conocida". La intuición de una realidad subyacente a lo que aparece genera una experiencia inédita; el ser que se presenta es cambiante y pasajero, pero su densidad aumenta al percibirse un algo constante que lo sustenta veladamente. Una cosa es un mundo de apariencias monstruosas que se esfuman al sacudir la cabeza o al despertar, y que pueden ser manipuladas en la propia imaginación hasta establecer el dominio y recuperar el control, y otra muy distinta es un mundo poblado realmente de monstruos con fauces que muerden y garras que arañan, con sus hambres y pasiones. Existe una especie de autocomplacencia tan fuerte de la razón que puede llegar al punto de hacer preferible el mundo propio y generado por ella misma, al Mundo de la dureza y crueldad de los seres de afuera. Estrictamente el hombre comienza a reinar o bien dentro de su construcción y en su propia mente, o bien en su construcción proyectada desde su mente en el mundo por él manipulado desde el lenguaje hasta los artefactos y la industria moderna. Es por ello que el establecimiento de un orden de la razón se vuelve tan absolutista y unívoco y en definitiva, fuertemente totalitario; porque todo aquello que se le escape es en el fondo vivido como amenaza. En la experiencia de las realidades se fija una "...trascendencia de lo desconocido frente a lo conocido, y con ello se convierte el estremecimiento en sagrado..." (de allí esa doble connotación de sublime y aterrador de que se habla más arriba). Este temor del hombre lleva a un desdoblamiento de la realidad en "...apariencia y esencia, acción y fuerza, que hace posibles tanto el mito como la ciencia". Pues ambos, mito y ciencia, son intentos de dar cuenta de la trama oculta que sustenta lo real y de esta manera, mediante la racionalización, restablecer la coherencia y el engranado que restan autonomía a los monstruos exteriores. Pensemos que en un conjunto de seres coordinados, la existencia autónoma de cualquiera de ellos, con su propia realidad como asiento de sí mismo, funciona como estorbo, como un límite a la coherencia, dado por esa propia realidad autónoma; la racionalización es un intento por quitar densidad a esa individualidad reduciéndola a punto de encuentro de leyes generales, con lo cual cada ser particular no es más él mismo sino que todo su ser es reducido a la resultante de leyes y fuerzas supraindividuales. Con esto la individualidad deja de existir como realidad subyacente al fenómeno, deja de ser un algo propio a sí mismo, y se transforma ella misma en apariencia.

Lo interesante para nuestro análisis es que ciencia y religión muestran un comportamiento paradójal. Dado que son las manifestaciones más elaboradas de la razón, ellas reconocen de uno u otro modo un núcleo detrás de lo aparente, y que es experimentado por ambas disciplinas, la científica y la religiosa, como la verdadera realidad. Tanto la ciencia como la religión vienen a decir cómo es en verdad el armazón del mundo aparente que se presenta a nuestra experiencia; en definitiva son vehículos hacia aquello trascendente que estremece en lo fenoménico. La ciencia dice que la neumonía es causada por los microbios, y la religión que la muerte es un pasaje al Hades. Desde este punto de vista le quitarían valor a la individualidad de los seres al reducirlos a conceptos universales y contribuirían así a la labor reduccionista de la razón. Pero (y he aquí la paradoja) en ambas se reconoce la sublimidad del ser, su majestad, su inmensidad más allá de lo dado inmediatamente. Más aún, ambas son casi un mismo movimiento que consiste en buscar cobijo a la vera del ser de las cosas para huir del horror del no ser y de lo no conocido que en sus entrañas se esconde. En este sentido tanto la ciencia como la religión terminan siendo culturales, adquieren el permiso de acceder donde nadie más podría hacerlo.

¹⁹² "Concepto de Ilustración". HORKHEIMER M, ADORNO TW. *La dialéctica de la Ilustración*. Valladolid 1994, Trotta Ed., p. 69 y ss.

Esta dimensión didáctica de lo cultural es extremadamente compleja y posee un nexo adicional directo con la Paideia a través del impensado vínculo de los poetas. Los educadores en la paideia griega eran específicamente los científicos, filósofos y sofistas; ellos eran los responsables de mostrar cómo es el mundo más allá de lo aparente, cómo es la verdadera trama de lo real. El oficio de educador se transformó en una técnica sofisticada, con su metodología y reconocimiento social particulares. Pero sucede que estos filósofos y retóricos descienden directamente del antiguo poeta, mezcla de recitador, filósofo, profeta, y mago, que mediante viajes filosóficos se adentraba en lo numinoso y recibía la revelación de la verdad oculta tras la apariencia, vale decir, la esencia de las cosas.¹⁹³ Más aún, cuando se analizaba a comienzos del siglo XX a los chamanes de Tartaria (fundamentalmente curanderos), se constataba que sobre todo eran poetas, con tres veces más acervo de palabras que la media de su pueblo.¹⁹⁴ Es en este contexto de didáctica del cosmos llevada a cabo por la función explicativa de lo cultural, que se emparenta la paideia con “*colere*”. El culto es una explicación de la trama real que subyace a las apariencias de la experiencia; da cuenta del sentido de una existencia que se vivencia de por sí, como carente de sentido; la ciencia y la explicación religiosa son sus vías de acceso (la primera ciencia fue la sagrada). La cultura es lo mismo. Toda cultura es tal, en la medida que atesora una explicación acerca de la realidad, y fundamentalmente, una respuesta a la búsqueda de sentido de la vida. La cultura es un área protegida que cobija el alma humana bajo las alas del ser de las cosas. Es un ámbito familiar en el más hondo sentido de la palabra. Y **la educación tanto como el ritual consisten en un proceso de familiarización progresiva con el ser y su necesidad, con su ley.**

El segundo punto de contacto entre lo cultural, la cultura, y la educación, es la escala temporal propia de los tres: la intemporalidad. Es en lo intemporal que transcurren tanto culto como cultura. La paideia captó este ingrediente fundamental en su mismo nombre. Paideia dijimos que provenía de “*País*”, y país significa “niño”. El tiempo propio de los niños es el sintiempo. Este es el discurso del juego, donde no hay límites de épocas, eras, o nombres; todo está a la mano de la imaginación del niño. Toda genialidad posible en la vida adulta deberá recuperar algo de la intemporalidad infantil si quiere ser creadora. Porque la creación, como lo divino, lo luminoso, está fuera del tiempo, funciona precisamente como un juego. El juego es un factor clave en la cultura; así lo explica uno de los libros más raros e interesantes que haya llegado a mis manos,¹⁹⁵ “*Homo ludens*” (el hombre que juega), de Huizinga. Allí el autor expresa que los juegos infantiles, similar a lo que ocurre con los de las crías animales, son fundamentales para la génesis de la cultura humana. Más aún, es posible esbozar una especie de periodicidad de la cultura a partir del tipo de juego utilizado a lo largo de la historia; Huizinga plantea que el juego es una forma de filosofía y de ciencia¹⁹⁶ precisamente porque mediante la imitación y la exploración, quien juega aprehende la realidad de la vida y del mundo. Y a la inversa, no solo se juega para aprender, sino que, en un cierto sentido, se aprende para jugar. Hay, indudablemente, una dimensión lúdica del saber. La cantidad de referencias cómicas en la instrucción escolar y filosófica de los griegos es impresionante y esto se repite en un sinnúmero de culturas. Sin hablar de la comedia griega, en la cual se hacen bromas y cachadas con todo tipo de conceptos

¹⁹³ “El filósofo como sucesor del poeta vidente”. En: CORNFORD FM. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid 1987, Visor, cap. 7, p. 135 y ss.

¹⁹⁴ “El Chamán”. En: CORNFORD FM. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid 1987, Visor, cap. 6.

¹⁹⁵ JOHAN HUIZINGA. *Homo Ludens – Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Hamburg 1956, Rowohlt.

¹⁹⁶ “Spielformen der Philosophie”. En: JOHAN HUIZINGA. *Homo Ludens – Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Hamburg 1956, Rowohlt, 9, p. 142 y ss.

filosóficos y científicos de la época, hay trabajos que han estudiado este elemento lúdico propio del conocimiento científico, el cual reaparece con la Universidad Medieval, donde el juego pasa a ser un elemento desde entonces inseparable de los ejercicios lógicos y matemáticos. Las reglas nemotécnicas son chistosas, agradables, y el gran profesor usa cualquier elevado concepto de la teología o la botánica para hacer una broma. Se aprende riendo, jugando, y cuando verdaderamente se está aprehendiendo, entonces el tiempo no pasa, no cuenta.

Creo que el hombre, a la hora de vivir en su cultura, busca escapar del tiempo. Esto no debería extrañar pues, de alguna manera, el paso del tiempo recuerda la proximidad de la muerte, y con ella, el fin del hombre y de su cultura. La cultura, como el culto o el juego, se sustrae a lo temporal porque le teme y porque busca conectar con lo eterno. Toda cultura conlleva en sí misma la posibilidad de durar siempre y es un instrumento para la trascendencia. Sólo aquello primordialmente destinado a durar está determinado a ser cultura; de lo ocasional o efímero solo será cultura lo que tenga algo de perenne.

La Universidad igual que todo el esfuerzo educativo en su conjunto, con todo su afán de cambio e innovación, en realidad busca lo imperecedero. De hecho lo único que importa al final de toda esta aventura científico-tecnológica que vivimos es si se va a poder evitar la muerte o no. De aquí le viene toda su grandeza, y toda su vanidad. El día que la ciencia actual deje de espolear los corazones del hombre común con la posibilidad de la inmortalidad, ese día dejará de ser interesante. Este movimiento de intemporalidad es crucial en el rechazo argentino a su propia aventura intelectual; por una confluencia extraña de fuerzas el argentino no escapa a la muerte y por lo tanto no se interesa mucho en la ciencia, sencillamente porque no vive de su promesa. El argentino tiene otra esperanza, otra revelación, y de ella se nutre pero no quiere ser eterno. La pregunta que se impone entonces, es si tiene esperanzas un proyecto universitario en un país que no busca la inmortalidad... Pero hablaremos de ello en otra parte.

QUINTA PARTE

Las artes liberales en la realización personal

Espontáneamente, **no es difícil reconocer que la cultura es un espacio de realización personal**; y dentro de la discusión de la universidad, no sólo el título terciario ha obrado como uno de los principales anhelos del ciudadano de Occidente desde prácticamente principios del siglo XX, sino que, hoy en día, probablemente nada causa tanto orgullo a un pueblo como sus conquistas científico-tecnológicas. Además, objetivamente, las posibilidades de desplegar la creatividad y los cauces que puedan darse a la misma aumentan sideralmente conforme se incrementan las posibilidades de acceder a los estudios superiores. En esta línea, creo que nuestro debate acerca del sistema universitario se enriquecería mucho si reflexionamos un poco acerca de los reales beneficios que el mismo promete a nuestra sociedad.

Pero ¿qué queremos decir con realización personal? Todos deseamos, desde lo más profundo, el bien. Sin embargo, nuestras ideas acerca del mismo no concuerdan, a pesar de ser imposible adquirirlo individualmente, al margen de la sociedad. Esto significa que buscamos un bien propio y personal pero que requiere, para su realización, de un todo social compuesto por individualidades donde cada una a su vez tiene su propia idea de qué sea lo mejor. El bien es una conquista colectiva que exige un acuerdo previo acerca de su naturaleza, pero entre individuos con ideas muy dispares sobre el mismo. Así planteado el problema la consecución de nuestro bien personal será en gran parte una obra colectiva o de otro modo será un imposible. Pero esto implica no sólo que el bien se adquiere con ayuda, sino que también es necesaria la ayuda para saber qué querer. Así planteadas las cosas, reflexionar acerca de qué sea el bien para nosotros podría transformarse en una tarea particularmente ardua. ¿Hay algo común en nuestra formulación del bien personal? ¿Es posible algún denominador común en cuanto a la realización personal, cuanto más no sea a los efectos de lograr un cierto acuerdo colectivo?

En esta reflexión nos interesa averiguar, en realidad, qué queremos decir cuando decimos que este algo es un bien para eso otro. Todos tendemos hacia algo, y eso es nuestro bien; pero ¿por qué? ¿Qué nos atrae del bien? ¿Qué efecto tiene en nosotros lo bueno? En definitiva... ¿Qué queremos significar con la palabra “bueno”?

Es en esta línea profunda que deseamos encarar el dilema de la realización humana tal y como lo plantea la existencia misma de la cultura. La educación superior, como parte de la educación en general, es un intento de realización, aunque muy particular por cierto, y alguna peculiaridad ha llevado a nuestra sociedad a encontrar en un método específico de transmisión de cultura (la educación universitaria), y en un ejercicio mental particular (la investigación científica), un medio de realización personal y social casi universal. Pensemos simplemente que la educación formal y los avances de la ciencia se han constituido, junto con el “bienestar”, en los bienes esenciales de nuestra cultura. Luego la indagación que proponemos tiene sentido.

I

Cuenta Platón que mientras Sócrates banqueteaba con algunos amigos relató que una filósofa llamada Diotima le había dicho que “...en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien”.¹⁹⁷ ¿Hay alguna duda respecto de las palabras de esta dama? Lamentablemente ocurre que “...estamos destinados en la vida a ser incomprendidos”,¹⁹⁸ y esto equivale a que nunca sea claro qué es el bien; no obstante, más allá de la lógica o la locura aparente de nuestras acciones, en el fondo todos deseamos lo mejor. Sin embargo, cada uno tiene su propia idea de bien, y parecería ser la cosa más difícil del universo acordar entre los hombres acerca de su naturaleza. No obstante, tenemos varios consensos. El aire, el agua, los alimentos, el espacio, el amor, la protección, la salud, son indiscutiblemente bienes. Y si el consenso es posible, aunque más no sea en algunas cosas, esto quiere decir que hay algo duro, contundente, innegable, detrás de toda idea de bien, de toda opinión acerca de “lo bueno”. En principio es bien todo aquello que contribuye al ser. Todo aquello que hace que la cosa o lo que fuere “sea más”. La dificultad surge, no obstante, al momento de discutir qué sea lo justo, parte indiscutible del bien de las personas. Y esto es así, porque la noción de “justo” hace referencia a ese cuánto más (o menos) deba ser la cosa. En otro diálogo hace reflexionar Sócrates al joven Alcibíades acerca de un hecho interesante y que revela la dificultad que existe para acordar respecto de ciertas partes del bien:¹⁹⁹ no disputan tanto los hombres acerca de qué sea lo sano y lo insano, como lo han hecho, lo hacen, y lo harán, acerca de lo justo y lo injusto. El acuerdo aquí sí, parece imposible, probablemente porque el concepto de justicia engloba como ningún otro la parte que a cada uno le toca en esa ayuda o necesidad de colectivismo para la adquisición (y probablemente también la concepción) del bien particular. Pero volvamos a nuestra pregunta inicial acerca del bien y lo bueno.

¿Qué es lo bueno? Al comienzo de su famosísima *Ética a Nicómaco* dice Aristóteles que “...el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”,²⁰⁰ entendiéndose por “tienden” algo así como “apetecen” o “desean”, pero específicamente tomado en un sentido ontológico, estructural, íntimo e intrínseco. Bien o bueno es aquello hacia lo cual, íntimamente, desde la química interna de nuestro organismo hasta los pasillos más abstrusos de nuestro psiquismo, consciente o inconscientemente, vamos. Cuando Tomás de Aquino comenta este pasaje aclara que “...todas las cosas son apetecibles en cuanto son perfectas...”;²⁰¹ es decir, en cuanto son acabadamente aquello que están destinadas a ser. “Perfecto” es una palabra compuesta por el prefijo “*per-*”, que en latín significa “lo máximo” (como en química se dice: ácido perclórico), y “*factus*”, que significa “hecho”, realizado. Es decir que perfecto es aquello finalizado, acabado, llevado a su último grado de desarrollo y expresión, o en lenguaje más técnico, “en acto”. Esta última frase, “en acto”, es un eco de la teoría aristotélica según la cual los seres se encuentran “en potencia”, es decir que todavía no han llegado a ser aquello para lo cual fueron diseñados, o “en acto”; aquellos que cumplieron con el plano trazado por el arquitecto o constructor. De esta manera una pila de ladrillos y materiales es una casa en potencia, y la obra terminada sería la casa en acto. Más apetecible en cuanto casa es la terminada (perfecta) que la potencial (la pila de

¹⁹⁷ PLATÓN, *Banquete*, 205d-206a. Madrid 1992, Gredos.

¹⁹⁸ JOHAN WOLFGANG GOETHE, *Die Leiden des Jungen Werther*. Stuttgart 2001, Reclam, I, p. 11, 5-6.

¹⁹⁹ PLATÓN, *Alcibíades*, 111e-112b. En: Bultrighini U (trad.). *Platone, tutte le opere*. Milano 1997, Newton.

²⁰⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicom.*, I, 1094a3. En: Pallí Bonet J (trad.). Madrid 1995, Gredos.

²⁰¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 5, 1. Milán 1988, Ed. Paulinas.

ladrillos). En esto Aristóteles fue bastante sencillo en el planteo; evidentemente si alguien quiere un sándwich, lo prefiere preparado a que se le provea de harina para el pan, leche para el queso, y un cerdito para hacer jamón. Lo perfecto o acabado no es sino la plenitud del ser, y con esta respuesta volvemos a los párrafos iniciales donde decíamos que bueno es todo aquello que contribuye al ser; y evidentemente, es hacia “ser” hacia donde todas las cosas tienden. Más aún, hacia ser y nada más que hacia ser es hacia donde todo tiende. Viniendo al plano del hombre, en el fondo de los fondos, lo único que el hombre apetece es ser él mismo “acabadamente”, ser en acto, desarrollarse en toda su posibilidad; ser “perfecto”. Y trayendo la discusión a lo personal, el ser humano busca “realizarse”: hacer “res”, hacer cosa, sacar de la potencia, de lo que podría ser, su propio, único, e intransferible, Ser. El hombre apetece cumplir con su destino, hacer justicia a su ser personal en tanto que promesa; lo opuesto es la frustración, palabra sinónimo de “incumplimiento”. Todos nos sentimos incompletos, o de lo contrario estaríamos “satisfechos”, que significa “suficientemente (*satis-*) hecho” (*fecho*). Y todo anhelo, deseo, apetito, o como se llame, busca en definitiva ayudarnos a ser, hacernos “ser”. Y no a ser cualquier cosa, sino a ser nosotros mismos. El hombre es en gran medida una posibilidad, o lo que es lo mismo, una promesa (que quiere decir exactamente que puede llegar a ser); y el único bien posible es cumplirla. Todos los otros bienes del mundo no representan nada para nosotros si nos alejan de nosotros mismos. Luego a la pregunta de cómo se realiza el hombre, desde esta perspectiva se podría responder que cumpliendo su mejor posibilidad. El bien para el Hombre es ser más uno mismo, más y mejor; he aquí, me parece, la egoísta razón de la mayor de las generosidades; o mejor dicho, la raíz personalísima de todo lo que podemos ser. El gran horizonte para la realización humana se encuentra cifrado en uno mismo.

Y como venía diciendo, creo que en la posibilidad de realización personal hay ya algo comunitario, algo colectivo: “Si los hombres no pueden referirse a un valor común, reconocido por todos en cada uno, entonces el hombre es incomprensible al hombre”.²⁰² Y continúa Camus que de negarse este valor común, sería absurda incluso cualquier rebeldía, ya que “la rebelión más elemental expresa, paradójicamente, la aspiración a un orden...”, a un orden colectivo distinto (los reclamos de un salario justo, el descanso semanal, los derechos del niño, representan todos algún orden personal y colectivo a la vez). Que el hombre es difícil de comprender, es indudable; el hombre es, como se titula el libro del premio Nobel de medicina Alexis Carrel, “una incógnita”, y la ciencia que lo estudie, “...la más difícil de todas las ciencias”;²⁰³ pero la aspiración del corazón humano a encontrar su centro personal representa la certeza de las certezas, y quizás debamos concluir que en esta búsqueda radica lo esencial de nuestra naturaleza... Y esta búsqueda es de Pedro, pero porque es hombre; luego es de todos. He aquí entonces nuestro punto de partida: buscamos ser, realizarnos, colectivamente.

²⁰² “La révolte métaphysique”. ALBERT CAMUS. *L’homme révolté*. Paris 1951, Gallimard, p. 41.

²⁰³ ALEXIS CARREL, *La incógnita del hombre*. Buenos Aires 1953, Gil-Guiñón, cap. I, 2, p. 34.

II

¿Cómo hace el ser humano para realizarse? ¿Cómo se activa la búsqueda de uno mismo? Y si es ese intento por ser, el camino del bien del hombre, de la expresión profunda de aquello que somos ¿cómo empezar? Nuestra vida es una noria en torno de estos interrogantes. Aristóteles y Platón dedicaron su obra política y ética a este tema del fin de la vida humana. Resume Aristóteles su visión diciendo que "...un hombre debe ser capaz de trabajar y de guerrear, pero más aún, de vivir en paz y tener ocio, y llevar a cabo las acciones necesarias y útiles, pero todavía más las nobles [bellas y buenas]. Por consiguiente, a estos objetivos hay que orientar la educación de los que aún son niños y de las demás edades, que necesitan educación".²⁰⁴ Entonces consiste probablemente en la belleza, y la inutilidad (en este profundo sentido tan claro para Aristóteles), la vida buena. Siempre que ha habido un renacimiento de la educación, éste ha estado invariablemente ligado a una recuperación de las dimensiones artística y filosófica, y probablemente también lúdica, de la existencia humana. ¿No significará esto una profunda enseñanza respecto del sentido de la vida? Veamos el tema de este modo; si la educación es preparación para algo, evidentemente en ambos extremos se encierra el secreto de todo un tipo humano y de toda una cultura. Para los griegos, o para dos de sus más grandes pensadores al menos, la *díada* se inscribe en un ascenso hacia la verdad que ocurre en medio de la falta de utilidad práctica. Y la realidad histórica de los "renacimientos" confirma esta poderosa intuición. El hombre lo que quiere es ocio. Esto quiere decir que espontáneamente asociamos a la idea de educación un conjunto de saberes por definición "inútiles". Pensemos que, por el contrario, un crecimiento basado exclusivamente en habilidades y conocimientos con utilidad práctica remeda más bien la idea de un adiestramiento, de un entrenamiento, que la imagen de aquel cumplimiento de la promesa interior del Hombre de que hablamos más arriba. Una visión de la educación superior demasiado orientada a las utilidades le está costando la cabeza al presidente número veintisiete de Harvard, el brillante economista Larry Summers, quien, según dijo una profesora de literatura alemana, "...fue incapaz de ver la necesidad de estudiar la Grecia clásica".²⁰⁵ El Hombre aspira siempre a salir de lo servil aunque no pueda evitar dedicarse a ello para procurarse el sustento. Trabajamos, es verdad, pero para no tener que trabajar. Y la realización parece encontrarse más en este conjunto de cosas "no útiles" que en todo aquello destinado al elemental sostén de la vida (y siendo muy amplios en la concepción de este "sostén de la vida").

Queda, sin embargo, aún por dilucidar en qué consista dicha dimensión inútil. Y de este modo entender la visión de los griegos respecto de cómo somos más y mejor nosotros mismos. ¿Qué características o poderes tienen esas actividades ociosas, no serviles, (por otro lado corazón del proceso educativo), para favorecer nuestra realización?

²⁰⁴ ARISTÓTELES, *Política*, VII, 14, 14 [1333b]. En: Manuela García Valdés (Trad.), Madrid 1994, Gredos.

²⁰⁵ GRAHAM BOWLEY, "Out of his league", *Financial Times*, May 12, 2006.

III

La noción clásica de realización suponía una victoria de la parte superior del hombre sobre la inferior. No sólo se trataba de dar cumplimiento a la propia promesa, al propio proyecto de ser, sino que dicho desarrollo implicaba un *combate*. Esta victoria consistía específicamente en una especie de “recuperación” de un orden perdido. Probablemente debido a las influencias de doctrinas orientales sobre la reencarnación y judías acerca del origen del mal del mundo, los griegos creían que el hombre era una versión degenerada de un modelo inicial perfecto. Es decir que el hombre ideal era quien había existido al principio, los llamados “antiguos”, y en ellos se encontraba el modelo. Esto era concebido más bien en términos cíclicos de decadencia y resurgimiento, e involucraba a toda la naturaleza; para los griegos las edades de esplendor de lo humano se acompañaban por un estado simultáneo de plenitud de todo el cosmos, igual que las edades de decadencia lo eran de todo el orbe en su conjunto.

La parte superior venía representada por el alma. Alma para los griegos no tenía nada que ver con nuestra idea Judeo-Cristiana; algunos la creían eterna, como los pitagóricos, otros material y perecedera como Demócrito; pero nadie creía que el alma pudiese gozar de una vida más venturosa luego de la muerte. Nadie hasta Platón. Alma era para ellos el aliento vital, la “*psiché*”, el ámbito de reflexión, intimidad, y vida moral. Ella reunía y daba unidad a toda la complejidad humana sencillamente porque el alma era el principio de la vida, y lo vivo representa la complejidad más unitaria de todas, por contraposición a lo inerte o lo muerto, que tienden a la dispersión y al desmembramiento. Es en este orden del alma que se encontraba la realización humana, es decir, su “perfeccionamiento”, vale decir, lo apetecible por el hombre: el bien. La plenitud del ser. Si algo es un bien para el alma, lo es para el hombre entero; por el contrario, nada malo para el alma es bueno para el hombre. Esto que digo me parece que puede ser entendido fuera de cualquier concepción religiosa. Nadie en su sano juicio visita el Museo del Prado para mejorar el funcionamiento de sus neuronas, aunque tal efecto exista de hecho; para nuestro escrito el alma es esa “parte” de nosotros que necesita de tanto en tanto visitar por ejemplo, museos, y que carente de dichas visitas y de todo lo parecido a ellas, afecto, belleza, verdad, cultura, se muere. Esto era lo más importante para los griegos que fundaron las bases de la educación occidental.

En un texto muy irónico Sócrates discute con un tal Calicles acerca de si acaso lo agradable y lo bueno sean lo mismo. Calicles había sostenido que lo mejor era satisfacer siempre los deseos de placer en uno y en los otros. Pero Sócrates demuestra que en realidad las cosas son buenas en la medida que mantengan la armonía que les es propia. El modelo es tomado de los artesanos. Dice Sócrates a Calicles: “...si te fijas en los pintores, arquitectos, constructores de naves y en todos los demás artesanos, cualesquiera que sean, observarás cómo cada uno coloca todo lo que coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a que se ajuste y adapte a las otras, hasta que la obra entera resulta bien ordenada y proporcionada”.²⁰⁶ Hay mucho de oriental en esta sabiduría de la armonía y del equilibrio, y de hecho Platón tenía fuertes influencias de este tipo. Más aún, dice Sócrates a Calicles: “...al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación, y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto “cosmos” (orden) y no desorden o desenfreno”.²⁰⁷ Luego el bien para el

²⁰⁶ PLATÓN, *Gorgias*, 503e. En: Calonge Ruiz J, Acosta Méndez E, Oliveri FJ, Calvo JL (trad.). Madrid 1992, Gredos.

²⁰⁷ PLATÓN, *Gorgias*, 508a. *Ibidem*.

alma representaba también, mantener "...el concierto que le es propio",²⁰⁸ que no es sino la disposición propia de cada cosa, o si se vuelve al modelo de los artesanos, la correcta estructura interna de la cosa. Es decir que el bien del hombre para los griegos es la correcta (armónica) estructura del alma. ¿Y qué será que el alma se encuentre en la estructura correcta? Que sea armónicamente un alma, tanto como un barco bueno es aquél que posee mejor la estructura de barco. Para los menudos habitantes de la soleada península, "...la complejidad del fenómeno humano era develada y moldeada mediante la exploración y afirmación del alma, sustancia englobante provista de un orden natural...",²⁰⁹ un orden propio, gravitatorio, determinante.

La demanda de orden o armonía del alma fue algo tan popular en Grecia que su género teatral más trascendente, la tragedia, se basaba precisamente en una pedagogía social acerca del orden y el desorden, la medida y la desmesura, la necesidad del destino, y la débil voluntad humana. Ahora bien, lo extremadamente interesante para nuestro estudio acerca de los orígenes de la ciencia y los estudios universitarios es que uno de los resultados culturales más impresionantes de esta demanda social de orden del alma y armonía fue precisamente la ciencia, y un esquema progresivo de su estudio que culminó en el ideal de educación superior.

Un primer indicio acerca del vínculo entre armonía, salud del alma, ciencia, y estudios superiores, es el enorme aprecio en que este pueblo tenía a la educación (*paideia*). "¿Y de qué se alimenta el alma, Sócrates?", pregunta el joven Hipócrates; "—Desde luego de enseñanzas..." responde el maestro.²¹⁰ El poder de la enseñanza, de la palabra, en la conformación del bien del alma, y en definitiva del hombre entero, fue un hecho decisivo en la historia de nuestra cultura y que debemos en gran medida a Platón; él fue tan lejos en esto que concibió incluso la existencia de un "...médico del alma...".²¹¹ Cuenta Sócrates en otro sitio que un viejo médico tracio llamado Zalmoxis le había enseñado que "...no había de intentarse la curación de unos ojos sin la cabeza y la cabeza, sin el resto del cuerpo; así como tampoco del cuerpo, sin el alma".²¹² La causa de esta "holisticidad" terapéutica radica en que "...es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre". Y el alma se trata con "...buenos discursos, y de tales buenos discursos nace en ella la sabiduría (*sofrosine*)",²¹³ o prudencia, o sensatez. La sabiduría es la salud del alma, vale decir su estructura intrínseca perfecta, o sea, la armonía. Vale decir, la plenitud del ser. Increíblemente, para los griegos el alma ideal no era solamente el alma piadosa, cumplidora, y leal (como lo fue durante toda la antigüedad), sino más bien el alma sabia, en el sentido de concedora, de buscadora de la verdad. Esto separó definitivamente la visión occidental del resto de los sistemas culturales. Occidente tendió siempre a un pueblo que se preguntase "de qué se trata", más que a la obediencia por tradición. Pero otro cambio no menor es que en esta línea de pensamiento el sabio era ahora producto de una actividad humana y se colocaba ya no en la cúspide de un conocimiento clausurado, sino a la vanguardia de una búsqueda permanente. Vale decir que el sabio no era más el viejo en la cima de la montaña al final de su vida y en la cumbre de su conocimiento, o un personaje completamente esotérico inmerso en la espesura del bosque o la cueva y envuelto en las oscuras galerías de su ciencia impenetrable, sino un joven valiente y atrevido que con aire displicente acudía a las lecciones acerca de los últimos descubrimientos con un hato de papiros bajo el brazo, y meditando en sus

²⁰⁸ PLATÓN, *Gorgias*, 506e. *Ibidem*.

²⁰⁹ "Le triomphe de la volonté". En: PIERRE MANENT. *La cité de l'homme*. Paris 1997, Flammarion, II, ch. 5, p. 260.

²¹⁰ PLATÓN, *Protágoras*, 313c. En: Calonge Ruíz J, Lledó Iñigo E, García Gual C (Trad.), Madrid 1990, Gredos.

²¹¹ PLATÓN, *Protágoras*, 313d. *Ibidem*.

²¹² PLATÓN, *Cármides*, 156d-e. En: Calonge-Ruiz J, Lledó-Iñigo E, García-Gual C (Trad.). *Platón*, Diálogos. Madrid 1990, Gredos.

²¹³ PLATÓN, *Cármides*, 157a. *Ibidem*.

adentros cómo conquistar el poder de su ciudad.

La moral griega reserva el ámbito de la salud espiritual a la aventura por la verdad. Imaginemos la experiencia de aquella época respecto de la locura. Sin medicación psiquiátrica la violencia y los efectos de la psicosis sobre la persona serían uno de los espectáculos más siniestros para la comunidad pueblerina de aquellos hombres. Así, no es la pérdida de un brazo, la vista, o la audición, la peor de las calamidades, sino la pérdida de la razón; la enajenación; cuando el único mundo de la persona pasa a ser su propia mente y nada más. Y la mayor de las saludes, ante la perspectiva inexorable de la muerte, tan cercana a esos hombres en la forma de pestes, hambrunas, y guerras, no será ya la integridad física (por otra parte tan precaria), sino la razón; la plena posesión de la razón. Es interesante que uno de los sinónimos de “razón” es, “motivo” o “sentido”; así, tener una razón para vivir es tener un motivo para existir. Es solo en esta perspectiva de la razón que todo cobra sentido, o más bien, hay razón cuando se encuentra el sentido de las cosas, igual que el de uno mismo. La ciencia no fue sino una manera de descubrir la razón del mundo, su *logos*, para salir de la locura y sus miedos; en definitiva, para encontrar el sentido, y allí, restaurar la armonía del alma y realizar al Hombre. Se entiende ahora cómo cada movimiento artístico que se sucedió en la esfera occidental fue un intento por modelar un arquetipo humano, por descubrir el verdadero rostro de lo humano, por manifestar la razón de ser del hombre. Por encontrar y brindar lo mejor para el alma.

IV

El camino de búsqueda de sentido ocurre en medio del ocio y el ocio se da en las actividades artísticas, lúdicas como variante de lo artístico (piénsese en la danza o la esgrima), y la ciencia. Aquí es donde verdaderamente poseemos tiempo para nosotros mismos y donde tiene lugar la realización personal. Nuevamente se impone la ubicación histórica. En este mundo antiguo la producción de alimentos y vestido era tan laboriosa que prácticamente quien se dedicase a ellas no disponía del tiempo necesario para dedicarse a otras tareas. Estas actividades eran realizadas mayoritariamente por esclavos o *quasi*-esclavos que ocupaban casi todo su tiempo en actividades cuyos frutos iban a otros. El ocio era, por el contrario, el tiempo dedicado para sí mismo; y en este tiempo el hombre se dedica al placer corporal, al aseo personal, a divertirse, o a reflexionar. Si se trata de la comunidad, la actividad ociosa por antonomasia es la *discusión*, que es como la reflexión comunitaria. Por otro lado el arte es, de alguna manera, o divertimento, o una forma de reflexión, y como tal, es ocio. El secreto entonces de aquellas actividades no-útiles de que hablamos más arriba es que son el único tiempo verdaderamente para uno mismo, y es aquí donde opera la transformación. De este conjunto de actividades físico-intelectuales sin utilidad práctica para la vida y cuyo fin era específicamente el desentrañamiento de la verdadera imagen del mundo y de sí mismo, surgían las *artes liberales*, como se las llamó desde muy temprano en el imperio romano. Sobre ellas hay mucho que decir y su importancia resulta capital si ha de debatirse seriamente la cuestión universitaria.

Hay, de hecho, algo que puede llamarse genéricamente “vida del espíritu”, o “psiquismo”, o vida moral, una de cuyas necesidades más radicales es la de tener un sentido para existir, la de poder encontrar fines para la propia vida. Ya se trate de una realidad estrictamente espiritual, o de una extraña forma de energía emanada de la materia, lo que nos importa aquí es que, en ambos escenarios, el insumo más importante para este órgano psíquico es una cierta idea del mundo; sustancialmente aquello de que el psiquismo vive es algo que se me ocurre similar a la “ubicación”. Sin esta ubicación, sin este conocimiento del propio domicilio o mejor dicho hábitat, no hay psiquismo, no hay vida del alma. Además, esa idea del mundo debe ser sustancialmente correcta y adecuada a la física circundante como para no andar a los tropezones, y además debe ser lo bastante universal como para posibilitar el diálogo entre personas. La mejor prueba de esta necesidad espiritual de una idea del mundo con las características de adecuación y universalidad de que hablamos es que su ausencia representa la muerte de la vida moral y psíquica de la persona. Esto es la locura, la psicosis.

En suma, el hombre necesita una idea del mundo y esta es una cierta imagen del mundo. De hecho “idea” proviene del griego “*eidos*” que significa literalmente “imagen”. Pero esta imagen del mundo ocurre envuelta en un velo de apariencias, engaño, y efemérides. Luego para ver dicha imagen es preciso quitar el velo a las cosas, develarlas. A esta aparición de la imagen real de las cosas la denominaban “*aleteia*”, que significa “quitar -a- el velo -*letos*-”. *Aleteia* es la palabra con que ellos designaban a la “verdad”. ¿Nos imaginamos la metáfora? El velo de una mujer hermosa (*letos*) la oculta, pero a los efectos de insinuarla, de mostrarla de a momentos; ese velo se levanta tras la conquista transformando la fuerza física de tendones, huesos y músculos, en un movimiento humanizado, artístico, reverente y audaz. Y entonces aparece la imagen buscada, la idea de la cosa, la verdad... El arte o la ciencia fueron esos gestos extraordinarios de la cultura por develar la imagen del mundo, hacerse una idea de él, siendo al unísono cortés y atrevido con la realidad. Pero sucede que el descubrimiento del mundo comienza levantando el velo que cae sobre uno mismo, y es entonces imperioso el tiempo para sí, el ocio. Sólo entonces aparece tiempo real también para el mundo. En nosotros comienza la

imagen de todo y hacia nosotros conduce la búsqueda de todo. El ocio es una escuela de mismidad, y por lo mismo, el vínculo con el verdadero rostro de la realidad. Nuevamente, entonces, se impone una breve inmersión en este aspecto revelador que tiene la búsqueda de la verdad. Mediante esta travesía no sólo aparece la imagen del mundo, sino que también lo hace la propia imagen, la idea de uno mismo. Sin este esfuerzo no hay razón para extrañarse por las crisis de identidad; ellas son el resultado de haber optado por dejar los velos en su sitio y no preguntar. El corolario existencial de esta oscuridad es la frustración. Una consecuencia casi automática de una vida sin tiempo para sí, y sin ciencia; estos son los elementos fundamentales de la genuina educación.

V

La educación como camino hacia sí mismo, la búsqueda de la verdad, tiene como nota esencial la “libertad”. A la pregunta de cómo realizarse, de cómo ser más y mejor uno mismo, cómo mantener el alma en su propia armonía y naturaleza, cómo adquirir una cierta idea del mundo mediante el tiempo dedicado a uno mismo, a estos interrogantes que venimos planteando les cabe una sola respuesta: libremente. No hay forma de acceder a la verdad sobre uno mismo y sobre el mundo que no sea en libertad. Y esto arroja nueva luz sobre la idea de “artes liberales” que intentamos desarrollar.

Entre los pueblos primitivos que dieron origen al europeo moderno la sociedad se dividía en “libre” o “esclavo”. Libre se decía “*libero*” en latín y “*eleutheros*” en griego antiguo (pronunciando “*eu*” como *ei*, y “*th*” como una *z* –*eleizeros*–). Esta categoría de “libero” se aplicaba propiamente al miembro de la comunidad, el único verdaderamente “libre”. De ahí que el extranjero fuese admitido a la comunidad tan solo en calidad de esclavo o como forastero. Tanto el término latino como el griego habrían derivado del vocablo “Louzera”, que se pronunciaría como “loítsera” o “libera”, y que correspondía al nombre de una divinidad veneciana primitiva patrona de la fertilidad y las borracheras.²¹⁴ Louzera dio origen a las palabras “*eleutheros*” y “*libero*”. Libero a su vez significaba “libre” o también “hijo” o vástago de una determinada estirpe o pueblo. Se ve claro, entonces, que así como en la antigua sociedad patriarcal el único miembro de la comunidad era el hijo de los que ya pertenecían a la misma, de esta misma manera sólo eran llamados libres aquellos mismos hijos; de ahí el doble significado o la reciprocidad de las palabras. La misma raíz (leuzera) originó el alemán “Leute” (se pronuncia *loite*), que significa “gente”, en el sentido de persona miembro de una comunidad. De hecho “la gente” son las personas no necesariamente amigas pero sí conocidas y vinculadas entre sí por su pertenencia al común de los ciudadanos; gente eran todos menos los esclavos y los forasteros. Como se puede ver, la misma palabra que designaba a una diosa que auspiciaba las borracheras festivas y la fertilidad, a su vez hacía referencia a los hijos del lugar y a su gente (en este caso ambos son sinónimos). Más tarde se ha dicho “gente” de las personas libres con capacidad de votar y con autonomía, por contrapartida a la masa o a los esclavos. Gente proviene del latín “*gens*” que a su vez deriva de la raíz “*ge*”, que significa crear, dar origen a..., o generar. La “*gens*” era algo así como la parentela descendiente de un tronco común y que en la antigüedad, por lo general, ocupaba un mismo vecindario (de ahí la expresión de que en un pueblo X son todos parientes). En los tiempos de la colonia americana “congregar a la gente” era llamar a los libres del lugar, a los autónomos, pero que a su vez estaban ligados por lazos de sangre y genealogía (otra vez la raíz “*ge*”) al tronco común del pueblo. En el caso de las colonias españolas, por ejemplo, sólo se consideraba “gente” a los europeos y sus hijos. En un sentido similar se habla del “gobierno de la gente”. Es decir que libre era el hijo del pueblo, aquel que conformaría la “gente” del lugar, por oposición al extranjero, ya fuera en condición de viajero, enemigo, o esclavo. Todo esto demuestra que en los albores de la humanidad, libre y perteneciente con lazos de sangre a la comunidad, tanto como persona con decisión en las cosas de todos, eran sinónimos. Hasta aquí una primera dimensión del profundo concepto de libertad; ella implica una comunidad de pertenencia, un resguardo, un sostén por parte de amigos, parientes, y vecinos, a la vez que un derecho a tomar la conducción.

²¹⁴ BENVENISTE ÉMILE (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, Les éditions de minuit. P. 321 y ss.

Pero la diosa Leuzera o Libera no sólo era la divinidad de la fertilidad y la generación, sino que protegía el crecimiento de los hijos, hecho que para los pueblos primitivos era inconcebible al margen de la comunidad de origen. Como dice Émile Benveniste, parece que la noción de libertad se ha constituido a partir de la noción socializada de «crecimiento», tomado como categoría social, en el sentido de «crecimiento de una comunidad». Nosotros también asociamos la propia libertad a un crecimiento y desarrollo personal, y la conciencia de ese “ser poderoso” que despierta en nuestros adentros el sentirnos “libres” posee efectos embriagadores (como aquellas ebriedades protegidas por Leuzera), es una borrachera creadora percibida por nuestro psiquismo precisamente como sensación de “libertad”. De ahí que libre haya generado vocablos como “liberal”, que significa desprendido, abundante, pródigo. La libertad es por sí misma abundancia. Sin embargo la etimología de la palabra muestra que tal desarrollo plenificante y embriagador es imposible al margen del crecimiento de la comunidad toda, en cuyo seno el hombre posee capacidad de decisión. Fuera de la comunidad de pertenencia no se es libre; se es extranjero, enemigo, o esclavo. ¿No confirman estas intuiciones las innumerables experiencias vividas por los emigrantes, que deben comportarse bien a riesgo de perder su visa, emplearse para ir a una guerra que les es ajena para comprar su ciudadanía, o ser empleados en condiciones abusivas?

Pero libre no solo significa un modo pleno y acabado de crecimiento y desarrollo, como cuando decimos: “dejar que algo crezca libremente”, sino que además significa auténtico. Y aquí se nos abre una nueva perspectiva en cuanto a nuestro tema de la verdad. Un importante sinónimo de “libre” es el término “franco”; “zona franca” es equivalente de “zona libre”. Franco era un nombre nacional que designaba en antiguo germano el pueblo aquel donde reinó Carlomagno (el rey de los francos) y que habitaban entre la actual Francia y Alemania. Franco (o “frans”) proviene de la misma raíz que “free”, que significa “libre” en inglés.²¹⁵ A su vez “free” proviene de un vocablo indoeuropeo que ha perdurado algo en dialectos eslavos y que es “*priyos*”. Ahora bien, *priyos* significaba “querido”, “compañero”, “camarada guerrero”, miembro de la misma comunidad. De hecho “amigo” en inglés es “friend”, y en alemán “Freund”, y ambos términos reconocen igual raíz que “free”, es decir, *priy-*. Interesantemente esta palabra indoeuropea hacía referencia también a lo propio y personal. Este significado perdura en la expresión: “disponer de algo libremente” que refiere el disponer de algo “como si fuera de uno” (como si fuera propio). En definitiva la palabra utilizada por los pueblos germánicos para designar a la persona libre era extraída de una situación social, la de aliado, coterráneo, o amigo del lugar, y a su vez connotaba esa impronta personal en lo que es libre, esa pertenencia a sí mismo, a la vez que la pertenencia a una comunidad. Sin una comunidad de respaldo, en realidad, nadie puede sentirse dueño de nada, ni siquiera de su propia vida. Pero con un grupo de pertenencia que responde por uno, es ahí donde florece el dominio sobre lo propio, la disposición sobre uno mismo, la libertad. Sólo en comunidad se puede crecer libre de peligros. La libertad es, esencialmente, un estado de autopertenencia y de pertenencia a la comunidad.

Desde esta honda perspectiva que aporta la historia del lenguaje es posible ver que el hombre, para desarrollarse, para ser libre, para ser, para pertenecerse, debe insertarse en una comunidad. De otro modo en realidad ni siquiera es posible él mismo, al menos no en su dimensión temporal. Pensemos en humanos nacidos sistemáticamente fuera de la familia y al margen de todo vínculo afectivo con su comunidad. Esto, de ser posible, sólo ocurriría ante la instancia de amadrinar los hombres a una máquina. Un mundo tal sería inhumano, sería un mundo de esclavos. Humanos nacidos sin afecto, en realidad serían cultivados, como se dice en

²¹⁵ LEWIS CS (1996): *Studies in words*. New York, Cambridge University Press. p. 111.

“Matrix”.²¹⁶ La otra imagen es la del hombre expulsado de su comunidad familiar y política; ése, al menos desde la etimología de la palabra, pierde su libertad. La libertad no es solo fuerza, la libertad no es necesariamente independencia. De hecho no hay nada tan débil y dependiente como un bebe y probablemente haya pocas imágenes tan frescas de la mismísima libertad. Libertad es, en realidad, una promesa de ser, en comunidad de afectos, y en la verdad. De hecho “ser franco”, “manejarse con franqueza”, es ser amigable, ser veraz, y ser uno mismo “libremente”. Es una mezcla de auto dominio, amor, verdad y generosidad.

La libertad es necesaria para “ser”. Cuando un tal Cicio Tumeo, organista de la Iglesia del pueblo siciliano de Donnafugata, encontrábase de cacería con el “gatopardo”, habla de la reciente votación que había tenido lugar en la pequeña ciudad.²¹⁷ Un dirigente local, de apellido Sedara, había cometido fraude a todas luces. El simple organista dice entonces, indignado, a su señor y confidente: “¡Yo había dicho negro, y me han hecho decir blanco! Por una vez que podía decir aquello que pensaba, y ese chupasangre de Sedara me anula, hace como si no hubiera existido nunca, como si fuese un nadie...”. Esto es metafísica pura en boca del pueblo. El ejercicio de la libertad hace ser, y por el contrario su impedimento anula y anonada. Hasta aquí, la comunidad no se opone a la libertad sino que, por el contrario, obra como su garante. La libertad es una realidad del hombre individual pero resultado de su pertenencia a una comunidad. Y si hay comunidad, organización, es imprescindible que haya quien mande, quien organice. Esto es así sencillamente porque la libertad total de alguna manera se opone a la libertad del otro. Siendo que los hombres son, realmente, en grupo, y que el hombre aislado es una entidad de razón, un imposible real, es inevitable el contacto. Y en el choque, en el encuentro de intereses, surge esa idea de límite indeclinable que reclamaba Camus: “...que sea reconocido que la libertad tiene sus límites en cada ser humano...”²¹⁸ que posee, a su vez, sus propios derechos. La imposibilidad de la libertad total se afirma en el mismo momento que se sostiene otro valor, el de cada vida humana, con toda la plenitud a que ella tiene derecho. Más aún, para el mundo actual, el fundamento propio de la libertad se encuentra en una cierta división de tareas, una especie de organización del espacio vital que otorga a cada uno lo necesario para desarrollarse y, así, no interferir con el desarrollo de todos los demás.²¹⁹ En realidad el problema consiste en confundir libertad con autonomía; esta última es uno de los aspectos de la primera, pero no la agota. Como lo prueba la necesidad de cierta ayuda estatal y reparto equitativo de las riquezas si se pretende que todos sean libres (que es más que autónomos). La libertad es potencia, es protección, es espacio para la realización, dirá Raymond Aron.²²⁰

La libertad es un fenómeno arraigado en lo más profundo del alma humana, dirá una monja de origen judío asesinada por el nazismo.²²¹ Y su precio es el de tomar las decisiones correctas, las cuales muchas veces son las debidas y no las antojadas. Ahora bien, esta concepción de la libertad como atributo de la comunidad ¿no necesita acaso ser aprendida? Si la educación es el proceso de incorporación de las nuevas generaciones a la comunidad de pertenencia ¿no será el fundamento de la educación el enseñar a ser libres? Me atrevería a preguntar incluso, ¿qué otra cosa será educar, sino hacer libres? Y en el caso de la educación superior... ¿no muestra de forma paradigmática la necesidad del esfuerzo comunitario para conseguir la libertad? ¿Y en qué

²¹⁶ Los Hermanos Wachowski escribieron y dirigieron entre 1999 y 2003 la trilogía “Matrix”. Esta está compuesta por: *The Matrix, The Matrix Reloaded y The Matrix Revolutions*.

²¹⁷ GIUSEPPE TOMASI DI LAMPEDUSA. *Il gattopardo*. Milano 1959, Feltrinelli Ed., 42° ed., cap. III, p. 137.

²¹⁸ ALBERT CAMUS. *L’homme révolté*. Paris 1951, Gallimard, p. 355.

²¹⁹ PIERRE MANENT. *Cours familier de philosophie politique*. Paris 2001, Gallimard, p. 27.

²²⁰ RAYMOND ARON. *Introduction à la philosophie politique*. Paris 1997, Éditions de fallois, p. 64.

²²¹ EDITH STEIN. *Ciencia de la Cruz*. Burgos 1994, Ed. Monte Carmelo, p. 192.

consiste ese esfuerzo sino en la búsqueda de la verdad? O dicho de otro modo... ¿qué otra cosa se pretende, sino quitar el velo que oculta el ser real de las cosas? El mundo latino llamó “artes liberales” (liberales artes) a un grupo de ciencias, aquellas más propiamente formativas. No me propongo hacer aquí una apología acerca de “por qué leer a los clásicos”,²²² pero sí vale la pena aclarar que la expulsión de los clásicos de nuestro sistema educativo bien podría estar señalando la muerte de nuestra educación; ellos son la encarnación de las artes liberales. La posición central de estas artes liberales en la educación se presenta a la luz de esta hondura del concepto de libertad, casi como un sinónimo de la misma. Propiamente educan las artes liberales, las que se hacen por ellas mismas, las que sumen al hombre en la absolutamente “inútil” tarea de levantar gentilmente el velo de su realidad, y de La Realidad. Para esto son maestros los clásicos. Esta revelación es la que garantiza la posesión de sí, y la real pertenencia a la comunidad. Después de todo algo “franco” no sólo es libre, sino que también es verdadero y honesto. Esta verdad es... ¡la libertad!

²²² ITALO CALVINO, *Perché leggere i classici*. Milano 1995, Mondadori.

VI

Antes de avanzar en la cuestión de la ciencia en la cultura detengámonos un poco en un aspecto muy peculiar de estas artes liberales. Toda la Paideia es fundamentalmente una cultura escrita, y tanto la escuela como la Academia giran en torno de la forma novedosa que la escritura y la lectura adoptan en Grecia. Las letras griegas son la herencia imperecedera del momento cultural vivido en la península por aquellos siglos, y este hecho fue disparador de todo el movimiento literario posterior en Occidente, por otro lado, el más grande de la historia humana.

En primer lugar, y esto es similar en todo sistema cultural, el proceso de educar consiste básicamente en enseñar el nombre de las cosas; primero es el nombre, y luego vendrá lo demás. La nominación es un hecho que se da incluso de manera espontánea, proceso éste bastante frecuente de ver entre los chicos.²²³ Además, el nombre de los seres es el principio de su dominio y por lo tanto el elemento inicial que permite toda otra acción cultural posterior. Esta capacidad de nominación es, a su vez, probablemente el primer elemento estratificador de la sociedad, y sobran ejemplos donde los sectores sociales se caracterizan por saber cómo se denomina tal o cual objeto. No es raro determinar el estamento de alguien a partir del nombre que utiliza para llamar al color rojo, a la señora con la cual está casado, y demás. Educar es esencialmente alguien que enseña los nombres de las cosas y aprender es incorporar ese vocabulario. Al aprender dichos nombres la persona se incorpora a un determinado sistema cultural que de alguna manera la cobija. La cultura se reproduce, multiplica sus integrantes, y se asegura una descendencia, en la transmisión de su nomenclatura particular y propia. Obviamente que un sistema cultural dado no posee nombre para lo desconocido, y en consecuencia sus nombres hablan también de su complejidad tecnológica, variedad de impresiones, experiencia, antigüedad, y demás. El nombre transforma lo desconocido en conocido y de esta forma “humaniza” en alguna medida al ambiente circundante. Una selva totalmente *salvaje* sería aquella poblada de animales y plantas desconocidos. Lo conocido, es decir lo con nombre, en cierta forma ya me pertenece. Esta relación no debe entenderse en los términos técnicos de aprender un idioma; la nominación es mucho más profunda que eso e implica tonos, acentos, la mirada del maestro al enseñar tal o cual cosa, las reacciones de la madre ante un nuevo término aprendido por su hijo, y demás. No se trata únicamente del significado de las palabras sino más bien de su significación. En la nominación el intelecto intenta robarle algo a la cosa nombrada y por esta razón una cultura es en cierto sentido la apropiación de un sector de la realidad por parte de la razón humana; y éste es el sentido profundo de los cercos, murallas, límites, y demarcaciones que caracterizan inicialmente a todo sistema cultural. Cada cultura es un estilo de ver al mundo y a sí mismo. Aquí “estilo” se toma en su acepción fuerte, como colección de formas que obedece a un espíritu inspirador común. Todo comienza por entenderse; y para entenderse, hay que ver las cosas parecido, y nombrarlas igual. Sintéticamente, la cultura es el “...modo de conducta y comunicación

²²³ “Es notable que a veces un niño sea capaz de realizar ciertas intuiciones del ser que el adulto realiza difícilmente... Un niño nos propone una adivinanza: ‘¿Qué es lo que todas las cosas tienen?’. Ante nuestra perplejidad –pues no le podíamos contestar que lo común a todos los entes es el ‘ser’, la ‘esencia’ o un trascendental cualquiera– nos da la solución: ‘Todas las cosas tienen nombre’. Le replicamos que no, que hay muchas cosas que no tienen nombre. Y él con toda seguridad nos pone en una encrucijada: ‘Dígame alguna cosa que no lo tenga’. Para probar nuestro argumento tendríamos que ‘nombrar’ algo, y así nosotros mismos demostraríamos que aún lo posible tiene nombre” (TRIAS, MANUEL, *Dos palabras de la oración del Señor: Padre, Nombre*. En Actas del I Congreso mundial de filosofía Cristiana, T. II, IV, p. 867 y ss.).

distintivo que posee una comunidad determinada”.²²⁴

En segundo lugar, el fenómeno educativo en el seno de la comunidad es sin ninguna duda el principio en torno del cual se formará, si tiene lugar, la escuela. La cultura es un sistema de significaciones, un mensaje que las cosas dan a un pueblo determinado y en una forma determinada. De ahí que toda cultura posea algo para enseñar, porque ha percibido una parte única y típica de la inagotable realidad del ser. Además que si una tal cultura de hecho existe, es porque sus nominaciones y habilidades son aptas para recrear en alguna medida un hábitat humano; luego en cierta manera se transforman en saber de salvación, en un modo de sobrevivir en el mundo de por sí totalmente hostil e inhóspito.

El ocio, “*scholein*” en griego, es ese primer espacio vital donde el individuo se interroga por el profundo y revelador nombre de las realidades; y en última instancia, por su propio nombre. Es interesante que de la palabra griega “*scholein*” deriva la palabra latina “*schola*”, y de ella el inglés “*school*” o “*scholar*” y nuestros términos “escuela”, y “escolar”. Esta filogenia aporta una luz inusitada a la propia idea de escuela y pone en perspectiva la ocurrencia griega de abrir esta especie de instituciones del ocio a por lo menos gran parte del público. La escuela griega, la institución más típica de su Paideia, fue quizás el primer intento de la historia (todo lo imperfecto que se quiera) por hacer que todos los habitantes llamen a las cosas de igual modo. De esta manera la educación introdujo un elemento igualitario en la sociedad cuando hasta entonces había sido un instrumento para crear diferencias. Antiguamente (y ahora también), si bien el nacimiento determinaba el grupo de pertenencia de la persona, el modo en que sería educada resultaba ser el factor decisivo. Tan fuerte ha sido el modo de educar a alguien como elemento de clasificación social que muchas veces ha superado diferencias de cuna. Hay cantidad de casos donde los emperadores y reyes eran en realidad hijos ilegítimos o producto de una buena educación que los subía de rango. En el caso de Grecia la educación comunitaria creó al ciudadano; al hombre común con capacidad de gobernar y ser gobernado por turnos (como lo definirá Aristóteles algo más tarde). En un sentido muy hondo hacía falta una nomenclatura común de la realidad para disponer a la comunidad al gobierno de los comunes, y este fue el elemento central del intento griego.

En tercer lugar, son los griegos quienes incorporaron en este proceso educativo un hecho sin precedentes: la lectura. Hasta ellos se aprendía escuchando; a partir de ellos, leyendo. Los griegos son probablemente los inventores de la lectura silenciosa e individual como hecho popular. Y el cambio no fue menor. La lectura es un espacio insustituible para el ocio creador de la cultura y los griegos fueron pioneros indiscutibles en la diseminación de la misma. Esto, al punto tal, que tienen obritas populares de teatro donde cada dama del coro representa una letra del alfabeto que, a su vez, lleva bordada en su túnica, y el actor principal es un maestro de escuela que hace formar palabras y pronunciar sílabas a las letras personificadas,²²⁵ repitiendo típicos ejercicios escolares amenizados por danzas y canciones didácticas. Esto quiere decir que el pueblo aprendía a leer yendo al teatro, o que por lo menos algún dramaturgo veía el potencial pedagógico de este arte y sus beneficios para el pueblo, una especie de antecesor de “Plaza Césamo”. Este hecho de la democratización de la lectura es probablemente el más decisivo en la dirección de la educación griega, y consecuentemente, de la cultura occidental. Un poco más tarde los estudios superiores vendrán a intentar democratizar lo más elevado de toda cultura, aquello que solía estar reservado a ciertos sacerdotes o algunos iluminados y sus círculos de influencia; intentará democratizar los secretos de la realidad. A partir de la ciencia el mundo está hecho de agua, como lo demuestra la germinación, o de aire, como lo muestra la disección,

²²⁴ “Un typologie des nationalismes”. En: ERNEST GELLNER. *Nations et nationalisme*. Paris 1999, Payot & Rivages, ch. 7, p. 137.

²²⁵ JESPER SVEMBRO. “La Grecia arcaica y clásica. La invención de la lectura silenciosa”. En: Guglielmo Cavallo y Roger Chartier. *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid 2001, Taurus, p. 68 y ss.

o de fuego. Como sea, a partir de la ciencia, en alguna medida, se podrá prescindir de los oráculos. La escritura no será más el vehículo de la ley, el talismán desde donde se instruye a un pueblo ajeno al poder. Ahora la lectura pasará a ser diálogo, inmersa en la misma dialéctica que la realidad entabla con la razón.

Dice Heidegger "...que crecer es abrirse a la amplitud del cielo y al mismo tiempo arraigarse en la oscuridad de la tierra..."²²⁶ y que el hombre prospera sólo si se encuentra "...dispuesto a las exigencias del cielo supremo y amparado en el seno de la tierra sustentadora". La lectura individual, como novedad pedagógica, es charnela entre el cielo y la tierra, expande la relación del hombre con la naturaleza y actúa como guía cuando la razón se desorienta. Prueba de ello es que las buenas lecturas provocan de tanto en tanto un movimiento interior que lleva a interrumpirlas, levantar la mirada, y contemplar el entorno; esta especial visión es distinta a las habituales; de repente el escritor ha mostrado la trama íntima de lo real y el lector percibe la afirmación de su ser y su proyección. ¿No son acaso estos los movimientos propios del desarrollo cultural? ¿No son estos momentos los que vuelven una lectura cualquiera, fructífera? La selección de las lecturas apropiadas para educar al hombre tuvo, en la Grecia clásica, esta misión: orientar el alma en el descubrimiento de la trama oculta de lo real, tanto del mundo circundante como de sí misma. Lo escrito no será más la fuente mágica con que se dota de poder sobrenatural a la voz del lector para que promulgue la ley. En el esquema anterior, el lector tenía un poder que le venía de interpretar sobre el texto sagrado. Pero ahora la lectura, muy lentamente, comenzará a ser camino de diálogo personal con lo real a través de lo que otros hombres hayan escrito; de este modo constituye un fenomenal medio de autoafirmación de la persona, pero también de la raza. De hecho su tono fue cada vez menos solemne hasta llegar a ser simple charla, como se ve en el caso de los diálogos de Platón.

Concedo que, en alguna medida, la razón nos separa de lo natural e interrumpe la relación con el entorno.²²⁷ En esta misma línea parece verdad entonces que la lectura, como acto eminentemente racional, aleja de la naturaleza y la espontaneidad. ¡Pero también acerca! Heidegger cuenta sobre ese "...gran roble bajo el cual hay un banco de madera seca...", y cómo sentado en él un joven intentaba penosamente descifrar los escritos de los grandes pensadores; cuenta el filósofo que cuando los argumentos lograban tender una red aparentemente inexpugnable en torno a la mente del muchacho, "...quedaba aún el camino de campo..." como salida,²²⁸ para luego poder volver a la lectura. El ocio como suprema actividad del espíritu es un "...abrirse a la amplitud del cielo y al mismo tiempo arraigarse en la oscuridad de la tierra...", combinando razonamiento y contemplación, intelecto y sensibilidad. La lectura, y especialmente el libro, son una parte fundamental de este doble movimiento de ascenso y descenso. Al leer se accede a la lógica, pero también a lo sensible, y de un modo tal vez mejor que a través de sólo los sentidos. Igual es el diálogo interior en el ocio: el entorno natural condiciona una atmósfera en la cual la mente del hombre discurre con la espontaneidad intuitiva de la conversación. Y cuando el pensamiento se enreda, comienza a ofuscarse, e inquieta, ahí está el cosmos para reorientar, para compensar los afanes de la mente humana y sus excesos. Resulta una hermosa imagen ver la actividad del escritor como el retoce de un alma harta de imágenes y sensaciones inspiradoras. El lector busca en las letras participar de ese entusiasmo. La lectura es diálogo en una atmósfera de crecimiento mutuo; no olvidemos que, en definitiva, es otro corazón, el del lector, la real motivación para quien escribe. Ningún bien es tal si no se puede compartir, diría Aristóteles. La mejor lógica, la mejor matemática, o la mejor ciencia, a la larga se han expresado también ellas como poesía, porque en el fondo lo que el escritor verdaderamente busca es al lector,

²²⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Der Feldweg*. Barcelona 2003. Herder, p. 16. Traducción de Carlota Rubies.

²²⁷ "*Begriff der aufklärung*". En: MAX HORKHEIMER, THEODOR WISEGRUND ADORNO. *Dialektik der aufklärung*. Frankfurt am Main 2003, Fischer. La traducción es de Trotta ed., Valladolid 1998.

²²⁸ MARTIN HEIDEGGER, *Der Feldweg*. Barcelona 2003. Herder, p. 16.

porque el hombre busca al hombre y en él, a sí mismo. Lamentablemente en estos tiempos el diálogo ha sido reemplazado por la propaganda y la discusión chabacana, que son sólo formas de monólogo.²²⁹ El ocio intelectual por el contrario es un intento del pensamiento por “...salir del círculo fatal de la existencia...”.²³⁰ En el ocio se dan cita las manifestaciones artísticas y científicas, sendos caminos hacia lo sapiencial, destino final del proceso educativo: la idea del mundo y de la vida de que hablamos antes. De este modo la escritura es una cierta plástica al servicio del arte y la ciencia y representa un verdadero fenómeno estético cuya fruición y culminación es la lectura. Así como las formas de la obra de arte cobran vida en un ámbito que no es el recuadro abstracto de la geometría sino uno concreto fuertemente diferenciado,²³¹ el lienzo pintado o el mármol tallado y también la literatura, crean formas sensibles. La poesía, probablemente la primera manifestación literaria, es una humilde “...forma de encarnación...” que “...da cuerpo concreto...” a todo aquello que hasta la llegada del poeta “...había permanecido invisible e inaudible...”.²³² De manera similar ocurre en la filosofía o la historia; a través del idioma se cuasi-materializan conceptos o hechos y se hacen accesibles al descifrador del material escrito. La fuerza de la visión poética reviste incluso a las fórmulas inteligibles de la filosofía de una nueva forma plástica perceptible ahora a la imaginación y los sentidos.²³³ Al iniciar a los niños en la lectura, el griego les da vista y oídos para con las encarnaciones que se han dado espacio a lo largo de las épocas, donde lo divino, lo bello, y lo verdadero que se encierra secretamente en la maravilla natural y humana, cobran vidas multiformes a través de las imágenes de quienes escribieron. Con la lectura todo arte se torna más inteligible porque el arte habla al alma y ¡la lectura expande el alma!

En la actualidad los estudios han demostrado que entre los adultos es más probable que participe de otras manifestaciones artísticas quien lee que quien no.²³⁴ El padre de la “poesía de la negritud”, Léopold Sédar Senghor, quien será en 1960 presidente de Senegal, posee una hermosa obra en la que rescata las visiones que su propio mundo africano tiene acerca de la civilización blanca. Este poeta escribió una vez, refiriéndose al decreto del 27 de Abril de 1848 que abolía definitivamente la esclavitud, y a otro decreto de la misma fecha que instituía la instrucción gratuita y obligatoria en las colonias francesas del norte africano, que “...los negros han podido acceder no sólo a la libertad del ciudadano, sino más aún y sobre todo, a esa vida personal que únicamente es capaz de otorgar la cultura”.²³⁵ El fenómeno educativo griego se basó en enseñar a leer a los niños, popularizando la tradición de los escribas orientales y sus escuelas (aunque estas últimas eran de acceso muy restringido) y, luego en la selección de textos, que encarnaran la idea o imagen del hombre. Surge así el “canon clásico”, la norma arquetípica, ya no sólo para la manifestación plástica del mármol, la tela, o el verso, sino también para la plástica artística del alma que fue la *paideia*. Este es el antecedente más antiguo de nuestro currículo o programa escolar, y consistía en una lista de libros y autores que una persona debía leer para ser considerada educada o culta. Dado que hubo una imagen ideal de hombre, consciente y universal, el griego pudo preparar el camino para volverla accesible mediante la educación, a todo hombre. La

²²⁹ “La révolte historique”. En: ALBERT CAMUS. *L’homme révolté*. Paris 1951, Gallimard, p. 300.

²³⁰ “Begriff der aufklärung”. En: MAX HORKHEIMER, THEODOR WISEGRUND ADORNO. *Dialektik der aufklärung*. Frankfurt am Main 2003, Fischer. La traducción es de Trotta ed., Valladolid 1998, p. 79.

²³¹ “Il mondo delle forme”. En: HENRI FOCILLON. *Vitta delle forme*. Torino 1990, Einaudi, Cap. I, p. 26

²³² CS LEWIS. *Reflections on psalms*. London 1998, Fount, p. 5.

²³³ “Poésie et Théologie”. En: Étienne Gilson. *Dante et Beatrice*. Paris 1974, Librairie Philosophique J Vrin, p. 102.

²³⁴ “Reading at Risk: A Survey of Literary Reading in America”. *National Endowment for the Arts*, 2004. www.arts.gov.

²³⁵ LEOPOLD SEDAR SENGHOR. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française*. Paris 1948, Quadrige.

sociedad perdía así la estratificación de castas a causa del linaje, que tendía a incomunicar las clases mediante una frontera idiomática y nominativa infranqueable. La educación humanista crea el modelo único porque su arquetipo inspirador es el hombre universal.

Ahora bien, y esto correspondería al cuarto lugar, según cuenta Homero, el mandato del viejo Fénix para con Aquiles era que le enseñase "...a ser decidor de palabras y autor de hazañas".²³⁶ En estos versos Homero resume el ideal griego de hombre culto y buen ciudadano: "decidor de palabras". Al mismo tiempo pone de manifiesto el elemento racional fundamental que caracterizará no solo a la cultura griega, sino al Occidente posterior. La ciencia será como la consecuencia lógica de este ingrediente inicial.

El hombre primitivo se relaciona con la naturaleza mediante la mimesis. A través del disfraz y la imitación intenta captar el ser profundo de la realidad que late oculto tras su presentación aparente y cambiante. La escritura es una irrupción de la lógica en ese modo mágico de confrontar las fuerzas de la naturaleza. La escritura quita espontaneidad, y distancia al hombre de la experiencia primaria táctil, visual, olfatoria, gustativa, que ahora solo el niño posee del mundo natural. Pero como muestran Adorno y Horkheimer,²³⁷ la palabra nunca ha dejado de ser imagen y en cuanto tal reconcilia al lector con el movimiento artístico de los primeros hombres que intentaron mediante figuras miméticas dominar aquella realidad hostil. Queda algo de mimético en el lenguaje. Así comenzó la cultura. Si como creía Focillon²³⁸ el primer alfabeto del pensar humano fue probablemente la ornamentación, gracias a la cual el hombre creaba en el espacio natural un nuevo espacio, entonces la relación entre cultura y escritura en sentido amplio se remonta a los albores de la humanidad. Los caprichos de la decoración ornamental datan de la prehistoria y similar juego del trabajador con la aridez se verá en el tratamiento del sembradío y el trazado ciudadano arcaico. Siguiendo aquella extraordinaria intuición de Chesterton en "El hombre eterno", ¿qué otro impulso llevó al hombre de las cavernas a decorar sus utensilios y paredes, sino el artístico? La cultura comienza por los autores y lectores de símbolos que delimitan el lugar del hombre en el espacio inmenso de la Madre Naturaleza, y se sostiene por esos mismos lectores que despliegan su espacio propio de realización en medio de este trazado o mapa humano. Perdida la lectura, quienes pueblan ese espacio otrora humano ya no interpretan sus signos, ya no entienden el modo de relación de los ancestros con la naturaleza y sus misterios, y pierden, en definitiva, la orientación. El escritor por su parte es, él mismo a su vez, espectador e intérprete del mundo al que descifra mediante signos (sus letras) y simbolismos (sus metáforas); con filigranas vuelve a ornar el espacio natural y lo humaniza. Como los viejos giros y contorsiones de los magos, el "*quell*" de que hablamos al principio, los meneos de la pluma santifican un área destinada a lo sacro y acercan al Hombre, el ser de la oscuridad, a los dominios de la luz. Quitemos todos esos códigos, volvamos toda escritura ininteligible, y nuestro acceso a la realidad se hundirá en su forma primaria y con este retorno volverán los miedos y las limitaciones. Sin algún tipo de lectura, no importa cuán rudimentario sea, la cultura sencillamente se extingue y con ella todo el ámbito de realización de lo humano.

²³⁶ HOMERO, *Iliada*, IX, 438-443.

²³⁷ Begriff der aufklärung. En: MAX HORKHEIMER, THEODOR WISEGRUND ADORNO. *Dialektik der aufklärung*. Frankfurt am Main 2003, Fischer, p. 23.

²³⁸ "Le forme nello spazio". En: HENRI FOCILLON. *Vitta delle forme*. Torino 1990, Einaudi, Cap. II, p. 29.

VII

Todo esto muestra una dimensión pocas veces apreciada en la ciencia humana. **También la ciencia adorna el espacio natural con marcas orientadoras que, repitiendo el efecto de las primitivas guardas geométricas de nuestros antepasados, expanden el sitio apto para lo humano. Por definición no hay lugar para el hombre en lo desconocido.** Allí donde llegue el ser humano, allí se darán cita sus nombres y se hará el conocimiento; con esto el entorno se volverá familiar y en consecuencia habitable. En clave de *Homo sapiens*, habitar es un hecho cultural profundamente cognitivo. En nuestro modo habitual de expresarnos, habitar un lugar y conocerlo al detalle son prácticamente sinónimos. Se da un efecto parecido en nuestra colonización progresiva del cosmos. El problema surge cuando la comunidad renuncia a esta búsqueda. ¿Cómo ganar espacios para el hombre sin la ciencia? ¿Cómo ganar años de vida, tierras cultivables, comida no perecedera, y demás, sin ciencia? ¿Cómo ganar espacios en nosotros mismos sin encaramarse en la búsqueda metódica de la verdad? Este impulso de conquista que discutimos al hablar de las relaciones entre cultura y colonización se me hace visible en las guardas ornamentales más antiguas; siempre me parecieron destinadas a ser infinitas, a cercarlo todo dentro de sus trazos. La cultura literaria heredó esta misma voracidad por la realidad e intentó con la escritura, reinscribir todo en el marco del mundo humano. La ciencia es parte de esta misma vocación por el todo. Renunciar a la ciencia es renunciar a nombrar; es renunciar a avanzar las guardas humanas, renunciar a orientar al hombre en la inmensidad inagotable del universo. En gran parte renunciar a la ciencia equivale a resignar una forma sublime de poesía. Como puede adivinarse, la situación desastrosa de la investigación y la universidad argentinas probablemente traiga consecuencias bastante más serias que el simple “atraso”. Nuestro estancamiento es un modo nada sutil de perdernos en la tenebrosa región del sinsentido.

Y el extravío de un pueblo en el mundo es vivido necesariamente como extinción debido a un hecho de lógica elemental: un grupo humano conforma un pueblo sólo y a condición de estar muñado de algún secreto orientador que le permita distinguirse de la naturaleza circundante y que por otro lado le otorgue tipicidad entre los demás pueblos. Rodolfo Kusch explicó esto de manera extraordinaria en *La seducción de la barbarie* con su concepción arbórea de la cultura. La cultura es a la naturaleza algo parecido al árbol en el paisaje; una resistencia al hundimiento en el todo, un loco impulso individualizado que intenta resistir el poder de la naturaleza que todo lo vuelve a sí. Sin este esfuerzo nuestra cultura se confunde con el todo de la Natura y pasa a seguir la suerte de los animales más indefensos. Luego la ciencia y la cultura literaria propia de las artes liberales constituyen un factor central para nuestra persistencia como pueblo. No es casual que “lo último que se pierde de una civilización es su escritura; ella parece sobrevivir más que cualquier otro de sus aspectos”.²³⁹ De alguna forma el lenguaje hablado tiende al escrito, y la relación entre ambos constituye uno de los movimientos fundacionales de la cultura, así como la evidencia más palpable de su tendencia a persistir. De igual modo que la cultura del campo implica necesariamente la remoción y ordenamiento racional de la tierra, de igual forma la escritura, sus renglones, trazos, puntuación, estrofas, fraseo, son todos surcos que introducen a la mente humana por entre la inconmensurable vastedad del ser que la rodea, y le abren espacio, un espacio vital.

Esta vocación literaria de la cultura clásica nos lleva a una instancia previa. Dice Cervantes que de la abundancia del corazón habla la lengua. Y así es, el ejercicio de la escritura dentro de un sistema cultural vive de otra praxis anterior: la teoría; esta es la que propiamente “llena” el

²³⁹ ANDREW LAWLER. “The slow death of writing”. *Science* 2004, July 2, Vol. 305, p. 30-33.

corazón humano. En la teoría, como dice Heidegger, el hombre ejercita su cuestionar contemplativo que no es sino una especie de tironeo, remoción, cuidado, espera y arrebató, que se tiene sobre el ser desconocido con el afán de conocerlo, motivado "...por la pasión de permanecer cerca del ente en cuanto tal y bajo su apremio".²⁴⁰ El ser de las cosas nos atrae tanto que nos maravilla e incita a contemplarlo. Su contrapartida es el horror y repugnancia total que causa la nada.

La vocación literaria es una versión más reciente de la tendencia ancestral del ser humano por abarcar el ser en su inteligencia. Cuando el hombre reconoce el ser distinto de él, para asirlo de alguna manera y reducir su extrañeza inicial, antiguamente lo imitaba mediante el disfraz, la máscara, y la danza mimética, como se ha dicho. En este contacto ritual el espíritu era poseído por las fuerzas misteriosas del ser natural en el delirio del baile y el grito. El antiguo mago se asemejaba a los demonios para asustarlos o aplacarlos, comportándose él mismo de manera amable o aterradora. El cazador se disfrazaba con las pieles de sus presas por el mismo motivo; e igualmente los sacerdotes apelaban a la mimesis como modo de comprensión del mundo. El ungido era poseído por el dios como el cazador por el espíritu del oso. Entonces temblaba, gritaba saltaba; intentaba por todos los medios de hacer divino su cuerpo sensible. En la representación plástica en cambio, el hombre pasó a significar la naturaleza en la figura. Aquí se genera una equivalencia entre realidad y representación que se pone de manifiesto estereotipadamente en el *fetiché*; en él, como modalidad extrema de la equivalencia de que hablamos, mundo e imagen se confunden. El fetiché es una imagen del mundo pero dotada de los mismos poderes que el mundo. En él aquellos límites entre mi idea de la cosa y la cosa misma se confunden. Posteriormente, al usar la palabra, la mente crea la distancia necesaria entre ella, la cosa, y el entorno. El concepto permite el dominio²⁴¹ y el conocimiento es finalmente poder. El hombre posee la cosa pero al fin desprovista de sus fuerzas naturales; "tigre" ya no daña, "lobo" ya no muerde, y el nombre del dios, ya no posee. Y es así que la escritura ha traído ímpetu a las sociedades haciendo posible transmitir conocimientos con mayor exactitud y en mayor cantidad que en ninguna otra forma,²⁴² a la vez que aumenta el radio de acción del hombre mediante la construcción de un ambiente dócil e inofensivo (o al menos eso se creería) del cual él mismo es el artífice. El ámbito de lo racional o racionado.

A lo largo de los milenios sólo se crearon unos 100 sistemas de escritura diferentes²⁴³ contra miles de idiomas hablados; el idioma escrito es la pieza clave en el intento por entender la dinámica de los grandes sistemas culturales no sólo desde la individualidad de cada uno sino como fenómeno, simplemente porque las letras trascienden a las civilizaciones. Las letras, logogramas, y silabarios, han durado más que idiomas y culturas enteras. El primer alfabeto fue el cuneiforme sumerio con el cual fuera escrito *Gilgamesh*, la historia de un príncipe mesopotámico que buscaba el secreto de la inmortalidad. Pero nuestro héroe no encontró el elixir de la eternidad en las artes del sabio, sino en las del escribiente que volcó su saga en tablillas de arcilla hace ya casi seis mil años. Más de 3.000 años después un astrólogo babilónico completaba una tabla astral con el mismo sistema alfabético con que fuera escrito el canto sumerio, abstraído a la turbulenta historia del Oriente Medio donde se encontraba su

²⁴⁰ MARTÍN HEIDEGGER, *La autoafirmación de la universidad alemana*. Ramón Rodríguez (Trad.), Madrid 1996, tecnos, I, p. 11.

²⁴¹ "Begriff der aufklärung". En: MAX HORKHEIMER, THEODOR WISEGRUND ADORNO. *Dialektik der aufklärung*. Frankfurt am Main 2003, Fischer.

²⁴² "Blueprints and borrowed letters". In: JARED DIAMOND. *Guns, Germs, and Steel*. New York 1999. Norton. Ch. 12, p. 215.

²⁴³ ANDREW LAWLER. "The slow death of writing". *Science* 2004, July 2, Vol. 305, pág.: 30-33.

gabinete;²⁴⁴ para entonces las ciudades donde Gilgamesh solía reinar eran ya, irremediadamente, ruinas. Esta imagen no es extraña. Al momento de ponerse el hombre a verter sus pensamientos en escritura, automáticamente se sale del devenir cotidiano, no importa que sea un cronista de guerra o un profesor universitario. De alguna manera el acto propio de escribir sitúa al hombre como “espectador” de su tiempo y le devuelve esa dimensión de ser eterno que “transita” la historia y sus mudanzas. El que escribe es precisamente “el Hombre”, el sujeto del acontecer en quien se encierra una vocación por lo permanente, esa suma de memoria y mañana que excluye el instante fugitivo. Quien lee, conecta con este espectador a través de siglos y leguas; la cultura humanista griega desarrolló por primera vez esta conciencia social de que la letra es eterna; antes, la inmortalidad estaba sólo reservada a las castas sacerdotales entre quienes paradójicamente surgieron las primeras formas de escritura. Ahora, se eternizaría con la letra.

El idioma escrito es en cierto sentido la genealogía de la cultura. El ejemplo del “Huli” es ilustrativo. El Huli es un pueblo de Nueva Guinea Central que habita una zona pantanosa que sus habitantes han perfilado con canales de riego. Cada canal posee el nombre de un ancestro, y entre todos conforman un verdadero mapa genealógico del pueblo²⁴⁵ donde la arteria central representa el antepasado común de un clan determinado, y sus tributarios, los diferentes sucesores. Sobre esta trama del pasado se desarrollan las actividades de la labor diaria, es decir, la cultura. Si bien este no es un sistema de escritura formal, ciertamente constituye uno de sus albores y muestra hasta qué punto la escritura se enraíza en la cultura, la nutre como el riego, la orienta en el devenir como la genealogía, y expresa su experiencia espiritual, surgida en las fatigas de la labor diaria. La escritura occidental derivó a partir de Grecia en toda una serie de géneros artísticos, técnicos y científicos, encendiendo una llama editorial que nunca se acabaría. Las cascadas de nuestros renglones escritos son el equivalente de aquellos canales primitivos de los Huli; tienen igual poder orientador y nutricional. Sin embargo, muestran una complejidad impresionante y fundacional. Este ejemplo de los Huli grafica como ningún otro la tendencia del espíritu a delimitar su ámbito propio en la naturaleza mediante marcas que orientan al hombre en la hostilidad de la vida y el mundo. De este modo el coqueteo ornamental, los trazados del suelo, o los refinamientos de la escritura, van haciendo el camino humano a través del silencio expectante de la naturaleza y el tiempo. En la actividad literaria se crean pero también se descubren esos veneros aptos para lo humano. La lectura conecta al contemporáneo con ese rastro fundamental, más aún, es este hábito el que crea al “contemporáneo” y abre el camino. El iletrado no puede comprender este mundo de códigos y marcas que alternan entre la piedra, el cemento, y el papel. Para él, sólo son formas caprichosas que nada dicen; el iletrado se pierde en la historia del hombre por no haber podido aprender el nombre de las cosas. La paideia griega fue un sistema cultural que surgió a partir de, o en conjunción con, la cultura escrita. Su impronta fundamental es literaria en el sentido de haber sido vehiculizada mediante signos y formas plásticas surgidas de las letras y la escritura. Hasta la retórica griega adopta esquemas lógicos de exposición y formas propias de un discurso que, antes de pronunciado, ha sido escrito. Y la ciencia escribe lo que lee... Por eso crea sistemas escriturarios completos; porque es capaz de leer allí donde nadie antes había llegado.

Por último, hay un aspecto profético de la cultura literaria que resulta verdaderamente trascendental. La palabra “leer” proviene del latín “*legere*” que a su vez traduce al griego “*légein*”.²⁴⁶ El latín “*legere*” proviene del indogermánico “*lissan*”; de ahí que en alemán se diga “*lessen*” (leer).

²⁴⁴ ANDREW LAWLER. *Ibidem*.

²⁴⁵ Andrew Lawler, *Ibidem*.

²⁴⁶ JESPER SVENBRO. “La Grecia arcaica y clásica. La invención de la lectura silenciosa”. En: Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (Eds.). *Historia de la lectura en el mundo Occidental*. Madrid 2001, Taurus. P. 69 y ss.

Este verbo “*lissan*” denominaba la acción de los antiguos magos germánicos que dispersaban unos palillos sobre la piedra, que luego reunían con sus manos y por la disposición final de los mismos adivinaban el futuro.²⁴⁷ El sentido era el de recolectar aquello disperso, con el objeto de encontrar un sentido oculto en lo aparentemente sin sentido o azaroso. Posteriormente la familia de palabras vino a significar la acción de quien recolecta los frutos maduros en el campo, y más tarde la acción de quien reúne y selecciona las buenas semillas, poniéndolas aparte de las malas. Este sentido de la reunión en torno al “recolector” o “lector” estaba contenido ya en el sentido primitivo griego, donde la lectura se hacía siempre en voz alta y con el sentido de “distribuir” un mensaje a los “oyentes”. De aquí viene la palabra “ley” (Latín: *lex*), acción de proclamación en torno a la cual se reúne el pueblo y según la cual se selecciona “lo bueno” a lo cual reúne, de lo “malo”, que se echa fuera. Actualmente “lectura” es sinónimo de una selección, aquella que la inteligencia hace del mensaje de en medio del ruido. En este sentido es que se dice “saber leer el verdadero mensaje”, o “saber leer la realidad”. Por la lectura el hombre volvió a escuchar su voz, ahora dotada de nuevos poderes proféticos. Piénsese que antiguamente el sacerdote al abrir el libro y leer la letra escrita, substrayó su voz de lo cotidiano, la impostaba, y la dotaba de un poder mágico-religioso; recién entonces distribuía un mensaje. La otra lectura que el pueblo conocía era la de la ley o proclama, en la cual nuevamente la voz del lector adquiría el timbre de lo inexorable; éste, luego de su lectura podía levantar los ojos amenazantes y con aire de superioridad echar una mirada fulminante en derredor a su audiencia. Luego de la lectura en voz alta de la palabra escrita, el tema quedaba concluido. Aparecía lo duradero, la imagen, la verdad. Imaginemos ahora este poder en manos de una nueva porción del pueblo, la intelectualidad, que abarcaba a nobles como Platón, trabajadores artesanos como Sócrates, o mendigos ambulantes como Jenófanes. Ellos también podían ahora recolectar, seleccionar, y proclamar. Los signos poseían para ellos sentido. De aquí la lucha religiosa de la ciencia y la filosofía; estas disciplinas se arrogan el derecho, antes reservado a lo religioso o a la autoridad, de descifrar el mensaje. A partir de aquí podían a su vez, orientar.

La lectura vino a resumir la parte inicial de toda educación: seleccionar lo bueno, estimularlo y hacerlo crecer, e identificar lo malo. Además, el nombre de las cosas, una vez leído, era un destello de inmortalidad. Y, por último, vino a dar en la reunión en torno de la ley; la norma no era límite sino emanación de un modo acabado de ser; ella era orientación en medio de la confusión. Los griegos desarrollaron leyes o cánones para la arquitectura, la poesía, el teatro, la música, la ciudad, la retórica, etc. La ley o norma era el dibujo trazado en el campo, ya no del suelo terreno, sino de la existencia humana toda. A partir de aquí Occidente puede describirse como una cultura en permanente búsqueda de las leyes eternas. Cuando el caballero Francisco de Holanda, padre de la teoría estética, le pregunta a Miguel Ángel su opinión acerca de la importancia de la pintura para la política,²⁴⁸ el creador del Moisés responde: “...Si se considera, en efecto, todo lo que se hace en esta vida, hallaréis que cada uno, sin darse cuenta, contribuye a pintar el mundo en tanto y cuanto crea y produce nuevas formas y figuras; como cuando se viste de trajes diversos; como cuando edifica y ocupa el espacio con pinturas y con casas; como cuando cultiva los campos que cubren la tierra con sus rasgos y dibujos; como cuando navega con las velas por los mares...”. Para el artista todo es una creación que continúa hasta que “...con los cortejos funerarios se va hacia la muerte”; “...en pocas palabras...”, –concluye el genio–, los hombres “...pintamos en todos nuestros movimientos y acciones...”. Creo no violentar el sentido de las palabras de Buonarroti si las aplico a la importancia de la escritura en la cultura. La escritura es la nueva pintura popular; y quien no pinta, no contribuye a crear y producir nuevas formas y figuras.

²⁴⁷ BIBLIOGRAPHISCHES INSTITUT MANNHEIM, *Duden –Das Herkunftswörterbuch–*. Mannheim 1963. Dudenverlag.

²⁴⁸ FRANCISCO DE HOLANDA, *Conversaciones con Miguel Ángel*. Buenos Aires 1956, Ed. La Reja.

Tanta fue la estima de la lectura que la cultura literaria fue tenida en el Codex Theodosianus por la primera entre las virtudes.²⁴⁹ Es que, si bien la palabra adquiere su poder cuando se la dice, el mismo le viene de ser “escrita”. Es sólo entonces cuando el verbo reasume todo su poder orientador. Si lo que se dice no es resultado de una lectura, entonces es ocurrencia, parte de la confusión reinante, más dispersión, o palabra inspirada y digna de ser escrita. La ciencia surge concomitantemente a su vez como un intento de leer la realidad. Su fundamento básico es que los seres son un mensaje cifrado. El principal enemigo del nihilismo es la misma ciencia, pues ella se basa en una especie de fe ciega en que el mundo tiene un mensaje para decir a quien intente leerlo. Sin una cultura de la lectura sería impensable el surgimiento de la ciencia; y sin ciencia el ser no dice nada, y todo da igual; ni vale la pena escribir. Cada vez que se analiza el problema universitario argentino y latinoamericano, no se trata únicamente de una cuestión de ingresos, exámenes, cupos, sino que fundamentalmente se está discutiendo acerca del acceso de las naciones a los mensajes que Hombre y mundo tienen para los pueblos y para cada uno de nosotros, habida cuenta de que sepamos leerlos.

²⁴⁹ Codex Theodosianus, XIV, I, 1. “...es importante reconocer a la cultura literaria, la cual ocupa el primer puesto entre las virtudes...”.

SEXTA PARTE

El portento de la ciencia y su aspecto poético

Hasta ahora hemos discutido que toda cultura, como imperio de la razón sobre la naturaleza circundante, tiende hacia la ciencia a causa de la dinámica propia del proceso de nominación sobre lo dado. La cultura mimética es un primer paso en esta especie de mecánica de la inteligencia, pero al llegar al concepto el proceso adquiere autonomía del mismo ente natural. No obstante el concepto, siempre hablando de las cosas materiales, el nombre interior (más allá de su expresión idiomática) con que se designa a las cosas, intenta también ser imagen plástica de las mismas, a pesar de lo cual desde ese mismo instante consagra el uso de la razón que ocurre en toda cultura. Los hombres, sorprendentemente, al enfrentarnos a la realidad no nos contentamos con la reacción instintiva ante la misma. No nos alcanza con reducir toda la realidad a nuestra necesidad, como los animales. La razón necesita penetrar, poseer, dominar profundamente la cosa que se le enfrenta. Bien dijo Aristóteles que la razón es, de alguna manera, todas las cosas. Ella desea transformarse en la cosa que conoce, como modo total de abarcarla. Pero al no poder dejar de ser algo diferente de ella, primero se mimetiza con aquello a lo que conoce, y acto seguido, lo mutila, lo encasilla, lo hace ya una parte de sí, lo hace razón. Si no puedo ser ese animal, si ese animal es indefectiblemente diferente de mí, y por lo mismo me limita, puede sobre mí, y muchas veces es más que yo, entonces lo transformo en algo que es parte de mí: lo convierto en concepto. Pero el concepto posee todavía demasiado de él, del animal, recuerda demasiado la diferencia y el misterio. Luego reduzco los conceptos a agregados, a combinaciones diferentes de categorías lógicas, a construcciones logradas con partes de la misma razón. Entonces ya no hay realidad, sólo está la razón y sus construcciones. La lógica entonces pasa a ser la única realidad y la ciencia no es sino el estudio de la metodología que la mente posee para llegar a la realidad. De no detenerse el mecanismo, ésta acaba por ser siquiera eso. La ciencia termina por ser una suma de especulaciones sobre los resultados de las metodologías, sin ningún vínculo o referencia a nada distinto de la razón. En este esquema, socialmente el único verdadero conocimiento es el científico, dada su garantía de incontaminación con la realidad. Y esta es la razón profunda del vacío en que cae todo reclamo social; en el extravío de la realidad se nos perdió también lo auténticamente humano. Nada que no sea la pulcritud de la mente y sus procesos puede denominarse propiamente conocimiento. Este es el único medio por el cual podemos garantizarnos el poder total de conocerlo todo. La diferencia que ostentaba el animal respecto de yo observador, su individualidad, su *otredad*, sancionaba el movimiento de mi razón con un límite y cercaba la existencia del hombre con un terror; el miedo a lo jamás cognoscible, a lo jamás abarcable, y jamás dominable; esta es la debilidad de las debilidades. Esta dinámica interna de la razón en la comunidad humana es arquetípica en la cultura occidental y la ciencia viene a ser como su modo natural de exteriorización. La ciencia es la forma que ha desarrollado nuestra cultura para no tener límite alguno, para no retroceder ante nada.

Ahora bien, hemos concluido que la cultura es también y esencialmente un espacio de

realización humana, un estilo posible para exteriorizar las formas sociales fundamentales de nuestra raza (familia, trabajo, autoridad, culto, etc.). Pero con esta forma particular de cultura en que vivimos, en la cual la ciencia reina y que se reproduce específicamente en las universidades y el sistema educativo jerarquizado, es posible que hayamos ido demasiado lejos. Y en este sentido los argentinos intuimos sus excesos; es por eso que no terminamos de casarnos con ella. Tememos a su abrazo. Esta cultura de la razón cuyo último logro ha sido la sociedad industrial en que vivimos, se ha hecho demasiado “visible”; de ser un estilo con el cual la persona se movía comunitariamente, se expresaba y expandía, ha venido a convertirse en un límite infranqueable a esa misma movilidad. De ahí la brillante intuición de Ernest Gellner; una cultura que deja de ser sabia para el espíritu, que deja de nutrir desde adentro para transformarse en límite perimetral, reclama coincidir con una frontera política. Es por ello, creo, que tendemos a la fragmentación; la delimitación política, la frontera estatal, completa físicamente el cerco que la cultura ha colocado espiritualmente al alma. “Para la mayoría de los hombres la alta cultura en la que han sido educados es su inversión más preciosa, la esencia de su existencia, su reaseguro y resguardo”.²⁵⁰ La cultura deja de ser el estilo con que se realiza un movimiento pleno de agilidad y libertad, expresión de nuestra profunda interioridad, y se convierte en un molde rígido que uniformiza dicha expresión. Los argentinos rechazamos ese molde pero, al hacerlo, probablemente resistamos también el modo de organización política que es propio a dicho sistema cultural; vale decir, el Estado-nación democrático liberal. Nos transformamos en seres de otro tiempo u otro mundo.

La globalización entonces se muestra contradictoria y promueve contradicciones. La ciencia, que se creería debería agilizar la expansión y realización personales, por el contrario favorece el modelado de una cultura única y de un hombre “unidimensional” (por tomar la expresión de Marcuse). Y de este modo las sociedades más fuertemente moldeadas por el ideal científico-tecnológico se tornan duras, rígidas, pierden la gracia incluso en sus exabruptos pretendidamente liberadores. Sus habitantes no tienen espontaneidad en el vestir, sus borracheras son aburridas y depresivas, y reducen la vida nocturna a excesos tan represivos como la burocracia formidable que los atora durante el día. Pierden la gracia que por otro lado nos fascina en las culturas aborígenes y tradicionales. Pero nos estamos adelantando... En todo caso sigo creyendo que la cultura es el estilo con que la comunidad expresa su interioridad, su idea del hombre y el mundo; sólo que algunos de entre estos estilos son excesivamente trabados y pueden terminar asfixiando. Se trata de una especie de “ahogo científico”.

²⁵⁰ “L’avenir du nationalisme”. En: ERNEST GELLNER. *Nations et nationalisme*. Paris 1999, Payot & Rivages, ch. 8, p. 158.

I

Evidentemente no es algo incondicionalmente necesario que deba haber ciencia. Ahora bien, si de hecho la hay, esta es entendible únicamente, como dice Heidegger, “...si nos situamos de nuevo bajo el influjo del inicio de nuestra existencia histórico-espiritual. Este inicio es el surgimiento de la filosofía griega”. Aunque a primera vista pueda no parecerlo, en realidad “toda ciencia es filosofía, lo sepa y lo quiera, o no. Toda ciencia sigue ligada a ese inicio de la filosofía”.²⁵¹ Sé que esta afirmación es dura, y especialmente difícil de digerir para matemáticos, físicos, y biólogos del mundo anglosajón, aunque sus títulos de doctorado digan: Ph.D, que significa “Philosophy doctor”, es decir, “doctor en filosofía”. Pero creo que vale la pena seguir un poco el juego a Heidegger y ver a dónde nos lleva.

La ciencia nace en Grecia, es verdad, y con clara conciencia del poder práctico que confería al hombre. De hecho todo el mito de Prometeo gira en torno a esta intuición. Más aún, hay una parte de Antígona que prueba lo que digo; allí el coro recita: “Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre” (...). “Nada de lo por venir lo encuentra falto de recursos. Sólo del Hades no tendrá escapatoria. De enfermedades que no tenían remedio ya ha discurrido posibles remedios. Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede imaginar, la destreza para ingeniar recursos la encamina unas veces al mal, y otras veces al bien”.²⁵² Lo cual prueba que, a pesar de encontrarse muy lejos del entusiasmo del Iluminismo del siglo XVIII, los griegos experimentaron una cierta sensación de “tiempos nuevos”. Pero esta capacidad de la razón para brindar soluciones a la vida cotidiana, la cual fue sorprendente en el caso de la medicina hipocrática (piénsese que estos médicos idean teorías para explicar las enfermedades y su tratamiento, algunas de las cuales duraron hasta principios del siglo XX), no termina de revelar ni de lejos el espíritu que dominó los afanes de los primeros científicos.

“Todos los hombres desean por naturaleza saber”²⁵³ dice el primer renglón de la metafísica de Aristóteles. Y de entre todas las formas de saber hay una que hace saber más que las otras: aquella en la cual se conoce “...el porqué y la causa”;²⁵⁴ es decir, de dónde proviene (en un sentido muy amplio) la realidad en cuestión. Esta forma de saber es la ciencia, que para nuestro autor se adquiere “...a través de la experiencia”,²⁵⁵ cuando “...de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes”.²⁵⁶ Este modo de conocimiento confiere al hombre la capacidad de enseñar que es, en definitiva, “...lo que distingue al sabio del ignorante”.²⁵⁷ Y para enseñar hay que tener referenciada la causalidad, porque “...la ciencia que considera las causas es también más capaz de enseñar (pues enseñan verdaderamente los que dicen las causas acerca de cada cosa)”.²⁵⁸ De hecho el acto educativo más elemental que existe es el del niño que espera la respuesta de su padre a la primera de las preguntas: “¿por qué?”. Aristóteles sostiene además que las ciencias teóricas en general nacieron “...primero donde primero pudieron vagar

²⁵¹ MARTIN HEIDEGGER, *La autoafirmación de la universidad alemana*. Ramón Rodríguez (Trad.), Madrid 1996, Tecnos.

²⁵² SÓFOCLES, *Antígona*, 332-333. En: Assela Alamillo (trad.), Madrid 1995, Planeta-De Agostini.

²⁵³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 980a, 20. En: V García-Yebra (trad.), Madrid 1990, Gredos.

²⁵⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 981a, 27. *Ibidem*.

²⁵⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 981a, 3. *Ibidem*.

²⁵⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 981a, 5. *Ibidem*.

²⁵⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 981b, 5. *Ibidem*.

²⁵⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 982a, 29. *Ibidem*.

los hombres”;²⁵⁹ porque quienes dieron origen al pensamiento científico necesitaban disfrutar de “ocio”. La ciencia surge más que nada como una mirada distinta sobre la realidad. Una mirada basada en la admiración: “...los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración...”.²⁶⁰

Esta idea de la admiración en el principio de toda ciencia es la clave para entender por qué se dijo al principio que todas son, en sustancia, filosofía. Admiración es una palabra compleja que viene a traducir el latín “*mirandum*”, que significa “lo digno de ser mirado”, pero en el sentido de algo que despierta en mí una problematización, un interrogante, una pregunta. Más adelante explica Aristóteles que “...el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia”.²⁶¹ La admiración es el reconocimiento explícito de la propia ignorancia; y en este sentido habrá ciencia mientras exista dicha capacidad de admirarse y de preguntarse. La ciencia griega no es un conjunto discreto y acabado de conocimientos sino un continuo e indefinido preguntarse. Esto explica que filosofía no sea otra cosa que “amor a la sabiduría”; un camino permanente hacia ella. Así la ciencia vino a ser la consecuencia más evidente de un proceso disparado hacia los comienzos de la paideia griega; pues como dijo Werner Jaeger,²⁶² “...debemos considerar la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos...” de los cuales proviene la cultura griega precientífica. Así como los mitos habían sido un intento por comprender al mundo, de igual modo la ciencia nació como un ensayo de cosmovisión. Solo mucho después vendrá la tecnología que, primero y por largos años, será un instrumento para hacer más fácil la vida, y hoy, como regresando al tronco de donde nació, vuelve a convertirse en modo de explicar el mundo, y definitivamente, nuevamente en mito... Y para no abandonar tan rápido la cuestión del mito originario en la reflexión filosófica y científica, resulta muy interesante notar que Aristóteles haya advertido como nadie que “...también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos”.²⁶³ ¿Se habrá acordado aquí de su maestro Platón, tan amante de los mitos? ¿O más bien Aristóteles pensaba en los poetas, verdaderos padres de la ciencia?

²⁵⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 981b, 23. *Ibidem*.

²⁶⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 982b, 12. *Ibidem*.

²⁶¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 982b, 16. *Ibidem*.

²⁶² JAEGER W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Madrid 1993, FCE, cap. IX, p. 151.

²⁶³ Aristóteles, *Metafísica*, I, 982b, 18. *Ibidem*.

II

Las relaciones entre la poesía y la ciencia constituyen uno de los temas más interesantes para los estudiosos del mundo antiguo y una ventana fundamental para entender la fuerza que la ciencia ha cobrado en nuestros días. Se puede decir que tanto la poesía como la ciencia se originan como dos corrientes simultáneas respecto de las fuentes del conocimiento.²⁶⁴ En una de ellas el sabio se proponía conocer lo eterno de la realidad, la trama oculta que sostenía lo visible, la cual se le revelaba no en los datos provenientes de los sentidos sino en el pensamiento puro. Esta es la concepción desplegada por Platón. La tarea del científico en este caso era una especie de viaje hacia la región de la mente, lejos de lo sensible, donde contemplaba el mundo espiritual y se reencontraba con la verdad. Esto era posible debido a que la propia alma humana era un ser espiritual apresado en un cuerpo perecedero pero destinada a la vida inmortal. La purificación del cuerpo se llevaba a cabo mediante el amor a la verdad que se descubría mediante la razón, y por la ascesis. En este caso la ciencia es inspiración, muy cercana a lo poético y artístico; los grandes matemáticos como Pitágoras serían otros exponentes de esta corriente espiritual. En tiempos modernos es muy probable que Descartes pertenezca a esta familia, y en general existe una idea permanente dentro del mundo académico respecto de que las matemáticas, el alma de todo el sistema científico moderno, deban nacer “puras”. La segunda posición frente al tema del conocimiento tuvo su origen muy probablemente en la medicina primitiva. Se partía del dato sensible y se buscaba la generalización. Nada había en la inteligencia que no hubiera entrado por los sentidos, y es en las cosas donde reposaría la respuesta a los interrogantes de la ciencia. Esta es la corriente empirista de la cual Aristóteles, paradójicamente el hijo de un matrimonio de médicos macedonios, es el prototipo. Aquí, la sabiduría nace de la experimentación.

La ciencia evolucionará oscilando entre ambos extremos a lo largo de toda la historia de Occidente y el sistema científico operará en la cultura tensando ambas cuerdas, la de la experiencia sensible y la de la añoranza por la felicidad del alma cuando todo lo veía en sí mismo. Este armado tendrá profundas repercusiones sociales y políticas.

Si uno quisiera ir más atrás en la raíz de ambas corrientes de pensamiento debería llegar a los sacerdotes y adivinos. Estos han sido los encargados de mostrar la trama oculta de lo visible a lo largo de los siglos, en diferentes momentos evolutivos de prácticamente todas las culturas. La antigüedad griega conocía dos tipos de estos intermediarios. El primero estaba representado, entre otros, por las Sibilas, las sacerdotisas de Delfos, y las pitonisas. Este tipo de personajes han existido siempre en todo sistema cultural. En general (aunque con importantes excepciones) se trataba de mujeres que entraban en una especie de estado de trance o locura y, encontrándose en el mismo, expresaban ideas proféticas y revelaciones acerca del futuro. Recibían consultas tanto sobre asuntos particulares como cuestiones de estado y se consideraban medianeros entre el hombre y los dioses. Para los estudiosos, es de esta corriente de donde fluye toda aquella praxis social concebida como “inspiración”. La inspiración es un arrebató, un salirse fuera de sí gracias al cual se accede a una parte de la realidad posible e inalcanzable por otro medio, como ser la intimidad de las personas, y especialmente, el pasado. Lo importante es que la inspiración no usaba datos externos para encontrar la verdad sino que mediante un cambio en la mente del inspirado, contemplaba la verdad en su estado puro. La inspiración religaba al hombre especialmente con los acontecimientos remotos que influían sobre el destino presente.

El segundo grupo está representado por el “augur” o adivino. Su presagio (augurio) se

²⁶⁴ “El vidente, el poeta y el filósofo”. En: CORNFORD FM. *Principium sapientiae*. Madrid 1988, Visor. I, 5, p. 82 y ss.

basaba en ciertos indicios obtenidos por el aspecto de las vísceras de un animal, el recorrido del humo de una fogata ritual, o la disposición de las estrellas en el cielo. El augur busca la verdad en los indicios que la misma deja ver en la realidad circundante. De aquí proviene lo racional, la idea de una ley como imperativo inteligible que permite acceder a los secretos de la realidad. Esta corriente sería el origen de lo Empírico. Y de todos ellos, el más oculto de todos, el futuro. Este tipo de adivinación por indicios, el augurio, crea la idea de trama “entendible” y lógica como soporte de un mundo en apariencia incomprensible, y de una vida humana absurda a los ojos de la razón. Es practicando la inspiración que el hombre, “esa hoja seca que revolea el viento” como dice Sófocles, comparte el destino de los dioses, se endiosa él mismo. En el segundo caso, recorriendo los indicios, comprende las razones de la divinidad y de alguna manera, entonces, se adelanta a ella. Ambos casos son pretensiones de superar los designios de los dioses sobre la raza de los hombres, fuente última de las aflicciones de esta vida. Sólo que para la inspiración la vida es una tragedia, y para la adivinación, un enigma.

De ambos esquemas el de los augurios es particularmente interesante para la ciencia porque se halla en la raíz de todo aquello relacionado con la lectura. Lectura de la realidad, la lectura como explicación de la realidad, y por último, la lección como normatización de esa realidad y de la vida social. Ya se ha discutido más arriba la relación entre “leer”, “*lissán*”, y el oficio de los antiguos augures germánicos de adivinar según la disposición de los palillos arrojados sobre una roca. En lo aparentemente sin sentido, unos palillos dispersos en la piedra o las vísceras revueltas de un animal destripado, el iniciado era capaz de descubrir la trama que sostenía al universo y así revelar el misterio de los misterios, el futuro. De hecho, cuando la ciencia irrumpa en el siglo XVII con toda su fuerza y se transforme en la organizadora de la vida humana, lo hará bajo la promesa de prefigurarnos el progreso, es decir, el mañana...

III

Si hay que elegir un comienzo "...preguntemos a los poetas, pues estos son para nosotros como padres y guías del saber..."²⁶⁵ se lee en el "Lisis", uno de los tantos diálogos donde Platón hace referencia a la poesía. Pues ocurre que los buenos poetas, "...por una especie de predisposición divina expresan todo aquello que los dioses les comunican".²⁶⁶ Está fuera del objetivo de este trabajo detenerse en el papel que tienen los poetas en el descubrimiento de nuevos horizontes para el corazón y la inteligencia humanos. Además, escapa a las posibilidades reales del autor. Sin embargo algunas reflexiones sobre este punto ilustrarán mejor el germen donde se desarrolló el ideal científico y posteriormente el imperativo universitario para Occidente. En la sabiduría antigua la poesía era indudablemente una de las vertientes a través de las cuales el hombre predegustaba lo oculto tras el velo de las apariencias del mundo. No solo los libros más antiguos de la Biblia son un extenso poema, sino que la mayoría de los documentos sapienciales y "científicos" que se conservan del antiguo Egipto y las culturas mesopotámicas lo son. Este arte, "...al ensalzar mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir".²⁶⁷ La poesía ha sido entendida desde siempre como una forma de memoria de la cultura que viene a traer a los hombres del presente los relatos de cómo, tiempo atrás, el Señor creó la Tierra, según se lee en la *Teogonía* de Hesíodo, o en *Bewolf*,²⁶⁸ el primer poema de la lengua inglesa. La poesía, en principio, se ocupaba de lo eterno; dice Dante Alighieri en una carta que ella está encargada de postular aquello que sobrepuja la común posibilidad de los hombres.²⁶⁹ La poesía es una especie de herencia tan primaria a la misma naturaleza humana que no hay pueblo en la Tierra que no tenga la suya propia. En aventurada tesis uno podría decir que la verdad ha sido enseñada desde siempre a los hombres mediante los poetas. Y esto no como resultado del razonamiento, sino como impacto inevitable de una inspiración exclusiva y superior, una especie de elección que pesa sobre la persona del poeta y que lo transforma en vocero de dicho mensaje. Todos los hombres somos poetas, es verdad, pero sólo cuando niños. Más tarde "...la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo...".²⁷⁰

Sin embargo hay un problema con la poesía, o por lo menos así fue advertido por los primeros científicos, y muy especialmente por Platón. La poesía, que hace dulces todas las cosas a los mortales, lamentablemente "...incluso hace que lo increíble sea creíble...".²⁷¹ Ella puede, mediante sus imágenes, hacer verosímil lo inverosímil; y esto era inadmisibles para los amantes de la verdad, nuestros amigos los filósofos. Por eso no es de extrañar que Platón haya recomendado a los poetas "...componer mitos y no razonamientos...";²⁷² y a nosotros, a la posteridad, nos invitó en cambio a tomar los remos de la razón²⁷³ para garantizar una vía segura de acceso a la verdad. Todo un movimiento de reacción contra la metáfora poética motivado por

²⁶⁵ PLATÓN, *Lisis*, 214^a. En: Lledó-Íñigo E, et al. (trad.). *Platón, diálogos*. Madrid 1990, Gredos.

²⁶⁶ PLATÓN, *Ion*, 535^a. En: Calonge-Ruiz J, Lledó-Íñigo E, García-Gual C (trad.). Madrid 1990, Gredos.

²⁶⁷ PLATÓN, *Fedro*, 245^a. En: García-Gual C, Lledó-Íñigo E, Martínez-Hernández M (trad.). Madrid 1992, Gredos.

²⁶⁸ BEWOLF, 89-92, *Relato de la vida en Heoroto*.

²⁶⁹ DANTE ALLIGHIERI, Cartas, XIII, x, a Can Grande de la Scala, 18, 47. En: González-Ruiz N (trad.), *Obras completas de Dante Alighieri*, Madrid 1994, BAC.

²⁷⁰ PLATÓN, *Ion*, 533d. *Ibidem*.

²⁷¹ PÍNDARO, *Olimpica I*, ii, 30-33. En: Alonso Ortega (trad.), Madrid 1998, Planeta.

²⁷² PLATÓN, *Fedón*, 61b. En: García-Gual C, Martínez-Hernández M, Lledó-Íñigo E (trad.). Madrid 1992, Gredos.

²⁷³ Le dice Sócrates a Cebes: "¿Quieres, Cebes, que te haga una exposición de mi segunda navegación en la búsqueda de la causa, en que me ocupé?". El maestro buscaba en realidad, el secreto de la inmortalidad del alma. PLATÓN, *Fedón*, 99d. García-Gual C, y col. (Trad.). *Platón, Diálogos*. Madrid 1992, Gredos.

una exigencia de exactitud y precisión, caracterizará la cultura griega en su desarrollo científico posterior. De todas maneras la oposición entre ambos campos, el poético y el científico, no es completa. En su diálogo titulado *Fedro*, Platón dice claramente que la inspiración y posesión divinas son un elemento fundamental tanto para la poesía como para la ciencia. Más aún, la ciencia sería para él un grado superior de inspiración y posesión divina,²⁷⁴ según su concepción de la reminiscencia y la introspección como medios de observación de la verdad. De todas maneras, nunca más sería aceptable para el científico comunicar sus hallazgos en verso, y este cambio no será pequeño para el futuro de nuestro sistema cultural.

²⁷⁴ PLATÓN, *Fedro*, 245, y ss.

IV

Esta ciencia impertinente y avasalladora, tal y como fue concebida entre sus primeros cultores, se halla caracterizada por una cualidad muy particular que a ella le cabe, y que la ha transformado en un verdadero portento: “¿El conocimiento científico es un poder?” pregunta Sócrates a su discípulo; “—...es el más vigoroso de todos los poderes...”, recibe por respuesta.²⁷⁵ Esta ciencia nacida en la filosofía y que guarda como característica esencial estar “siempre en busca de”, es efectivamente un poder. El hecho es aparentemente contradictorio. Para los griegos ser sabio era ser amante de la sabiduría, vivir con nostalgia de la muerte porque solo tras ella entenderíamos cómo es en verdad la realidad. El oráculo de Delfos dijo a Sócrates que era el más sabio de los hombres porque sabía que no sabía. Los científicos más importantes del mundo contemporáneo reconocen que la ciencia “...está definida por nuestra ignorancia”.²⁷⁶ Y sin embargo, esa ignorancia consciente y creciente es poderosa. He ahí la paradoja: que la ignorancia sea fortaleza. En realidad el poder de la ciencia para excitar el deseo humano radica en haber cambiado el orden de la ecuación. Mientras que la poesía trae al deseo un regalo divino, la ciencia en cambio se presenta como un arrebato, como un robo de las cosas de los dioses. Es como si la poesía dijese al hombre “mira quién eres”, y “observa a los dioses”. La ciencia por el contrario le dice, “mira cuánto puedes”. En la tragedia de Esquilo llamada *Prometeo encadenado* se encuentra una de las formulaciones más antiguas de esta novedad para la raza humana. Al comienzo de la obra, luego del alegato inicial aparecerán tres personajes: Fuerza (*Bía*), Poder –en el sentido de Violencia– (*Kratos*), y Hefesto, el herrero divino, encargados todos de encadenar a Prometeo a una piedra para su castigo. La fuerza (*Bía*) arenga a Hefesto para que clave al Titán Prometeo a la roca con clavijas de hierro. Hefesto duda pero la Violencia (*Kratos*) lo vitupera: “—*Prometeo debe aprender a obedecer el poder absoluto de Zeus, y debe olvidar su propensión a amar a los hombres...*”. Con esto nos adentramos en el tema de la ciencia como bendición o maldición, y esto es uno de los puntos más actuales del tema.

Esquilo era un joven republicano de su tiempo que escribía tragedias para el pueblo en las que expresaba sus propias ideas políticas de libertad, justicia, y amor a la patria. La tragedia era una de las expresiones del teatro popular griego, y en ella se puede ver, como en ninguna parte, el estado de ánimo en el cual irrumpieron la ciencia y la democracia. Seguidamente en la obra que estamos comentando, cuando Prometeo se encuentre definitivamente encadenado a la piedra de su martirio, *Kratos* le dirá ásperamente: “—*Obra aquí ahora con insolencia. Roba a los dioses sus privilegios y entrégaselos a seres efímeros*”.²⁷⁷ Y en este punto el autor nos dice algo crucial acerca de la misión prometeica. Resulta que cuando hubo que dotar a los seres vivientes de las virtudes y habilidades necesarias para que hicieran frente a la vida, el encargado de hacerlo fue Epimeteo, un Titán hermano de Prometeo. Epimeteo dio a unos seres garras poderosas, a otros gruesas pieles, a otros alas para volar, a otros vista agudísima. Pero al llegar al hombre no tenía ya más dones para repartir y es así que Prometeo encontró a los seres humanos desnudos e indefensos. Entonces Prometeo fue al Olimpo y robó a Atenea la ciencia y a Hefesto el fuego para entregárselos al hombre.²⁷⁸ Y así fue como Prometeo otorga a los humanos las bases de la cultura. No sólo prodigó al hombre con la inteligencia, sino que le dio la ciencia, es decir el fundamento de todas las artes y técnicas con las cuales la naturaleza es redireccionada en función de los fines humanos y se transforma en cultura. Pero además le concedió el fuego, símbolo del dominio sobre las fuerzas de la naturaleza. El fuego es el secreto para

²⁷⁵ PLATÓN, *República*, V, 477c-478a. Conrado Eggers-Lan (Trad.). *Platón, Diálogos*, Madrid 1988, Gredos.

²⁷⁶ Declaración del premio Nobel de física del año 2004, David Gross.

²⁷⁷ ESQUILO, *Prometeo encadenado*, 82-84.

²⁷⁸ El mito es contado por Protágoras a Sócrates en: *Platón, Protágoras*, 320c-322d.

vencer a la naturaleza. Fuego y ciencia son esos “privilegios de los dioses” que la misión prometeica nos entrega a nosotros, seres efímeros, desnudos, e indefensos.

La ciencia es el conocimiento de los secretos de la naturaleza reservados originariamente a los dioses. Es por ello que, en el mito, Zeus se enoja con Prometeo; ahora los hombres escudriñarían los secretos de la divinidad y podría gobernar a la naturaleza como las deidades venían haciéndolo hasta entonces. El hombre es de alguna manera irreverente al intentar sondear en el abismo y los dioses vengan su osadía al dificultar el acceso a esos saberes, imponiéndole la pena del esfuerzo. ¿No es claro lo difícil de la tarea de la ciencia? En cierto sentido la naturaleza se resiste a ser conocida, pero la inteligencia humana la traspasa, la penetra y descubre su secreto. O más bien... lo roba.

Y por otro lado el fuego. Pensemos hoy en la energía atómica. El ser humano gracias al dominio sobre el fuego dobla las fuerzas naturales y adquiere un poder inmenso. Según la aguda intuición de Esquilo, los hombres, “seres efímeros”, fueron a causa de Prometeo beneficiados con los secretos de Dios. La cultura le permite al hombre trascender, pues ella es siempre un deseo de eternidad. Y en último término, y es ésta la posibilidad más temible, la cultura ha demostrado dar al hombre la posibilidad de enfrentar al mismo Dios... Prometeo es, como dice Nietzsche, “...el hombre, elevándose a lo titánico...”,²⁷⁹ y todo aquél que se esfuerza en beneficiar a los hombres con la cultura se inscribe él mismo en una misión prometeica y por lo mismo, titánica. Dios es quien establece el curso de los ríos y sin embargo el esfuerzo prometeico da al hombre la capacidad de torcer ese designio. Con la cultura las enfermedades dejan de ser mortales, los alimentos crecen en lugares áridos donde no debieran, en definitiva, con la cultura el bípedo implume ahora es capaz de volar... Pero no es gratis operar esa transformación. Exige un esfuerzo titánico y aquí se puede ver el poder mítico del personaje de la tragedia. Se requiere la anatomía formidable del titán, que con enorme esfuerzo, amor, e inteligencia, desafía a los elementos, enfrenta a los timoratos, y pone la piedra en su sitio. El Titán, siempre audaz, en nada cede, “...incluso en medio de amargos dolores;...”.²⁸⁰ Así también será el caso de Sísifo, otro Titán, o de Atlas, que sostiene al mundo con sus manos. La misión titánica en definitiva, redime gracias al esfuerzo personal.

Pero Prometeo no fue castigado tan solo por robar el fuego y la ciencia. El Titán no solamente impidió que Zeus destruyera a los hombres sino que además hizo “...que los mortales dejaran de andar pensando en la muerte antes de tiempo...”, cosa que logró poniendo en ellos ciegas esperanzas.²⁸¹ La lucha contra la muerte y el mesianismo que ve Camus en la figura de Prometeo²⁸² son las líneas esenciales por las que ha discurrido la cultura occidental desde aquellos tiempos de Esquilo. Las ciegas esperanzas de los mortales son estimuladas por el portento de la cultura que juntando ciencia y fuego crea la ilusión de la inmortalidad. Y en este punto pienso que el acierto de Esquilo no requiere mayor análisis. Si hay algo que ha envalentonado al hombre frente a la potencia divina, ese algo ha sido la ciencia. De hecho, este aspecto fue explícitamente rescatado por el Iluminismo, que culminó por fundar un culto público a la “diosa razón” e intentó sacar a Dios de los altares.

Esquilo escribió a un pueblo que había consolidado su unidad luego de derrotar en Maratón al Imperio persa. Ese pueblo ateniense había tomado conciencia de su libertad y del valor de la comunidad política. Consecuentemente, ese “pueblo de hombres libres”, como lo llamara Esquilo

²⁷⁹ NIETZCHE F. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid 1998, EDAF Ed., cap. 9, p. 115. Trad.: Eduardo Knorr, y Fermín Nervascués.

²⁸⁰ ESQUILO, *Prometeo encadenado*, 179-180.

²⁸¹ ESQUILO, *Prometeo encadenado*, 248-250.

²⁸² “Le fils de Caïn”. En: ALBERT CAMUS. *L’homme révolté*. Paris 1952, Gallimard, p. 45.

en otra de sus tragedias (en “Los Persas”), elige ahora gobernarse a sí mismo y funda una república democrática. Es precisamente a ese pueblo que cree en el esfuerzo de la comunidad organizada al que Esquilo le propone la figura prometeica. Es como si el gran poeta dijera a la posteridad que el mayor beneficio para la humanidad le viene de la cultura. Esa cultura se basa en la conquista de bienes eternos a través de la ciencia y el fuego, los cuales se traducen en beneficios para los hombres (Esquilo dice explícitamente, “las diversas técnicas”).²⁸³ Los bienes eternos que fundan la cultura requieren un esfuerzo titánico en que la divinidad, el Olimpo, se deja robar por los esforzados. De hecho, y viniendo a nuestra tradición, ¿no dijo acaso el Hijo de Dios que “los cielos sufren violencia, y los esforzados lo arrebatan”? Pocas cosas humanizan tanto al ser humano como poner frente a él un arduo camino de conquista como hoja de ruta para la cultura, y pocas cosas dan tal potencia al hombre como la ciencia, que lo asemeja a un dios.

²⁸³ La palabra usada por Esquilo es: “tekné”, origen de nuestra palabra “técnica”; *Prométhée enchaîné*, 254. En: PAUL MAZON, *Eschyle, Tragédies*. Paris 2002, Les belles lettres.

V

Pero además del poder con que la ciencia abre posibilidades nuevas a los hombres, surge otra característica más: la precisión. Hoy en día nosotros tenemos una visión equivocada de lo que la precisión significa. Asociamos precisión con números, y en realidad es más que eso. Tienen razón ciertos espíritus rústicos cuando desautorizan a otros más ilustrados por venir siempre con números, en lugar de hablarles con “lo concreto”. La precisión que se buscaba era una especie de imagen inmóvil, causa de la realidad sensible, cambiante. La precisión a que se aspiraba era una reformulación racional y por lo mismo “eterna” de un mundo impreciso e impredecible.

Para los griegos se genera una *tensión dialéctica entre discurso y verdad*. En su búsqueda de la verdad, la ambigüedad de las palabras y el arte del convencimiento, ambos introducen equívoco y error justamente en medio del proceso racional que intenta eliminarlos de la esfera humana. Surge entonces una aporía; hay un decir engañoso, el de los poetas, y otro decir verdadero, el de los filósofos. Sin embargo y por razones similares a las esgrimidas más arriba respecto de la autonomía que adquiere el proceso de raciocinio, la filosofía no pudo evitar hacerse lenguaje, precisamente cuando quiso asir la realidad concreta. A esta altura recuerdo una escena de *Las ciudades invisibles* de Italo Calvino, donde Marco Polo relata al Gran Khan las características de una tal ciudad de Olivia. Olivia tenía la peculiaridad que en el discurso se debía referir una cosa para evocar en la mente del interlocutor exactamente la opuesta, y era imposible no expresar por el contrario las características de dicha ciudad. De todos modos al final del breve relato la idea general es que la verdadera ciudad es la del relato, y no la del mundo concreto. Sucede que en el caso de Olivia, “...el engaño no se encuentra en el discurso, sino en las cosas”.²⁸⁴ Pues bien, algo parecido ocurrió a los griegos y al final de su pelea con el discurso, el *logos* (o palabra) de la cosa terminó siendo la verdad (*el mundo de las ideas* de Platón), y la realidad en cambio, su apariencia. De hecho, aquel mismo Sócrates que había dicho en un principio darse cuenta de que los poetas no eran capaces de enseñarle nada porque decían muchas cosas hermosas pero “...no saben lo que dicen...”,²⁸⁵ antes de morir en cambio, se propone “...no partir sin haberse purificado componiendo poemas...”,²⁸⁶ y decide imitar a los cisnes, que prorrumpen en sus más bellos cantos el día que han de perecer. Para los griegos los cisnes eran emisarios del dios Apolo, señor de las musas, a quienes paradójicamente estaba consagrada la academia de Platón, que fue algo así como la primera universidad de la Tierra de que se tenga noticia. Como se ve, ciencia y poesía tienen extrañas convergencias cuando de precisión se trata. En un cierto sentido se podría aventurar que la única precisión posible al momento de describir la totalidad, es la poética.

En nuestra comunidad política no cultivar la ciencia no es sólo una afrenta contra los científicos o el aparato tecnológico o la cultura moderna; todo esto es muy discutible. Pero lo que creo menos discutible, o a lo menos, en sí muy preocupante, es que por no cultivar la ciencia los argentinos estemos cometiendo un desaire para con las musas inspiradoras. Después de todo la palabra “musa”, que proviene del griego “*môsthai*”, literalmente significa “investigación y ciencia”. Es a partir de ellas que se hace posible la más elevada poesía, y con esto, la descripción de las totalidades. Todo el espíritu académico giró en torno de este tema de los marcos generales. El conocimiento académico ha buscado siempre describir con precisión el cuadro general del universo, ha intentado generar verdaderas

²⁸⁴ ITALO CALVINO. *Le città invisibili*, IV, 5. Milano 2002, Mondadori, p. 62.

²⁸⁵ PLATÓN, *Apología* de Sócrates, 22c. En: Calonge-Ruiz J, Lledó-Íñigo E, García-Gual C (trad.), *Platón, Diálogos*, Madrid 1990, Gredos.

²⁸⁶ PLATÓN, *Fedón*, 61a-b, *Ibidem*.

cosmovisiones. Para ello hace falta un nuevo lenguaje, preciso, realista, y profundamente poético, al cual no se accede al margen de las arideces de la ciencia y por qué no decirlo, su complicada aritmética.

VI

La filosofía se consagró decididamente al culto de las Musas tal y como lo habían hecho antes sus padres, los poetas. En este sentido es muy interesante la aparición de la figura del filósofo, antecesor del científico. En la obra *República* de Platón uno de los puntos centrales es precisamente esta caracterización del filósofo. Allí se lee que Sócrates le dice a su interlocutor, Glaucón, que ha de llamarse filósofo "...a aquél que está rápidamente dispuesto a gustar de todo estudio y marchar con alegría a aprender, sin darse nunca por harto...".²⁸⁷ Esta actitud en un ser humano, este hacer del estudio constante e insaciable la forma de vida, es una novedad total en la historia. Además, en las palabras de Platón se percibe un tono especulativo; en realidad no es tanto el maestro sino más bien la contemplación y la razón aquello que enseña. Más adelante pregunta Glaucón a Sócrates que a quiénes, entonces, llamaba él verdaderamente filósofos. Y Sócrates, enemigo de las respuestas directas, acaba por decir: "A quienes aman el espectáculo de la verdad".²⁸⁸ Esta palabra estuvo cuidadosamente elegida por ese maestro de las letras que fue Platón. Ya dijimos que verdad en griego se dice "*aletheia*", que proviene de "a-", que significa "no", como "asintomático" (sin síntomas), y "*lethos*", que significa "oculto" o "velo". Es decir que la verdad es lo "no-oculto"; esto es diametralmente opuesto a todo el saber mítico primitivo, donde lo verdadero, lo de valor, era precisamente lo oculto, lo velado. Aquí no; en la filosofía pasa a ser diferente. De hecho "*sofia*", esa palabra traducida por "sabiduría", para los griegos provenía de "*saifos*" que significa "claridad". La razón humana, a partir de aquí, pasa a tener una nueva tarea. Pero en esta definición del filósofo, como quien quiere aprender sin saciarse, no sólo se insinúa el carácter fundamental de la ciencia como "esclarecimiento" o iluminación, sino que además se deja planteado su carácter de inagotable. El filósofo marcha alegre a aprender, "sin darse nunca por harto". Es inconcebible la "ciencia" que ha evolucionado hasta nuestros días sin esta idea de cadena, de esfuerzo épico, sin esta nota clave de tradición. Dice Max Weber en una conferencia brindada en 1922 a los estudiantes y claustro de la universidad de Berlín: "...convertirse en científico no es sólo nuestro objetivo, sino también nuestro sentido. No podemos trabajar sin guardar las esperanzas que luego nos seguirán otros como nosotros en la tarea. Este progreso se dirige principalmente, hacia lo infinito".²⁸⁹ Y es de este carácter de movimiento continuo que le vino a la ciencia su mayor grandeza, y también su hora más amarga. Porque todo esfuerzo sin fin, o es un sinsentido, o posee un objeto infinito de estudio. Los griegos se repartieron según los casos entre ambas posturas: escepticismo o teodicea; pero la relevancia moral que la ciencia fue adoptando, como se verá, y su origen en lo religioso, hicieron que primara el segundo. La ciencia, en última instancia, busca al Todo infinito. Y aquí nuevamente se parece a los poetas. El emperador Marco Aurelio en un sitio les hace la siguiente recomendación a los médicos: "...En todo aquello que ustedes hagan, incluso en lo más pequeño, recuerden siempre la cadena que une a todas las cosas. Nada terreno sucede que ignore lo divino, y nada divino ocurre, que ignore lo terreno".²⁹⁰ La ciencia optó por proponerse investigar en lo infinito; no en lo sinsentido. Y en consecuencia, conserva en ella innumerables rasgos de las prácticas religiosas antiguas, así como de sus esperanzas.

²⁸⁷ PLATÓN, *República*, V, 475c. En: Conrado Eggers-Lan (Trad.). *Platón, Diálogos*, Madrid 1988, Gredos.

²⁸⁸ PLATÓN, *República*, V, 475e. *Ibidem*.

²⁸⁹ MAX WEBER, *Wissenschaft als Beruf*. Stuttgart 2005, Reclam, p. 17.

²⁹⁰ MARCUS AURELIUS, *Meditations*, III, 13. In: Hays G (trad.). New York 2002, The modern library.

VII

La forma escolar de la ciencia, es decir la idea de que ciertos conocimientos previos eran necesarios para adquirir otros posteriores, es algo heredado de las sectas religiosas. Estas en general se caracterizaban por los modales y hábitos propios del ocultismo. Un círculo de iluminados adulescentes en torno del líder carismático, círculos exteriores concéntricos que involucran diferentes grados de compromiso con los objetivos de la secta, y un flujo desde el centro hacia la periferia, compuesto de rumores, verdades a medias, reuniones privadas, y dedos apuntadores que van preparando a aquellos a quienes se irá revelando más acerca del tesoro custodiado en el centro del grupo. En este sentido es interesante la observación que san Agustín hace en sus *Confesiones* acerca de cómo funcionaban los Maniqueos. Las sectas iban imponiendo a los candidatos algunos mandatos de dificultad progresiva que, en realidad, iban logrando un efecto de despersonalización. La ciencia tuvo algo de esto. Los maestros se iban rodeando de discípulos con grados variados de confianza e iluminación. El conocimiento fue paulatinamente ordenado en “jerarquías”, y en la cúspide de dichas jerarquías agitaba tenuemente el secreto divino de la realidad toda, la “piedra filosofal”. Algo de esto ocurre incluso hoy en día en muchos laboratorios y cátedras, o grupos de estudio. Sin embargo, la filosofía trajo algo novedoso, verdaderamente revolucionario, responsable del despegue de las primeras comunidades científicas de otros tantos grupos religiosos de su tiempo. Ese orden jerárquico de los conocimientos ya no era impuesto por el grado de compromiso del candidato con los intereses de la secta, es decir que se revelaba de manera proporcional al grado de confianza que se tenía en el candidato, sino que más bien ahora pasaba a obedecer a un orden de la misma realidad objeto de estudio. Esto resultó en una apertura, un hachazo en la mentalidad humana, casi único.

Alinear el conocimiento de los hombres con un orden de la realidad, eso que los griegos llamaron “cosmos”, fue un cambio radical en la historia de la cultura en general. Ortega y Gasset tuvo una interesantísima intuición a este respecto: escribía que “...la enseñanza aparece en los pueblos primitivos con un aspecto inverso; la función de enseñar consiste –¿Quién lo diría?– en ocultar”.²⁹¹ Toda enseñanza primitiva, en que hay poco que enseñar, es esotérica, ocultadora, oscurantista; y éste es un fenómeno tenaz que reaparece a cualquier altura de la civilización. La filosofía comenzó también así, de manera paradigmática en Pitágoras, donde sus discípulos usaban símbolos matemáticos para identificarse y denotar su pertenencia, y tuvo uno de sus últimos exponentes en Platón. Para él también no todo debía enseñarse a todos. No obstante fue precisamente él, a través de la sistematización de las lecciones impartidas en su academia, quien sembró la semilla de lo que luego será la universidad: en esencia, la verdad a disposición del público, y por sobre todas las cosas, una verdad fundamentalmente precaria y a la espera de ser aumentada y también, por qué no, refutada. Esta actitud es inaudita desde el punto de vista cultural, fuera de la universidad o de la asamblea democrática; es muy difícil, o quizás imposible, que una cultura acepte un ámbito de cuestionamiento casi total; es una novedad de Occidente –pero con esto último me adelanto demasiado–.

²⁹¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET. *Misión de la Universidad*. Madrid 1960, Revista de Occidente, Cap. II, p. 32-33.

VIII

Esta ciencia de que hablamos fue cobrando progresivamente una impresionante influencia moral al punto de convertirse en la actualidad prácticamente en la única fuente de “autoridad” que la democracia acepta. Y la universidad hereda esta fuerza moralizadora de la ciencia como fuente reconocida de autoridad e información veraz.²⁹² La democracia necesita, para funcionar ella misma y para ser capaz de mover la maquinaria del estado, de un enorme cúmulo de información cuya imparcialidad y confiabilidad recae en las universidades; en definitiva estas generan el conocimiento legítimo. No obstante la autoridad de la ciencia se origina en un hecho mucho más profundo que la confiabilidad de la información por sí sola; el lugar preponderante que la ciencia ocupa en nuestra sociedad se debe a que ella realmente organiza nuestro mundo. La ciencia aporta “los hechos” en base a los cuales se decide, poniendo así freno a las desviaciones de la libertad individual que surgirían de la igualdad que se defiende como razón de ser de la misma comunidad política.²⁹³ La democracia se basa, y este es un espíritu particularmente captado por el sistema norteamericano, en una cierta confianza en los hombre comunes (*common man*), quienes, una vez que poseen el derecho de discutir, se conducirán razonablemente.²⁹⁴ Pero este derecho, para ser adquirido, primero no debe ser un privilegio heredado (de lo contrario no se hablaría del hombre común); y en segundo lugar, debe hallarse accesible. Estas dos condiciones son las que causan y originan la necesidad de la universidad como institución en nuestra sociedad.

A su vez, **un elemento clave en la reclusión de la ciencia en los claustros universitarios es la elevación de otro actor por encima de ella: la vida, el hombre.** El pensamiento griego tuvo esta intuición y prueba de ello es que su ciencia se llamó “amor a la sabiduría”. Quizás mejor sería decir que la ciencia estrictamente hablando fue entendida en sus orígenes como un hecho profundamente humano, como la más humana de todas las acciones, y esta es una perspectiva muy distinta de la idea de sistema autónomo que tiñe el aparato científico contemporáneo; “la ciencia es el mayor portento humano...” dice Ortega, “...pero por encima de ella está la vida humana misma que la hace posible”.²⁹⁵ Si se deja a la ciencia sola, en general se convierte en un elemento siniestro del aparato de dominación. De hecho al filósofo español le llama la atención con qué facilidad los científicos se han mostrado, a lo largo de la historia, dispuestos a cooperar con los totalitarismos más deplorables. Más aún, en general las sociedades concebidas por el científico suelen ser armados racionales profundamente totalitarios. La *República* de Platón, con toda su enorme riqueza, fue un primer esbozo de algo así. Sin embargo los griegos también sembraron la semilla de lo que sería la misión salvadora y trascendental de la ciencia y su estudio, y de esta manera hicieron de ella una manifestación más de su humanismo.

El filósofo, absorto en su ciencia, pierde contacto con los ideales mundanos. Los filósofos “...no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos...”; en efecto, “...los que filosofan andan moribundos...”²⁹⁶ y “...fácilmente querrían morir”.²⁹⁷ En definitiva el filósofo de la antigüedad está guiado por un ideal de perfección interior que hemos tocado más arriba pero que caracteriza todo este movimiento inicial que cristalizaría en el ideal académico. La ciencia no sólo informa acerca de conocimientos, sino que mediante el acceso a la verdad, en el fondo busca hacer mejores personas. En el Renacimiento, cuando el rescate del mundo clásico iniciado en la Edad Media tardía llega a su

²⁹² DEREK BOK, *Universities in the marketplace*. New Jersey 2005, Princeton University Press, ch. 6, p. 117.

²⁹³ PIERRE MANENT, *Cours familier de philosophie politique*. Gallimard, 2001. p. 15.

²⁹⁴ RAYMOND ARON, *Introduction á la philosophie politique*. 1997. p. 214 (la traducción es del autor).

²⁹⁵ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Misión de la universidad*. Madrid 1960, Revista de Occidente. Cap. I, p. 18.

²⁹⁶ PLATÓN, *Fedón*, 64a-b. En: García-Gual C, Martínez-Hernández M, Lledó-Íñigo E (trad.). Madrid 1992, Gredos.

²⁹⁷ Platón, *Fedón*, 62c-d, *ibídem*.

apogeo, será Pico della Mirandola quien reivindicará este ideal en su famoso “discurso sobre la dignidad del hombre”, cuando dice que “...si vieras a un filósofo juzgando todas las cosas a la luz de la razón, reverencia a ese hombre: es un ser celestial...”.²⁹⁸ Creo que el cambio de paradigma es claro: utilizar la fuerza de la razón humana para conocer la verdad, esto hace al hombre “divino”. De hecho señala Marrou, uno de los más extraordinarios historiadores de la educación de que tenga yo noticias, que en la antigüedad clásica, “al filósofo se le exigía que fuese no solamente profesor, sino también, y ante todo, maestro, guía espiritual, verdadero director de conciencia...”.²⁹⁹ Y en esta línea cambia radicalmente también la perspectiva del hombre dedicado a la ciencia. Dice Sócrates a Teodoro en su diálogo *El Sofista* “...aquellos que son realmente –y no aparentemente– filósofos, observan desde lo alto la vida de acá abajo...”.³⁰⁰ Estos, los amantes de la verdad, “algunas veces tienen el aspecto de políticos, otra de sofistas, y otras veces parecen estar completamente locos”. El premio Nobel es la distinción más alta que otorga el mundo; incluso cuando se otorga a la literatura o la paz, el mensaje de fondo es que se trata de la autoridad de la ciencia que señala a sus predilectos. Estos preferidos son tales sencillamente por haber visto algo que no ve el común de la gente; en un cierto sentido “lo vieron a Dios”, o si se quiere, vieron los principios rectores del universo y las personas. La ciencia inicial lleva en sí este germen; así la palabra “teoría”, tan usada en el vocabulario científico, proviene de la conjunción de “*theos*”, que significa Dios, y “*horao*”, que significa “ver”. La ciencia griega inauguró una nueva vía hacia la trascendencia; y en una plegaria que nos dejó escrita Platón, Sócrates suplica al dios Eros “...que simplemente lleve su vida hacia el Amor con discursos filosóficos”.³⁰¹ El pensamiento cristiano retoma esta idea, y mientras el prisionero Boecio espera a ser ejecutado es la Filosofía la que se acerca a consolarlo, porque “...no era admisible que la filosofía dejase privado de compañía el camino del inocente”.³⁰² Dante formulará definitivamente la posición de la madre de las ciencias en la vida del hombre para cuando está terminando la Edad Media diciendo que “quien quiera ver la salvación, procure mirar a los ojos de esta dama...”,³⁰³ la Filosofía.

Sin embargo, para funcionar, la ciencia, esfuerzo continuo e inabarcable, requería de algo más que las ansias individuales de perfección de sus cultores; necesitaba una comunidad. Así surge la Academia. Además, quienes con anterioridad habían buscado la salvación por medio de los ritos ocultos de las antiguas creencias paganas también se organizaban en comunidades religiosas, y esta es la razón profunda por la cual comenzaron las primeras cofradías de filósofos, entre ellas la de Platón. Con esto la ciencia se convirtió verdaderamente en portento moral y religioso de carácter comunitario. Ahora bien, la fuerza teológica y moralizadora de que hablamos terminó por organizar a la sociedad en que vivimos llenando la vida humana de sus inventos y explicaciones. La tecnología es un elemento clave en la organización social orquestada por la ciencia, como lo serán ciertos conceptos morales surgidos de ella, especialmente la idea de “Progreso” con su promesa de un mañana mejor pergeñado por los brazos humanos. La ciencia no sólo transforma el corazón del hombre, sino que cambia la faz de la Tierra. Y esto es política.

²⁹⁸ GIOVANNI PICO DELLA MIRÁNDOLA, *Discurso de la dignidad del hombre*. En: Morras María (trad.). *Manifiestos del humanismo*. Barcelona 2000, Península, p. 101.

²⁹⁹ La enseñanza superior. La filosofía. En: HENRI-IRÉNÉE MARROU. *Historia de la educación en la antigüedad*. Buenos Aires 1965, EUDEBA, parte II, Cap XI, III, p. 256.

³⁰⁰ PLATÓN, *Sofista*, 216d-217a. Madrid 1992, Gredos.

³⁰¹ PLATÓN, *Fedro*, 257b. En: *Platón, Diálogos*, Madrid 1992, Gredos.

³⁰² BOECIO, *De Consolatione*, I, 3, 10. En: Obertello L (trad.). Boezio: *Consolazione della Filosofia*. Milano 1996, Rusconi.

³⁰³ DANTE ALIGHIERI, *El Convite*, II, Canción I, 4-26. En: González-Ruiz N (trad.). Madrid 1994, BAC, *Obras completas de Dante Alighieri*.

SÉPTIMA PARTE

Drenado de pantanos

Más adelante, cuando hablemos del problema de la inserción de la Ciencia como sistema y su metodología académica y universitaria en América Latina, nos referiremos a *Tunupa*, "...el enviado de Viracocha que construye la cruz cósmica en los Andes y con ella avanza sobre el caos...".³⁰⁴ Para esto seguiremos las extraordinarias observaciones e intuiciones de Rodolfo Kusch y Ricardo Rojas, entre otros. No obstante baste hacer aquí un mínimo avance. Para el hombre sin más, a secas, descontextualizado, el mundo es un caos y la supervivencia dentro de él, un imposible. Veremos cómo esta idea de hostilidad del mundo se encuentra muy arraigada en nuestra mentalidad americana, aunque es un elemento que se rescata de la mayoría de las culturas primordiales, incluidos los griegos. En un sentido muy profundo el hombre sólo puede vivir dentro de su propio artificio, dentro de las galerías que la razón abre por entre la fronda inefable de la realidad. Con esto no quiero proclamarme escéptico, porque no lo soy; simplemente quiero hacerme cargo de una realidad innegable, y es que lo que está fuera (en el sentido de "al margen") de nuestra conciencia, ya sea como afirmación o negación, para nosotros es incognoscible, es no conocido, es, en realidad, inexistente. Y lo que se encuentra en nuestra razón fue generado en gran medida por ella misma. Es verdad que el contenido de la razón representa a la realidad, pero no es menos verdadero que no puede suplantarla; una cosa es la realidad, y otra nuestra razón y sus contenidos "racionales". De alguna manera nuestra razón y sus artilugios son una vía de acceso al mundo de afuera y a nosotros mismos, pero no agotan de ninguna manera la incontenible riqueza de lo real; por ello es que cuando el ser se nos aparece, conmueve todo nuestro escaparate mental, sencillamente porque lo desborda. Ahora bien, estas galerías de la razón humana no son únicamente conceptuales, sino también, físicas.

La cultura, reconocible por la disposición geométrica, que es como la primerísima manifestación del paso de la mano del hombre por el mundo, no sólo ocurre en la lógica del cerebro al ordenar los seres, sino que se manifiesta poderosamente en todo lo externo, desde la ciudad hasta el más insignificante de los aparatos o utensilios. Esta geometría reduce el caos del mundo circundante y crea literalmente el espacio existencial para todo lo humano. Y la consecuencia más tangible de esta disposición geométrica de los seres distintos del humano es la vida económica; en ella el hombre interactúa con su propia disposición artificial de las cosas naturales. Lo puramente natural no es económico; la economía comienza allí donde la plasticidad de la naturaleza es cristalizada en alguna manera por la geometría de la mente. De allí que valorar el impacto económico de la actividad de la investigación científica y de las universidades es más que una simple acumulación de números. Dicho esto, dejemos la mitología americana para más tarde y discutamos momentáneamente los efectos de la universidad y la ciencia sobre la geometría de la cultura.

Casi todos estamos de acuerdo en que lo "académico" se encuentra en una crisis profunda de significado y sentido; la noción tradicional de "libertad intelectual" se encuentra seriamente

³⁰⁴ RODOLFO KUSCH. *América profunda*. Buenos Aires 1999, Biblos, Libro 1, p. 49.

amenazada, como bien ha probado el libro de Derek Bok *Las universidades en el mercado*.³⁰⁵ Esta coacción no proviene tanto de posibles restricciones políticas (aunque las hay), como de interferencias del “mercado”³⁰⁶ en lo que hasta ahora había sido patrimonio de la ciencia pura (si es que hay una tal cosa). Las prácticas de gerenciamiento propias del mundo de los negocios son, al menos en Occidente, el principal factor de cambio del llamado *espíritu universitario*. Así las cosas, parece totalmente contrario a mi propósito inicial dedicarme al impacto económico de la universidad en la sociedad. Mi actitud e insistencia en este punto podría obedecer a dos juicios posibles: o bien a un bajo concepto de lo académico que lo equipara con la distribución de bienes y servicios materiales, o por el contrario, a un altísimo concepto de lo económico. Bien, nuestro caso es lo segundo. Como hemos visto por la digresión inicial, el tema del potencial de la ciencia para organizar al mundo es un elemento que la define esencialmente. La educación superior promueve la vida democrática en gran medida gracias a su impacto sobre el desarrollo económico; en definitiva, ella crea la clase media que la democracia necesita como elemento esencial. En una de las primeras reflexiones sistemáticas acerca del sistema de gobierno republicano (aquello que hoy nosotros entendemos por democracia), Aristóteles explica que este tipo de régimen es, por antonomasia, el gobierno de la clase media. De ahí su urgencia para hacer funcionar nuestro sistema. Este estamento social hoy en día es impensable fuera del sistema universitario. Todos los estudios han demostrado que las universidades favorecen el desarrollo económico local y la inversión en investigación es formidablemente rentable. La inversión en investigación biomédica es uno de los ejemplos más flagrantes de este éxito, como se verá luego, y esto probablemente obedece a que el bienestar proporcionado por la salud es probablemente el valor más apreciado de la modernidad. Esta investigación y producción científica se lleva adelante mayoritariamente en las universidades. A su vez, y como ejemplo de las relaciones entre universidad, legitimación profesional, y organización social, los graduados ganan más que las personas sin título terciario. En definitiva, **la universidad es muy probablemente la vía de movilidad social más extendida, eficiente, y democrática que existe, y esto es vital para su función política.**

Pero hay otra razón más ineludible respecto del papel de las universidades en el desarrollo económico de las naciones. Dado el rol de la ciencia en el mundo actual, el desarrollo es imposible fuera del eje científico-tecnológico. Más aún, desarrollo es: ciencia y técnica; lo demás es dinero mal gastado. La historia muestra esto con crudeza; luego de la Segunda Guerra Mundial, Alemania, Francia, e Italia, se encontraban devastadas y pobres. Hoy cuentan entre las primeras cinco economías del planeta. Por el contrario, América Latina recibió cantidades de dinero varias veces superiores a la Europa de la posguerra con el Plan Marshall; y no obstante persiste en el subdesarrollo. Este aspecto se acentuará en el futuro dado que ya vivimos en la llamada “Knowledge Society”, y planificar al margen de esta es el peor error estratégico que se pueda cometer. Sin embargo nuestra región parece tenazmente comprometida con dicho equívoco.

³⁰⁵ DEREK BOK. *Universities in the marketplace*. New Jersey 2005, Princeton University Press. No conozco versión castellana.

³⁰⁶ JACKSON LEARS. The radicalism of tradition: teaching the liberal arts in a managerial age. In: Hunter JD, Geddes JL (Eds.). “What’s the university for?”, *The Hedgehog review*, Fall 2000, Vol. 2, nº 3, p. 7-23.

I

La clase media es, en realidad, como la finalidad de la democracia; este régimen existe para brindar un estándar de vida medio a la mayor parte posible de los ciudadanos y no para otra cosa; digo esto no por querer reducir el Bien Común a casa propia, dos autos, y colegio privado para los chicos, sino porque en un cierto sentido el bienestar material como objetivo otorga realismo a toda la moralidad y buenas intenciones que se puedan tener como gobernante. Dadas las condiciones necesarias, la democracia debe buscar el bienestar de las personas, y no dadas dichas circunstancias, la democracia debe crearlas. Todo está muy bien, pero si la gente está bien; si no, solo se insiste en lo retórico. Aristóteles dice en la *Política* que el sistema político es duradero sólo allí donde "...la clase media es superior a ambos extremos...",³⁰⁷ porque de esa manera se minimizaba el riesgo de sedición producido por las desigualdades extremas. Para este maestro del pensamiento era fundamental "...aumentar la clase media..."³⁰⁸ para dar estabilidad al régimen. Pero no sólo había que promover la clase media por el pragmático fin de evitar la inestabilidad. Sucede que, además, la clase media es lo más justo para los habitantes de la nación, y un gobierno que la promueve cumple más perfectamente con su misión; para Aristóteles "...la comunidad política mejor es la constituida por la clase media..."³⁰⁹ y esto dicho con el acento que un pensador como él podía dar a la palabra "mejor". Recordemos que Aristóteles creía que un mínimo de bienestar material era condición necesaria para poder dedicarse a la contemplación y el ocio.

Como las desigualdades de propiedad conllevan inevitablemente asimetrías en cuanto al poder, y como las desigualdades de poder derivadas del régimen de propiedad son más estructurales que aquellas derivadas de los cargos, entonces la democracia busca una cierta igualdad en la propiedad, a los efectos de evitar asimetrías estructurales que inevitablemente se traducirán en privilegios respecto de los cargos. La democracia con su régimen de propiedad basado en la clase media impediría que sean siempre los ricos los que manden (o al menos en teoría es a eso a lo que tiende). Así la desigualdad social que se genera por el ejercicio de los cargos públicos es contingente y transitoria. En definitiva, la clase media reduce al mínimo posible las diferencias estructurales en el ejercicio del poder. Hoy en día la Argentina hace frente a una situación muy particular. Quienes poseen los cargos son, además, los más ricos de la sociedad. Entonces como el poder tiende a alinearse detrás del poder, los cargos dejan de ser rotativos para seguir a la estructuralidad propia del régimen de propiedad. En síntesis, la extinción del ideal de la clase media nos hace presenciar el nacimiento de una *nueva oligarquía*.

Este problema de la clase media tiene su fundamento en otra asimetría, la de la *distribución del conocimiento*. El conocimiento se encuentra profundamente ligado al poder y las oligarquías son esquemas factibles sólo allí donde reina la ignorancia. Este concepto fue advertido por Aristóteles en su *Política*, y el mismo Maquiavelo recomienda al tirano dejar al pueblo en la ignorancia a los efectos de evitar las sediciones. Resulta fácil intuir que sin educación no hay instituciones; en efecto los estudios demuestran que si el nivel de corrupción aumenta 2 unidades en una escala de 10 puntos totales, la inversión en educación de esa nación se reduce en un 0,5%.³¹⁰ Los gobernantes corruptos siguen fielmente a Aristóteles cuando decía que la tiranía

³⁰⁷ ARISTÓTELES, *Política*, IV, 12, 4 [1296b]. En: García-Valdéz, Manuela (Trad.), Madrid 1994, Gredos.

³⁰⁸ ARISTÓTELES, *Política*, VIII, 8, 14 [1308b], *óp. cit.*

³⁰⁹ ARISTÓTELES, *Política*, IV, 11, 10 [1295b], *óp. cit.*

³¹⁰ MITCHELL A SELIGSON. "The impact of corruption on regime legitimacy: a comparative study of four Latin American countries", *The Journal of Politics*, May 2002, Vol. 64, n° 2, p. 408-433.

tiende a que los súbditos “piensen poco”, “...pues un apocado no podría conspirar contra nadie”.³¹¹ No es casual que en el mismo lugar donde se educa poco y mal, la república, lejos de florecer, se marchite. Cuando se analizó la influencia de la educación en la valoración del sistema democrático fue posible observar que las personas con instrucción superior (terciaria) completa o incompleta eran más proclives a los sistemas populares de gobierno³¹² y estaban más frecuentemente de acuerdo con las ideas democráticas. Verdaderamente se equivocó quien dijo que “con la democracia se cura, se educa, se abren las fábricas, etc...”. En realidad es al revés. Es con la educación que se cura, se abren las fábricas, y se tiene democracia. Existe, como dice Eliot,³¹³ el peligro de interpretar la instrucción en forma que abarque demasiado poco, si se cree que ella está “...limitada a lo que puede ser enseñado...” y nada más. Probablemente el estudio de la química, las matemáticas, y la física, aporten más al funcionamiento de la república que largas horas de hipócrita formación cívica o ciudadana. Los efectos de la educación sobre la institucionalidad son formidables; esto la gente lo sabe y de allí que “la clase media quiere educación universitaria”;³¹⁴ para no ser tan fácil de dominar por las oligarquías, y para gozar de desarrollo económico.

³¹¹ ARISTÓTELES, *Política*, V, 11, 15 [1314a]. En: García Valdéz, Manuela (Trad.), Madrid 1994, Gredos. “La tiranía, en efecto, tiende a tres objetivos: uno, que los súbditos piensen poco (pues un apocado no puede conspirar contra nadie); en segundo lugar, que desconfíen unos de otros (pues la tiranía no se derriba hasta que algunos ciudadanos confían en sí mismos;...)...” (...) “...Y en tercer lugar, la imposibilidad de acción (pues nadie emprende lo imposible, de modo que la tiranía no se derriba si no se dispone de fuerza)”.

³¹² Latinobarómetro. *La democracia en América Latina*. Año 2002.

³¹³ “La clase y la élite”. En: TS ELIOT. *Notas para la definición de la cultura*. Buenos Aires 1949, Emecé, Cap. II, p. 72.

³¹⁴ “All must have degrees”. *The Economist*, October 4th, 1997, Universities survey, p. 5 y ss.

II

En general el gasto que un país haga en educación es seguramente su inversión más rentable. Globalmente en una nación cualquiera el 0.5% del crecimiento anual de su PBI se debería al factor “educación”. Por cada año que se aumente la escolaridad promedio de la población (medida en años transcurridos en la escuela promedio), el PBI de ese país se estima crecerá un 3.7% adicional en el largo plazo.³¹⁵ Esta relación entre educación formal y crecimiento económico es más fuerte en los países con mayor proporción de la población alcanzando altos niveles de estudios secundarios y terciarios. Aparentemente, sería precisamente la población universitaria en general la responsable de la traslación de la educación al crecimiento económico. Además es un fenómeno observado sistemáticamente que los años de instrucción aumentan las ganancias anuales más fuertemente en los países menos desarrollados.³¹⁶ Uno de los mejores ejemplos en este sentido es Corea del Sur donde el éxito obtenido en términos de crecimiento económico y mejoría de sus estándares de salud se atribuye al manejo que esa nación realizó en el área del conocimiento (tecnología, educación).³¹⁷ Corea del Sur se encontraba en los 80’ en una situación económica tan precaria como la de Uganda, y en el 2002 era la economía número 12 del mundo con un PBI de 457.219 millones de dólares.³¹⁸ Pero este logro formidable no es azaroso; en 1997 el promedio de los chicos coreanos de 13 años de edad ocupaba el primer puesto en matemáticas y el cuarto en ciencias entre sus pares de las primeras 28 economías.³¹⁹

Mundialmente se ha estimado la tasa anual de retorno social de la educación primaria en un 19%. La tasa anual de retorno privado de la educación primaria es del 27% para el mundo en su conjunto. Las cifras para América Latina son del 18% de retorno anual social y 27% de retorno anual privado para la educación primaria, lo que confirma que la inversión educativa es aún más rentable en los países en vías de desarrollo.³²⁰ Estas cifras, elocuentes por sí solas, ilustran un fenómeno global de la civilización a esta altura de su evolución: la ciencia crea el hecho económico en términos de desarrollo. Hoy llamamos desarrollo a las incorporaciones sistemáticas de adelantos tecnológicos en nuestro universo cultural: automóvil, computadoras, telefonía, medicamentos, tela sintética, infraestructura, son acompañantes de la vida diaria que emergen como comodidades para el hombre común pero con un inmenso fenómeno científico-tecnológico subyacente. Ahora bien, este desarrollo no conlleva únicamente la incorporación de objetos; por el contrario creo que unos de los efectos más formidables de la ciencia sobre la vida tiene lugar en sus aspectos organizativos. Partiendo con la cultura corporativa y toda su metodología de procesos, hasta la irrupción de las tecnologías de la comunicación en la forma de transmitir nuestro mensaje, la ciencia viene a transformarlo todo. Nos podríamos preguntar: ¿a transformarlo en qué? Y la respuesta es, en conocido, en predecible, en manejable, en accesible. La educación superior, los cursos de posgrado, y los programas especiales para ejecutivos, alta dirección, administradores, y demás, son los responsables de crear estas élites dirigentes de la sociedad tecnológica. La pregunta es si estas serán dirigencias “nacionales”.

La universidad es entonces, una vía de movilidad social, y esto viene a cuento del tema

³¹⁵ OECD/UNESCO WEI, Financing education. Paris 2002.

³¹⁶ OECD/UNESCO WEI, Financing education. Paris 2002.

³¹⁷ World Development Report 1998/99: *Knowledge for Development*. New York 1999. Oxford University Press.

³¹⁸ IRIS. *L'Anée stratégique 2003*. Paris 2002. L'Etudiant.

³¹⁹ *Third International Mathematics and Science Study (TIMSS)*. www.csteep.bc.edu/timss.

³²⁰ PSACHAROPOULOS G, PATRINOS HA. “Returns to investment in education: a further update”. *World Bank Policy Research Paper 2881*, September 2002.

de la clase media y la democracia. Estudios realizados en Gran Bretaña demuestran que a medida que pasan los años las personas con título universitario ganan en promedio un veinte por ciento más que los mejores alumnos del colegio secundario que no continuaron estudiando.³²¹ Las personas con título universitario ganan, en promedio, más dinero, y corren menor riesgo de quedar sin trabajo, que las personas sin título. Esto, teniendo en cuenta los costos de una carrera terciaria y el lucro cesante generado durante el período de estudio, ha permitido estimar el retorno privado a la inversión en educación superior. Los resultados demuestran que la educación universitaria es la mejor inversión que puede hacer una persona en su vida, con tasas de retorno que van del siete al diecisiete por ciento anual según los países.³²² Al menos desde esta perspectiva ha quedado establecido que la inversión en educación produce retornos tangibles significativos para el individuo,³²³ y su implementación es parte de una verdadera revolución en el pensamiento económico.

Promover la educación terciaria es una manera, y quizás *la* manera, de promover el desarrollo humano personal y de las naciones. Y en este sentido es interesante que América Latina es la región con mayor brecha salarial entre las personas más instruidas y las menos,³²⁴ a la vez que una de las más retrasadas en cuanto a la difusión de títulos terciarios entre su población adulta.

El sistema de educación superior posee una gran potencia para promover el desarrollo económico. La Universidad de California por ejemplo, una casa de estudios pública donde el estado aporta el 27% de su presupuesto, ha sido considerada parte del corazón del desarrollo de un estado que es nada menos que la quinta economía mundial.³²⁵ En el año 2002 unos 370.000 puestos de trabajo de California dependían de su universidad, la casa de estudios impactaba con 15 mil millones de dólares anuales en el producto bruto interno del estado, y sus graduados de ingeniería y ciencia generaron 877 millones de dólares; además, sus patentes crearon ciento sesenta empresas nuevas. Esto para no nombrar su impacto educativo, la generación de invenciones, Premios Nobel, y mejoramiento de la clase trabajadora. Aproximadamente 1,3% del crecimiento de la economía del estado de California en la próxima década se deberá a las ganancias en productividad resultantes de la actividad investigativa de su universidad. ¿Hay que nombrar Silicon Valley para completar el ejemplo? La Universidad de California ha tenido enorme responsabilidad a su vez en el desarrollo agropecuario y la industria vitivinícola de dicho estado.

Otro ejemplo sorprendente de desarrollo local impulsado por la universidad es el Massachusetts Institute of Technology –MIT–. Si pudiéramos crear una nación aparte con las más de 4.000 empresas fundadas por alumnos y profesores del Instituto desde su nacimiento hasta el año 1997 (algo más de cien años), ese nuevo país sería la vigésimo cuarta economía mundial. Sus compañías emplearían más de un millón de personas, venderían 232 mil millones de dólares anuales, y su PBI sería de unos 116 mil millones de dólares.³²⁶ Otro dato interesante es que los egresados de dicho instituto son bastante precoces en la generación de empresas;

³²¹ "All must have degrees". *The Economist*, October 4th, 1997, Universities survey, p. 5 y ss.

³²² OECD-Pressemittelung. Paris 29, Oktober 2002. *Hochstudium produziert nachweislich hohe Erträge für Studenten Fazit einer neuen OECD Studie.*

³²³ Psacharopoulos G, Patrinos HA. "Returns to investment in education: a further update". *World Bank Policy Research Paper 2881*, September 2002.

³²⁴ OECD/UNESCO WEI, *Financing education –investments and returns–*. Paris 2002.

³²⁵ ICF Consulting. *California's future: it starts here. UC's contribution to economic growth, health and culture. An impact study for the University of California.* March 2003.

³²⁶ BANK BOSTON ECONOMIC DEPARTMENT OF SPECIAL REPORTS. *MIT: The impact of innovation.* March 1997.

antes de pasar quince años de la graduación de su fundador, una de cada ocho de las 150 compañías anuales que fundan los egresados del MIT, contará ya con cien o más empleados.

Las universidades son actores indispensables en el avance del conocimiento científico y a su vez transforman el medio circundante. Es interesante resaltar que el antecedente más inmediato de las casas de altos estudios occidentales lo constituyen los monasterios benedictinos, y estos fueron responsables en gran medida de transformar el devastado paisaje cenagoso de la Europa del siglo VI en la fértil campiña de la Edad Media tardía. Esto se logró, entre otras técnicas, gracias a metodologías de drenaje de pantanos preservadas en los claustros desde los tiempos de los romanos. Es quizás desde entonces que los centros de educación superior han sido responsables del mejoramiento del medio cultural y el desarrollo de sus respectivas áreas de enclave. De alguna manera siendo representantes de la decisión misteriosa de los pueblos de vivir de su inteligencia, como dice Ortega, las universidades han sido como la solución que Occidente dio al mismo problema para el cual los quechuas invocaban a *Tunupa*; ordenar el caos del mundo.

III

El avance tecnológico ha sido incorporado a la ecuación de crecimiento económico como uno de los más importantes factores de producción. En un estudio realizado en el año 1992,³²⁷ los autores partieron de la premisa que si bien la investigación médica es muy costosa, es a partir de ella que se modela el cuidado de la salud del futuro, y esto debería tener repercusiones económicas. Para los autores era clave analizar si la enorme inversión que la misma demandaba se materializaba en beneficios proporcionados para la comunidad. En general no ha sido claro cómo hacer este tipo de análisis para el caso de la salud. ¿Cuánto es el beneficio económico derivado de una medicación que reduce en un décimo la mortalidad por infarto? ¿Cuál es el retorno a la inversión en una línea de investigación que desarrolla un nuevo antihipertensivo cinco por ciento más efectivo que uno ya existente? Las ganancias derivadas del proceso de desarrollo deben medirse... ¿por las ventas del nuevo remedio?, ¿por las vidas productivas que se devuelven a la sociedad?, ¿por el dolor humano que remedian? El objetivo fue desarrollar una metodología adecuada para medir los costos y beneficios sociales de la investigación biomédica. Para ello analizaron el estado del mundo en dos escenarios hipotéticos, uno con la realización de un trabajo de investigación determinado y sus consecuencias aplicadas al cuidado de la salud, y el otro sin haber realizado la investigación, y consecuentemente, sin su beneficio. Se utilizó como modelo un estudio que demostró la utilidad del láser en el tratamiento de las enfermedades de los ojos causadas por la diabetes. El daño final de esta enfermedad es la ceguera y por lo tanto, la incapacidad (al menos parcial) laboral. La realización de dicha investigación tuvo un costo muy alto pero demostró la utilidad del tratamiento con láser para la ceguera del diabético, y expandió su uso en todo el mundo. Considerando todo esto, los autores concluyeron que la realización del ensayo clínico y su impacto sobre la práctica médica provocaría a la sociedad un ahorro de casi tres mil millones de dólares a lo largo de 22 años de uso del nuevo tratamiento descubierto, sencillamente porque menos gente debería dejar de producir a causa de la pérdida de la visión. Además, se ganarían 279.000 visiones nuevas al año. El análisis demostró que el nuevo tratamiento, aún siendo más caro y demandando inversión para investigar su utilidad, redundó en beneficios económicos indudables para la sociedad gracias al mejoramiento de la salud, además de implicar un gran ahorro gracias a dejar de aplicar tratamientos menos efectivos.

Pero hay más evidencia a favor de la investigación científica. Uno de los presidentes de la federación de sociedades americanas de biología experimental publicó en 1995 una serie de datos respecto del impacto económico derivado de algunos descubrimientos científicos.³²⁸ Por ejemplo, Estados Unidos ahorra cada año más de dos mil millones de dólares gracias a la vacuna para la poliomielitis, cuatrocientos millones debido a la búsqueda de enfermedades de la tiroides entre los recién nacidos, veinticinco mil millones gracias a la aplicación de los tratamientos disponibles para la esquizofrenia, y unos nueve mil millones merced a los adelantos para prevenir y tratar el ataque cardíaco. Obviamente las cifras son escalofriantes, y en dólares. Estos datos de la investigación biomédica no tienen en cuenta los beneficios derivados del crecimiento del propio sector industrial farmacéutico y biotecnológico, que de ser incluidos, multiplicarían por tres las cifras nombradas.

³²⁷ MICHAEL F DRUMMOND, LINDA M DAVIES, FREDERICK FERRIS III. "Assessing the costs and benefits of medical research: the diabetic retinopathy study. *Social Science and Medicine*, 1992; vol. 34, p. 973-981.

³²⁸ SILVERSTEIN SC, GARRISON HH, HEINIG SJ. "A few basic economic facts about research in the medical and related life sciences". *FASEB Journal*, 1995; vol. 9, p. 833-840.

Pero consideremos los beneficios obtenidos en cuando al estado de salud desde 1948 hasta la fecha;³²⁹ esto es, treinta años más de expectativa de vida, antibióticos, analgésicos, cirugías, tomografía computada, vacunas, y demás. Luego consideremos los otros beneficios obtenidos en estos últimos 50 años: televisión color, navegador satelital, computadoras personales, etc. Ahora pensemos en dos escenarios posibles: A) la salud de 1998 y los estándares de vida de 1948, o B) los estándares de salud de 1948 y los adelantos de la vida moderna en todos los otros aspectos, propios de 1998. ¿Qué elegiríamos? La respuesta no deja lugar a dudas; no creo que nadie prefiera tener reproductor de DVD y morir por una infección en la muela si no hay más remedio.

Estados Unidos invierte más de treinta y cinco mil millones de dólares anuales en investigación biomédica. ¿Es ese dinero suficiente? Aun cuando la inversión pudiera parecer inmensa, confrontada con los beneficios obtenidos podría resultar verdaderamente despreciable.³³⁰ Las investigaciones han demostrado que el aumento de la expectativa de vida al nacer, en gran parte debido al adelanto médico, tiene un impacto formidable sobre la economía. El aumento en la expectativa de vida por sí solo sumó dos billones quinientos mil millones de dólares cada año a la economía norteamericana desde 1970 hasta 1990. Esto significaría que el aumento de la longevidad aporta tanto así como la mitad del PBI de ese país. Evidentemente no todo el aumento en la expectativa de vida al nacer se debe a mejoras de la atención médica y a la investigación e innovación. Sin embargo, dado que gran parte de la mortalidad se debe a enfermedades del corazón, actuar sobre esta sola patología trae enormes consecuencias, y la única manera de bajar la mortalidad cardíaca es investigando e innovando, aunque más no sea para averiguar que las hamburguesas tapan las arterias. Igual ocurre con ciertas vacunas y antibióticos que redujeron drásticamente la mortalidad infantil. Solo fueron posibles gracias a la investigación y el adelanto en medicina.

El futuro es más promisorio aún. La reducción en tan sólo un 1% en la mortalidad por cáncer agregaría quinientos mil millones de dólares a la economía norteamericana. Aun si la inversión en investigación implicase un gasto de unos \$100 mil millones más destinados a encontrar una cura a esa enfermedad, valdría la pena tomar el riesgo considerando una posibilidad de 1 en 5 de lograr adelantos capaces de reducir la muerte por cáncer en sólo un 1%. Estados Unidos invierte aproximadamente un 4% de su gasto en salud en investigación biomédica. Aun cuando solo el 10% de los años ganados de expectativa de vida al nacer desde 1970 hasta la fecha fueran debidos a la investigación e innovación biomédicas, igualmente esto significaría un retorno de \$280 mil millones anuales a dicha inversión, la cual es, como se dijo más arriba, de aproximadamente \$36 mil millones anuales. Es decir que pagaría con un interés de casi el 700%. Esto constituye al avance médico en uno de los más grandes beneficios de la humanidad. Y su pilar es la investigación; y la investigación no existe, sin universidades.

³²⁹ William D. Nordhaus. *The Health of Nations: The Contribution of Improved Health to Living Standards*. Yale University, November 17, 1999.

³³⁰ KEVIN M. MURPHY, ROBERT TOPEL. *The Economic Value of Medical Research*. University of Chicago University of Chicago, September, 1999.

IV

Los datos económicos confirman aquella intuición primigenia sobre la cual estoy ansioso por avanzar, aunque me contengo por razones del ordenamiento del ensayo. El orden del mundo es claro a la mente que lo observa y es más claro cuanto mayor es la capacidad tecnológica de uso de la naturaleza. Parece contradictorio pero un ejemplo me va a ayudar a explicar lo que pienso. Tomemos el caso de un terremoto; la tierra tiembla y se abre bajo los pies. Si bien existencialmente es vivido como un desorden, la ciencia nos permite comprender perfectamente que no hay nada de desordenado en los desplazamientos de macizos y placas por debajo del suelo; ellos obedecen absolutamente a las leyes de la física; desde lo explicativo son de las cosas más ordenadas que se puedan pensar. Ahora bien, su orden será tanto más claro y evidente para nuestra conciencia cuanto mayor es la capacidad de influir y manejar el fenómeno; y esto debido a que es algo de desorden todo aquello inmanejable para la razón. Nosotros no podemos encontrar sentido en aquello totalmente azaroso porque no lo tiene; sentido tienen las cosas en tanto que respondan a un mandato racional; o bien del hombre o bien de Dios, pero racional al fin. Tener sentido significa “tener un propósito”, y lo no racional no puede plantearse propósito alguno; es, por definición, ciego. Es por ello que la explicación de orden religioso es tanto o más convincente que la de orden científico. Porque ambas explican en verdad, propósitos. Esto es fácil imaginarlo para Dios, pero es muy difícil entreverlo en el accionar de la ciencia. Nosotros habitualmente creemos que la ciencia nos muestra las cosas tal cual son y nada más; pero esto es falso. La ciencia, como movimiento de la razón, no puede sino buscar un propósito, la explicación del mundo. Y esta explicación estará o en Dios, o en ella misma. La razón pone sentido o descubre sentido. Si descubre el sentido, es un movimiento sustancialmente teológico; si pone el sentido, es inevitable que sea tecnológico. Este es el motivo por el cual sostengo que, en un cierto sentido, comprende mejor el mundo la mente que mejor lo maneja. Aunque es verdad que la mente que sólo comprende al mundo a causa de su intervención sobre el mismo, termina por no comprenderse a sí misma y es atrapada en su propia voluntad de dominio.

La economía indica que efectivamente el desarrollo científico, la comprensión científica del mundo, permite manejar la realidad; producir, vender, comprar. Ahora bien, la alternativa a un mundo económico es, o bien la teología pura, ver en todo la voluntad de Dios y propiciar la *fuga mundi*, o bien el sinsentido, el absurdo total... Si se opta por el absurdo, entonces el mundo comienza a tragarnos, se abre bajo nuestros pies y nos engulle, igual a como lo hacen nuestras frustraciones. Cada uno concluya como quiera respecto de la dirección que nuestra nación está tomando en este punto de vital importancia. Pero renunciar a la economía no sólo trae consecuencias sobre la pobreza del pueblo. También nos arriesga a no encontrar más sentido a nuestra vida colectiva.

OCTAVA PARTE

Cuando el país y la ciencia toman direcciones divergentes

Los ciudadanos que tendrán en sus manos los destinos de la patria la próxima década hoy cuentan entre 40 y 49 años de edad; son el semillero del que saldrá la próxima clase dirigente, si asumimos que a un país lo gobiernan mayoritariamente personas entre los 50 y los 60 años de edad. De acuerdo a los datos del censo 2001 este grupo se compone de 4.108.447 individuos. Ellos completaron su formación a lo largo de los 80'. Tan sólo el 7% obtuvo título universitario; otro 5% abandonó la carrera, y un 6% tiene algún estudio superior no universitario completo. El resto tiene secundario completo o menos. Para decirlo de otro modo, ¡esto significa que el 80% de la generación que dirigirá el país en 10 años no tiene un estudio más allá de la escuela! Pero eso no es todo; ¡el 63% no completó siquiera un secundario! Los números explican buena parte de lo que sucede al país en su cotidianeidad política. La educación terciaria es un beneficio para tan sólo un pequeño grupo de argentinos, y el resto tendrá que valerse en el mundo del trabajo sin esta herramienta cada vez más indispensable. Tengamos en cuenta, a modo de comparación, que en las primeras 28 economías del mundo el 60% de la población es admitida a algún terciario. De esta manera no sólo se aseguran mano de obra altamente calificada, sino que por sobre todas las cosas, se garantizan un reservorio de líderes educados de acuerdo a los desafíos del mundo de hoy, y que guiarán a sus sociedades en el futuro. Podrá objetarse que la universidad no es todo y concedo. Pero esto es así tan solo para el caso individual. Nadie podrá negar que una amplia educación de la población es el requisito "*sine qua non*" de una democracia. Más aún, en el caso de la educación superior, ésta fue pensada específicamente para proveer a la república de personas que gobiernen con la razón, en vez de hacerlo con el linaje o la fuerza. Asimismo, descendiendo al terrenal tema del desarrollo humano, Marcuse dijo que el gobierno de las sociedades modernas sólo puede mantenerse si logra movilizar la productividad; y esto requiere un alto grado de entrenamiento y comprensión. Admitir que hay pocos ingenieros, químicos, o físicos, equivale a aceptar que hay poca gente capaz de comprender la realidad como lo hace la química, la ingeniería, o la física; esto significa que la sociedad en su conjunto entiende menos al mundo de hoy, que desde el vamos se encuentra dominado por esas disciplinas.

El desarrollo humano es una conquista titánica que, como se ha dicho del mito de Prometeo, se basa en el conocimiento y los bienes de la cultura. Frente a la poca extensión de los estudios universitarios en la Argentina desearía llevar al lector a dos reflexiones: la primera, que no se pueden esperar niveles de desarrollo del primer mundo con el estado educativo promedio tal y como está. A un país no lo gobierna sólo el presidente, sino que su destino está influido por multitud de liderazgos sociales cuya idoneidad para promover el bien común está fuertemente relacionada a la educación. La segunda idea es que evidentemente nuestra democracia "no educó"; y si bien esto es historia, la dirigencia o "generación de recambio" que se viene completó su formación entre los 80' y los 90', dos Argentinas aparentemente muy distintas, y digo "aparentemente" porque en el fondo nada cambió demasiado.

¿Y dentro de 20 años? La generación que deberá cambiar el país en 20 años hoy está en los 30; es la del autor de estas líneas. Se terminó de formar entre finales de los 80' y finales de los 90'. Las figuras son muy similares, con un 6% de universitarios y casi 70% de coetáneos que no completaron el secundario. Resulta evidente que la democracia inaugurada con la "enjundia" de Alfonsín y continuada con las "esperanzas" de Menem no sacó los boletos para hacer de la Argentina una nación de primera ni en veinte años. Dice Aristóteles que cuando se trata del tema de la educación en la democracia, como ésta es el gobierno de todos, se debe discutir entonces acerca de la educación de todo ciudadano y no de una minoría. El problema, el foco, no debe ser el hombre de excepción sino el hombre medio de que hablara Ortega. Para la democracia como forma popular de gobierno lo que importa es la instrucción del ciudadano en general y no la educación del príncipe. Sin embargo y para ser francos, un 7% de los adultos jóvenes con diploma se parece bastante a una oligarquía, máxime si tenemos en cuenta que este grupo posee además, la mayor parte de la renta nacional; de hecho se ha visto que en los países de América Latina concurren tres veces más a la facultad los hijos de las familias en el nivel superior de ingreso que los de hogares pobres.³³¹

Esta distribución no equitativa de la educación conlleva profundos efectos institucionales. Los estudios demuestran que las personas con educación superior completa o incompleta son más proclives a ser demócratas.³³² De entre aquellos que sostienen opiniones democráticas en todos los temas el 21% posee título universitario, contrario a lo que ocurre con aquellos abiertamente no-demócratas (16% de universitarios). Del total de latinoamericanos sólo 43% son considerados demócratas, pero esta cifra sube al 49% si se encuesta a los universitarios. Como si esto fuera poco para justificar la inclusión educativa como medio de estabilización política, el mismo estudio advirtió que los demócratas han experimentado mayor movilidad educativa con respecto a sus padres en comparación con quienes sostienen posturas hostiles al sistema. No es casual el llamado "sueño americano", capaz de colocar al hijo de un granjero en el vértice del poder de su país; en realidad este mito colectivo es parte del secreto de la estabilidad del sistema político. En este sentido la universidad, desde su creación, se comporta como el más poderoso acelerador de la movilidad social que se conozca hasta la fecha. Su función ha sido la de integrar el hombre a la cultura de su tiempo, una de cuyas dimensiones fundamentales es el civismo. La hipótesis puede parecer osada pero creo que la vida política depende fuertemente de ese último eslabón educativo en la vida del individuo. La meritocracia de los claustros genera, hasta cierto punto pero en un grado sin rivales, la meritocracia de las bancas y dependencias estatales. En la Argentina las reglas faltan, no hay verdadera competencia, y entonces el sueño es imposible. El mérito deja de importar como medio de promoción social, luego no hay movimiento alguno. El panorama de nuestro ecosistema pasa a estar teñido por un férreo inmovilismo que viene a ser como la inercia propia de las sociedades basadas en la fuerza o la tradición.

Muchos han creído que se puede avanzar el cambio por la fuerza y la prepotencia; esto es común de encontrar entre algunos dirigentes pero nada es más falso. En las cuestiones humanas la utilización de la fuerza y la coerción, lejos de promover, en realidad tiene un efecto contrario: "fija", "aferra", "retiene". La razón de ello es que el hombre en realidad crece, cambia, madura, exclusivamente como resultado de un proceso interior; se es "mejor humano" como consecuencia de una metamorfosis en la mente y los afectos. No es el ejercicio físico o el castigo lo que nos hace madurar sino las ideas nuevas y el amor. El premio al mérito no es más que una actitud cultural según la cual se valora ese proceso genuino de crecimiento personal de que hablo. En la Argentina somos en

³³¹ Grupo especial sobre educación superior. "La educación superior en los países en desarrollo: peligros y problemas". *The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank*. Washington 2000.

³³² Latinobarómetro. "Cómo ven los latinoamericanos su democracia". En: *La democracia en América Latina 2002*. www.latinobarometro.org

realidad todos bastante conservadores a este respecto, porque al final de cuentas sólo aceptamos como comunidad política la fuerza física o la paga –otro modo de coerción-. Y es así que una de las manifestaciones más conspicuas de este tradicionalismo es su falta de apertura educativa, lo que resulta en la peor de las mezquindades para con nuestros jóvenes. Hemos comentado ya la percepción de Ortega sobre el hecho que en las sociedades tradicionales más primitivas, donde por otro lado hay poco que enseñar, el proceso educativo es en realidad un ocultamiento. Pero este no es el camino hacia la democracia o el bien común, porque el ocultamiento es lo más opuesto a la libertad. Recordemos las significaciones de lo “franco”; que es lo veraz, lo abierto, y lo libre. Sin educación masiva, especialmente superior, la dirigencia no tiene de dónde salir; cuando menos, la dirigencia republicana.

I

Esta discusión acerca de la dirigencia social nos lleva al tema de las elites. Hace 40 años que José Luis de Imaz concluyó, luego de analizar las características de “los que mandan” en nuestro país, que “no puede hablarse de una elite dirigente en la Argentina”.³³³ Mal que nos pese a todos “...la existencia de una elite real...”, (...) “...de un grupo de individuos que concertadamente conduzca a la comunidad, la dirija en vistas a la obtención de determinados fines y al alcance de ciertos logros...” (...), “...eso es lo que no se percibe en nuestro caso...”. La inestabilidad institucional, las crisis económicas subintrantes, el furibundo retroceso social hacia formas de organización subestatal, todos estos aspectos de la historia más reciente no son sino diferentes acordes de una cantinela conocida. En la Argentina “...no hay una elite dirigente. Aunque haya una pluralidad de individuos que manden”. Pues para el sociólogo, esos individuos sólo actuarán como elite en la medida en que arriben a un acuerdo “...expreso o tácito, en torno de objetivos más o menos similares”. Y la verdad es que acuerdo no hay, sencillamente porque falta el diálogo en un momento clave de la formación de la persona. La lógica aquí es implacable: si no hay acuerdos, es porque no ha habido diálogo, no importa la cantidad de palabras que se hallan pronunciado.

No dejo de advertir que las meditaciones sobre la decadencia van unidas a menudo a una reflexión sobre las elites³³⁴ y que, en general, los anhelos de una especie de aristocracia republicana han fracasado. Pero el problema radica quizás en verlo demasiado al modo de grupo de personas, y no pensar más bien en un sistema de movilidad, una especie de equilibrio dinámico social en el que uno de sus extremos es la dirigencia, resultado de un movimiento bidireccional. La falta de esta elite, de este acuerdo de la sociedad en su cúpula es la causa cuasi mecánica de nuestro disfuncionamiento social. El estado de la Argentina en todos los estratos pone de manifiesto “la crisis en la conducción”, sencillamente porque un país es, específicamente, un modo de organización, una forma de convivencia, y como tal, dice de un tipo de dirigencia. La organización no es espontánea, sino que necesita de organizadores; estos son precisamente dicha dirigencia, y de ella depende la impronta que tenga el funcionamiento grupal. En el prefacio de su excelente libro acerca de la “Historia de la crisis argentina” el chileno Mauricio Rojas se pregunta por las “condiciones políticas” que hicieron posible “el uso del poder público como instrumento para el saqueo organizado de la Nación argentina”. El autor encontró la respuesta en la dirigencia, el modo de hacer política propio del caudillismo, y el clientelismo.³³⁵ Y sea porque las circunstancias no son óptimas, o por falta de idoneidad, lo cierto es que el fracaso social es sobre todo de organización; luego el dirigente, el organizador, fracasó. En este punto nadie puede excusarse; el político es hombre de resultados y son estos los que dan su veredicto. Las ideas son encarnadas en el hombre político con liderazgo sólo si éste obtiene “efectividades conducentes”; de otro modo el personaje fue otra cosa: ideólogo, propagandista, periodista, pensador, visionario, u oportunista de última hora. En el estado de cosas el político no puede decir que no pudo, luego de haber vilipendiado a sus predecesores y ante la perspectiva de un retiro lujoso conseguido a expensas del erario público y la traición de los intereses del pueblo. El país necesita una conducción que quiera; lo demás lo hace el pueblo. Bien dice de Imaz que “...a la vista de los resultados, no somos nosotros quienes debemos probar la falencia de la conducción...”; por el contrario, “...el cargo de la prueba

³³³ Argentina sin elite dirigente. En: JOSÉ LUÍS DE IMAZ. *Los que mandan*. Buenos Aires 1966, EUDEBA. Cap. XII, p. 236 y ss. Las comillas que siguen corresponden al autor, a menos que se aclare lo contrario.

³³⁴ El siglo XX. En: J TOUCHARD. *Historia de las ideas políticas*. Madrid 1996, Tecnos. Cap. XVII, p. 620.

³³⁵ Prefacio a la segunda edición argentina. En: MAURICIO ROJAS. *Historia de la crisis argentina*. Buenos Aires 2004, Distal, p. 7.

corresponderá a quienes –más allá de éxitos parciales– pretendan negar este aserto”. Vuelvo a Ortega cuando dice que “la virtud del niño es el deseo, y su papel, soñar. Pero la virtud del hombre es querer, y su papel, hacer, realizar”.³³⁶ Nuestra tan mentada inmadurez ostenta su cualidad más típica en esta falta de “quereres” que aflige a nuestro suelo. No basta declamar que se quiso. La falta de destino nos delata, puesto que “...el imperativo de hacer, de conseguir efectivamente algo...” (...) “...es la verdad, la autenticidad de la vida”; “toda vida es destino”; si no hay destino, entonces no se hizo, ergo no se quiso. Y la Argentina, a no dudarlo, anda sin destino, no por casualidad, sino a causa de voluntades débiles.

De Imaz, luego de su trágico diagnóstico –en definitiva estamos hablando de ser un barco a la deriva–, intentó hallar una explicación a la crisis de conducción argentina; o lo que es lo mismo, a la falta de un grupo que quiera “hacer por el país”, que busque ser artífice de nuestro destino. A lo largo de su investigación halló dos causas simultáneas: incomunicación y falta de formación de base. Las raíces de la incomunicación habrá que encontrarlas en el pasado: “Si hoy no hay comunicación, es porque los dirigentes no se conocen”.³³⁷ Esto que se denunciaba en los años 60’ sigue vigente. En la Argentina no ha habido confrontación de ideas en el momento del desarrollo de la conciencia crítica de sus políticos. El debate fue silenciado; se lo transformó en confrontación armada o propaganda, ambas formas de imposición.³³⁸ La verdadera comunicación es la confrontación de ideas y no el ejercicio narcisista de la charla de café. Tal incomunicación de la dirigencia se debe a que cuando contaba con 20 o 30 años no pudo tener relaciones cara a cara, no contó con institución, centro educativo o lugar alguno que promoviera el profundo debate de ideas. Los dirigentes que ahora interesan “...cuando eran jóvenes no tuvieron lugar dónde exponer sus ideas, intercambiarlas, e incluso conocer los valores, los puntos de vista y los argumentos de sus ocasionales contradictores...” –la actualidad de estas afirmaciones es aplastante–. La relación de una especie de “catálogo de traidores” por parte del presidente de la república en el propio recinto del Congreso no hace más que ratificar el problema que señalo. Cada uno que llega cree venir a erradicar una enfermedad que, ¡oh casualidad!, suele ser padecida por la oposición. Y lamentablemente no advertimos que todos estamos manchados, todos padecemos horribles bubones, y ha llegado la hora de colaborar humildemente en la cura, o de lo contrario habrá que esperar sentado el rifle sanitario del adversario. Así las cosas, mi tesis es que ese lugar de intercambio, el sitio apto para el diálogo formativo en el momento de desarrollar conciencia social y un liderazgo acorde, es la universidad. No hay otro. Es durante los años de universidad que se generan (o deberían ser generados) un sinnúmero de secretos compartidos y convicciones profundas y fundamentales, que son la base de esa intimidad que se encuentra en el epicentro de toda nación. Quienes crecieron juntos en ideas, podrán más tarde discutir, y disentir. Pero serán honorables. Y entre gente honorable se puede perdonar cualquier debilidad, pero no hay lugar para la traición. Por el contrario, hoy, mal que nos pese, la honorabilidad está en crisis (por no decir no existe, y no puedo evitar recordar “Cambalache” en un intento de ubicación cronológica del asunto).

Ahora bien, no todo es por falta de diálogo genuino. De Imaz da una segunda razón del fracaso de la dirigencia: ellos “saben poco”. Existe una creencia frecuente entre la conducción argentina de que “la calle” lo es todo. En realidad, esta fe colectiva es una enorme ingenuidad, hazmerreír de la dirigencia de los países desarrollados. Mientras que el mundo avanzado

³³⁶ Lo que la universidad tiene que ser primero. En: JOSÉ ORTEGA Y GASSET. *Misión de la universidad*. Madrid 1960, Revista de Occidente. Cap. III, p. 41.

³³⁷ J L de Imaz, *óp. cit.*, p. 240 y ss.

³³⁸ Se imaginará el lector que cruzan por mi mente los enormes esfuerzos propagandísticos que han sido puestos en marcha en todos los grandes enfrentamientos armados de los últimos 100 años, por lo menos.

reparte las máximas jerarquías estatales casi como cargos académicos, nosotros nos regodeamos en la incompetencia. Nuevamente aquí los resultados son los que califican. La dirigencia argentina, lamentablemente, no posee, como grupo y salvaguardando todas las excepciones que de seguro hay, no posee entonces, "...el conocimiento técnico necesario para poner en marcha un Estado moderno". Este conocimiento técnico es algo complejo que no se remite únicamente a la especialización profesional, sino que abarca incluso a la técnica política, aquella con la cual se logran los acuerdos y lealtades necesarios para seguir un rumbo común. Fue el general Perón quien dijo que la nueva dirigencia política habría de basarse en el estudio, que debía ser científica³³⁹ (cada uno analice si "el general" vio cumplido su deseo). La incapacidad ha hecho fracasar ambas cosas, el posicionamiento del norte del país, y el entramado de voluntades necesario para seguirlo. ¿Cómo va a pedirse a los frustrados compatriotas que sigan creyendo en quien ha demostrado reiteradamente ser, cuando menos, un inepto? La tecnología política que se utiliza en la Argentina es arcaica, y acordes a ella son sus resultados. El *clientelismo* era practicado por los romanos y es una relación que se establecía con los que habían sido esclavos o deudores, y que ahora vivían de la indulgencia del patrón. La mera aplicación del mismo hoy en día implica una degradación de la calidad moral del gobernado. Alguno dirá que no hay otra forma de hacer política. Yo contestaré que la gente responde según los ojos con que se la mire: si veo en los compatriotas gente libre, responderán libremente, y serán muy otras las relaciones entre ciudadano común y dirigencia. El clientelismo es una romántica forma de evitar que se reúna ese tribunal popular de hombres libres que decide seguir a su verdadero representante, o no. Con la "caja", en cambio, se sigue al jefe, que no es sino el que paga, y lógicamente al final tendrá el mando sólo quien pague (es decir, el que se haga de la "caja"). Esta lógica siniestra tiñe con matices de abordaje pirata toda nuestra lid política.

La universidad es el ámbito nacional para otorgar aquella formación de base cuya falta advirtió de Imaz en su libro. Las notas esenciales de esta dirigencia ilustrada serían algo así como: *una ciencia al servicio de la comunidad*. Dicho de otro modo, el dirigente buscado es un corazón sabio y generoso que en sus años de facultad adquirió lo necesario para servir a su patria con idoneidad, y en libertad. Sin embargo, no está claro para nadie, creo, cuál sea exactamente la mecánica de la influencia de la universidad en la formación del dirigente. Porque evidentemente la educación no es todo. Ortega opina que "...es un error fundamental..." (...) "...suponer que las naciones son grandes porque su escuela –elemental, secundaria, o superiores– es buena". Para el filósofo, "...cuando una nación es grande, es buena también su escuela...", porque "...la fortaleza de una nación se produce íntegramente..."³⁴⁰ como una totalidad. No obstante, desde los tiempos de Pitágoras, quien además de filósofo y matemático fue gobernante de una ciudad se Sicilia, se cree que las democracias necesitan una escuela de estudios superiores para generar los futuros mandatarios, porque así como la democracia es una forma eminentemente racional de organización política, es indispensable algún medio para modificar el intelecto a los efectos de que la misma funcione. Para que una monarquía funcione simplemente hace falta el prestigio sagrado o la imposición armada; pero para que la democracia lo haga, hace falta "hacérselo entender a la gente". Pitágoras hizo su intento, Platón el suyo con la Academia, y Aristóteles siguió la lista con su Liceo. A partir de aquí la democracia desapareció del mundo y para cuando volvió a la historia en Estados Unidos, fue Jefferson quien fundó una universidad con el mismo objetivo. La gente extraordinaria pensó siempre en instituciones aptas

³³⁹ "La conducción sólo puede ser científica y racional". En: JD Perón. *Conducción política*. Buenos Aires 1998, CS Ediciones, cap. X, p. 364.

³⁴⁰ "La cuestión fundamental". En: JOSÉ ORTEGA Y GASSET. *Misión de la universidad*. Madrid 1960, Revista de Occidente. Cap. I, p. 7.

para hacer, de gente común, individuos de excepción. En las páginas que siguen me propongo abordar con mayor detenimiento este fascinante tema: cómo se produce un dirigente, más allá de las sagradas influencias del linaje, o de la brutalidad de la fuerza física.

De todas formas, y con esto quiero balancear el análisis, "...las elites nunca tienen vida propia,...", sino que "...son la expresión de su contexto..." como decía de Imaz. Hay, evidentemente, un problema generacional de marco para la cuestión de la dirigencia nacional. La fuga de cerebros y los golpes de estado aplaudidos por la plaza, así como otros fenómenos de ostracismo y exilio cuando no de asesinato o intimidación, muestran que en la Argentina, "...si hubo individuos de elite, el contexto les resultó poco favorable". Por la razón que sea, los argentinos rechazamos la verdad y a los individuos de excepción, que no son sino aquellos especialmente dotados para conocer la verdad y transmitirla. Esta me parece la más profunda expresión de aquella dirección divergente entre la ciencia y el país de que hablo al principio del capítulo. Sé que el trago es amargo, pero la Argentina está como está exclusivamente por culpa de los argentinos; e igual diagnóstico puede hacerse de la situación de su dirigencia. Volviendo a la universidad entonces, su misión es dar, además de la instrucción, el contexto social favorable para que se destaque la elite, para que ella emerja como genuino representante de los ideales de la comunidad. En este sentido la Universidad es el ámbito en el cual se formarán los futuros "desaguadores de pantanos" y los "dirigentes filósofos", las dos fuerzas clave del aparato democrático. Creo que será interesante ver los orígenes gremiales de la universidad por un lado, que la vinculan indisolublemente al mundo del trabajo y del empleo, y sus orígenes teológicos por el otro, que la vinculan al tema general de la cosmovisión y, paradójicamente, el gobierno. Pero comenzaremos, para despejar toda duda, por una breve y exhaustiva descripción de la crisis de nuestro sistema universitario. Dado que cuando se habla de decadencia o corrupción, implícitamente se hace referencia a un estado previo desde el cual se decayó y el cual se corrompió; luego la descripción de la situación actual permitirá entrever el estado ideal de las mismas. Con esta metodología evitaremos el diletantismo dogmático.

II

Hay una realidad innegable; los científicos argentinos, llegado determinado punto de sus carreras, deben optar por emigrar y continuar su desarrollo profesional, o quedarse y remontar una cuesta amenizada por pobreza, retraso tecnológico, torturas burocráticas, y otros enseres propios de la vida nacional (entre los que se cuenta la persecución política). Conozco personalmente muchos hombres de ciencia que decidieron regresar a su país, y todos sin excepción vieron mermadas seriamente sus carreras profesionales. Además, el entusiasmo por contribuir al desarrollo de su patria, lamentablemente, creo que se extingue absurdamente entre auditorías de obras sociales y oficinas de ciencia y técnica que pagan mal, corrupción del medio, indiferencia de las corporaciones académicas locales, y una especie de plasma pegajoso difícil de precisar pero que ancla el espíritu a una inercia cotidiana extremadamente negativa. Así es que otros, entonces, deciden emigrar. Esta “fuga de cerebros” se ha vuelto epidémica, y no solo matiza nuestro presente sino que “pone en riesgo el futuro” de nuestro país.³⁴¹ En la actualidad existen unos 7.000 científicos argentinos trabajando en el exterior; casi el doble de los que integran la carrera de investigador del CONICET. Esto significa que cuando un hijo decide volcarse a la investigación científica, las probabilidades de que termine emigrando son del 70%. Dos de cada diez personas que emigraron en los últimos diez años, de acuerdo a un informe de la CEPAL, son científicos, y la Argentina fue el país latinoamericano que más investigadores aportó a los Estados Unidos durante los noventa.³⁴² Según un informe del Banco Mundial, 2,5% de los egresados universitarios argentinos reside en el exterior. De cada mil personas que se van del país hacia los Estados Unidos, casi doscientas son personal calificado.³⁴³ Con este verdadero éxodo intelectual no es difícil entender la falsa imagen que se hacen afuera de un argentino. Si se lo ve en Miami o Stanford, el compatriota típico es un joven profesional exitoso dedicado a temas de última generación en la ciencia mundial. Pero sucede que en nuestras tierras este personaje representa menos del 2% de nuestra población. Luego el espejismo no hace sino potenciar el problema del *dandismo* que hemos discutido antes.

Uno de los aspectos dramáticos de esta fuga de cerebros es el desperdicio de la inversión educativa. Como hemos discutido *in extenso*, la inversión educativa genera retornos sociales formidables para los países, pero habida cuenta que la persona aporte su productividad a la comunidad de origen. De lo contrario el retorno representa una ganancia neta fenomenal para el nuevo hogar del científico, y aumento del retorno privado de éste, que ganará más en su nuevo destino. Así las cosas la emigración de científicos es el más extraordinario traspaso de capital desde las naciones pobres hacia las ricas; “La fuga de cerebros hacia los países ricos cuesta a las sociedades en vías de desarrollo millones de dólares por año que difícilmente recuperarán”.³⁴⁴

Otro aspecto es la pérdida de oportunidad de desarrollo impuesta por la carencia de las sofisticadas habilidades capaces de propiciarlo. Este tema no merece mayor discusión. Es unánime la opinión de todos los economistas y expertos internacionales respecto de la necesidad de generar capacidad científica propia para disparar el desarrollo. Si los científicos se

³⁴¹ TULLIO DEL BONO. “La fuga de cerebros pone en riesgo el futuro”. *La Nación*, 12 de noviembre de 2003, p. 15, opinión.

³⁴² “Argentina lidera la fuga de cerebros a Estados Unidos”. Estudio de la CEPAL. Ver: CEPAL. *Migración internacional de latinoamericanos y caribeños en Iberoamérica: características, retos y oportunidades*. Encuentro Iberoamericano sobre Migración y Desarrollo. Madrid, Julio 2006.

³⁴³ “Argentina lidera la fuga de cerebros a Estados Unidos”. *Clarín*, 28 de abril del 2005.

³⁴⁴ “La fuga de cerebros tiene un costo altísimo”. *La Nación*, 11 de julio de 2001, p. 2, Exterior.

van, el desarrollo es ilusorio. Lamentablemente los centros de enseñanza, las universidades, y los centros de investigación en América Latina fueron perdiendo cierta relevancia y autonomía conforme pasaron las décadas. Esto ocurre frente a la necesidad estratégica que de ellas tenemos. Porque sin tecnología e investigación científica propias, será "...totalmente vana cualquier política de intento nacionalista..." en América Latina. Porque "la toma de control por una sociedad de sus propios medios, no es solo -aunque también lo sea- un problema institucional. Es fundamentalmente un problema de ciencia y de tecnología, y si no esto lo institucional es insuficiente".³⁴⁵

Pero lo peor es el modo cómo se afronta el problema. Cuando se investiga el alarmante tema de la fuga de cerebros es clásico afirmar que pese a la poca inversión que se hace en ciencia, el nivel del investigador argentino "es bueno". Como prueba de esta tesis se cita que somos "el único país iberoamericano con tres premios Nobel en ciencia".³⁴⁶ Sin embargo el argumento me parece falaz en muchos aspectos. Si esto quiere decir que la formación del investigador argentino es buena, yo traería la atención hacia la escalofriante tasa de fracaso de nuestros estudiantes universitarios; sólo dos de cada diez se gradúan, y de entre ellos un muy pequeño grupo podrá dedicarse a la investigación, en gran medida debido al desorden reinante en el sistema, la poca información respecto de la investigación científica, y la situación económica adversa que los eyecta hacia el mercado laboral y lejos de lo académico. En síntesis, tienen buen nivel los investigadores argentinos, en gran medida porque son una especie de sobrevivientes que contra toda prueba lograron su objetivo. No hay dudas de que la Argentina tiene un pasado académico mejor y existen como arquetipos inspiradores, además de una cierta capacidad instalada que permite despertar las vocaciones y acompañarlas (aunque con bastante trabajo) durante los primeros pasos. Pero eso de ninguna manera puede servir como consuelo. Tenemos la tendencia a pensar que, a pesar de hacer algo mal, igual se es bueno; y esto es muy negativo, sobre todo porque es un engaño. También consiguen trabajo en el exterior científicos de Paquistán, India, China, Nigeria, y tantos otros países, con lo cual habría que concluir que son muchos los lugares con buen nivel de investigadores. Además, no es verdad que enviamos muchos científicos hacia el exterior; en Estados Unidos la mayoría de las visas para profesionales calificados se extienden a asiáticos y no a latinoamericanos.³⁴⁷ Basta recorrer los departamentos de astronomía, física, climatología, nuevos materiales, o nanotecnología de las mejores universidades americanas para constatar que "ojos rasgados" provenientes de Corea, China, Taiwán, Vietnam, y Japón, dominan ampliamente la escena.

Respecto de nuestros premios Nobel, es un tema que no tocaría para no recordar lo que los propios científicos argentinos les han hecho. Porque a fuerza de sincerarse, es poco lo que gremialistas o políticos inciden sobre los celos profesionales, los concursos viciados, la falta de reconocimiento, y otros ardides con que los claustros suelen martirizar a las vocaciones científicas más genuinas. Hay que estar allí para verlo. La Argentina, y debo la imagen a un profesor mío a quien venero, ha sido convertida en una cloaca. Todos nos hallamos cubiertos por el agua colmada de excrementos y deyecciones hasta las narices, esperando, como los condenados del infierno de Dante, a que venga la próxima ola y nos embadurne con sus pestilentes untaduras. Sólo logran sobreponerse al impío estanque dos tipos humanos: o bien aquellos que caminan por sobre las cabezas de sus compañeros de baño a los que hundan todavía más, o bien aquellos capaces de un esfuerzo titánico merced al cual consiguen sobreponerse un tiempo a la adversidad, pero que igual

³⁴⁵ HELIO JAGUARIBE. La América Latina ante el Siglo XXI. *El trimestre económico*, Abril-Junio de 1974, Vol. 42, No 162(2), pp. 417-438

³⁴⁶ LAURA VILCHE. LATTUADA: "El aumento del Conicet ayuda pero no va a frenar la fuga de cerebros". *Diario La Capital*, Rosario, 28 de septiembre de 2003.

³⁴⁷ ANDRÉS OPENHEIMER. "Otra cara de la fuga de cerebros". *La Nación*, 2 de agosto del 2005, p. 5, Exterior.

suelen terminar por hundirse definitivamente en la bosta cuando sobrevienen la enfermedad o la vejez. Los que pisan a los demás para mantenerse a flote, cuando ven que un titán levanta la cabeza por su honesto esfuerzo, enseguida lo salpican con el agua de la olorosa piscina. El trágico final de Favalaro posee en este sentido un simbolismo casi mitológico. Cómo un país pudo darse el lujo de recluir a uno de los cirujanos más influyentes de la historia de la medicina mundial en un sanatorio subalquilado a obras sociales durante tantos años, es un enigma. Mucho tendrá que ver la personalidad del Dr. Favalaro, quien seguramente debería haber entendido que si quería volver, lo mejor sería mantener bajo perfil, seguir los consejos de los dueños de turno en la Argentina, y con el tiempo armarse un lugarcito discreto. Los aplausos de toda la comunidad internacional los tendría que reservar para cuando visitase otros países, cosa que sus jefes locales le recomendarían no hacer muy a menudo para no desencadenar olas de celos...

La vocación del científico exige una especie de aislamiento de los avatares de la vida diaria, una tranquilidad y concentración especiales, y reconocimiento. No porque el hacer ciencia necesite un castillo perdido en una verde pradera. Es incontable la cantidad de aportes extraordinarios que se desarrollaron en medio de condiciones extraordinarias como la persecución racial o la guerra. Pero es sí, indispensable, una especie de santuario, de modales del sistema, una mística que en nuestra sociedad ha sido definitivamente profanada. Si el reconocimiento no es posible, entonces la ciencia requiere el anonimato total; lo que resulta incompatible sí, es un medio donde miradas inquisidoras levantan la trucha amenazante para ver qué osa decir el díscolo que quiso seguir un ideal de excelencia, en este medio donde las cartas ya fueron repartidas y quien quiera sobresalir deberá ocupar su lugar en la fila de espera. En un trabajo realizado por el centro de estudios RAND,³⁴⁸ la idea de los investigadores fue asesorar al gobierno de Holanda acerca de las medidas a tomar para mejorar el número de estudiantes universitarios que se dedicasen a la investigación y el desarrollo. Una de las conclusiones más interesante es la que se refiere al peso de la cultura sobre la opción por la ciencia. Otra es la que hace mención al papel fundamental de la escuela en la iniciación de los niños en la ciencia. Cada semana que recorro las escuelitas de la provincia de Buenos Aires me imagino cuán accidental es a nuestro sistema social el hecho que algunos opten por la investigación y el desarrollo, y no me extraña que terminen por irse. El tema de la fuga de cerebros explica además gran parte del círculo vicioso donde la emigración de científicos debilita aun más el propio sistema científico, y favorece más la emigración. Esto se pone de manifiesto en la magra producción científica que analizaremos enseguida.

³⁴⁸ REBECCA HAMER, ERIK FRINKING, EDWIN HORLINGS. *Stimulating Science and Technology in Higher Education*. RAND Europe. RAND, Santa Mónica, 2005.

III

Cuando los romanos llegaron a las islas británicas fueron recibidos por unos personajes con la cara pintada de azul a los que llamaron “*pritanii*”, que en latín significaba literalmente “los pintarrajeados”. De allí proviene la denominación de “británico”. Pero evidentemente esos bárbaros exóticamente maquillados, con el tiempo aprendieron. De todo lo publicado en relación a la salud y las biociencias durante el año 2001 y contenido en los dos índices más importantes del mundo en la materia, el noventa y seis por ciento era en inglés.³⁴⁹ Además, si se repasan las diez revistas más influyentes del mundo en lo que a práctica clínica se refiere, vale decir, aquellas publicaciones cuyos artículos son más citados por los investigadores en sus propios trabajos, todas ellas son editadas en Estados Unidos o en Gran Bretaña.³⁵⁰ Para ampliar aún más el panorama, incluso si se mide el costo-eficiencia de la producción científica también aquí predominan los países de habla inglesa. A lo largo de los catorce años que van de 1981 a 1994, Gran Bretaña logró publicar 168 artículos en revistas internacionales por cada millón de dólares invertido en Investigación y Desarrollo civil (gasto militar excluido), Estados Unidos 148, y Canadá 121, siendo estos los países más exitosos en cuanto a lograr hacer rendir el dinero invertido en ciencia, al menos en cuanto a artículos científicos interesantes para otros investigadores.³⁵¹

Pero la ciencia médica no sólo habla en inglés sino que además lo hace mayormente en inglés norteamericano. Estados Unidos produjo entre 1992 y el 2001 casi el 40% de todo lo que se publicó en el mundo en revistas científicas de primer nivel relacionadas a la salud.³⁵² Además, cuando se lee la lista de los veinte investigadores más citados del mundo por sus pares en artículos referidos a “medicina clínica” en el período 1981-1998, diecinueve de ellos trabajan en Estados Unidos, y uno lo hace en Gran Bretaña;³⁵³ esto significa que la mayoría de las veces (la abrumadora mayoría de las veces), cuando un investigador de cualquier parte del planeta cita resultados de otro colega suyo, éste trabaja en Norteamérica o Inglaterra. Acepto que esto también significa que, como la mayoría de los investigadores viven en estos dos países, en realidad sólo se leen entre ellos; pero esta cuestión es para otro momento.

No se puede negar que, si bien la investigación médica es un tema debatido principalmente en inglés, en alguna medida es cuestión de dinero. Cuando se analiza el ranking de los principales productores de artículos de salud en revistas científicas internacionales, el primero es Estados Unidos, como se ha dicho (36,68% del total publicado), y le siguen Gran Bretaña (8,87%), Japón (8,11%), Alemania (6,63%), Francia (5,19%), Canadá (4,02%), e Italia (3,54%). Todos estos países lideran a su vez la inversión mundial en investigación y desarrollo. Estados Unidos solo por ejemplo, para el año 2000 invertía 247,6 mil millones de dólares en el rubro (40% del total mundial), y era seguido por Japón, Alemania, Francia, Gran Bretaña, Italia, y Canadá.³⁵⁴

³⁴⁹ Me refiero al Science Citation Index® (SCI®) y el Social Science Citation Index® (SSCI®), los dos catálogos más grandes del mundo de los trabajos científicos publicados anualmente. Paraje G, Sadana R, Karma G. “Increasing international gaps in health-related publications”. *Science*, 2005; vol. 308, p. 959-960.

³⁵⁰ “Hottest journals of the millennium (so far)”. *Science Watch*®, January/February 2005, vol. 16, No 1. http://www.sciencewatch.com/jan-feb2005/sw_jan-feb2005_page1.htm.

³⁵¹ MAY RM. “The scientific wealth of nations”. *Science*, 1997; vol. 275, p. 793-796.

³⁵² PARAJE G, *óp. cit.*

³⁵³ “Top docs: medicine’s most cited, 1981-98”. *Science Watch*®, May/June 1999, vol. 10, No 3. http://www.sciencewatch.com/may-june99/sw_may-june99_page1.htm.

³⁵⁴ National Science Foundation, Division of Science Resources Statistics. National Patterns of R&D Resources: 2002 Data Update (current to October 2002). <http://www.nsf.gov>.

Igualmente debe admitirse, no obstante, que todos ellos gastan mucho dinero porque se trata a su vez, de las economías más poderosas de la Tierra. Pero no sólo gasta en investigación médica quien tiene dinero, sino que también lo hace quien busca llegar a tenerlo algún día. Los analistas coinciden en que la economía de los próximos 25 años sufrirá enormes transformaciones. Un reporte publicado recientemente por Goldman & Sachs concluyó que el grupo conformado por Brasil, Rusia, India, y China (grupo BRIC) será el motor de la economía mundial para los próximos 50 años.³⁵⁵ El grupo BRIC superará en un 50% el PBI del G6 (los seis países más ricos del mundo actualmente: EE.UU., Japón, Alemania, Inglaterra, Francia, Italia).⁶ Ahora bien, este poderoso desarrollo no es por arte de magia ni el resultado exclusivo de estrategias comerciales o financieras exitosas; algunos de estos países han venido haciendo notables esfuerzos en investigación científica, especialmente en el área de la salud. Por ejemplo, nuestro vecino hermano Brasil, entre los años 1992 y 2001 produjo el 0,73% de la ciencia biomédica mundial; India contribuyó a su vez con el 1,16%, y China con el 1,63%. Actualmente estas tres naciones se encuentran dentro de los veinte principales productores mundiales de investigaciones médicas originales publicadas en revistas científicas reconocidas, y vienen duplicando su producción desde 1981. Estos países a su vez han aumentado de manera considerable no sólo el dinero que invierten en investigación, sino la cantidad de gente que se dedica a ella, lo cual conlleva necesariamente una transformación extraordinaria de sus sociedades.³⁵⁶ La investigación científica es una poderosa inversión como se ha dicho antes, y si bien es verdad que los remedios no son lo único que mejora la vida de la población, y que probablemente las condiciones sociales tengan gran parte del mérito en la batalla contra la enfermedad, sin embargo no es menos verdadero que de no mediar la hipótesis médica muchas de las transformaciones sanitarias de los últimos siglos no se hubieran realizado jamás. Y sin una población sana, no se crece. Ahora bien, de igual modo, sin una población altamente instruida, es la democracia la que no crece.

³⁵⁵ DOMINIC WILSON, ROOPA PURUSHOTHAMAN. Goldman & Sachs Financial Workbench. *Dreaming with BRICs: the path to 2050*. Global Economics, Paper 99, 1st October 2003.

³⁵⁶ Otro dato es la cantidad de gente que se dedica a la investigación. El número de investigadores de todas las disciplinas ha aumentado en todo el mundo, pero los incrementos más fuertes se han visto en Asia (de 30.8% de la masa total de investigadores en 1992, al 33.5% en el 2001), y América del norte (de 26.4% de la masa total de investigadores en 1992, al 27.8% en el 2001) especialmente a expensas de Canadá. El aumento en América Latina y Caribe ha sido magro, se pasó de 2.6% de la masa total de investigadores en 1992 al 3.0% en el 2001, predominantemente a expensas de Brasil y México. (El estado de la ciencia en América Latina. RICYT 2003. <http://www.ricyt.org>).

IV

En este universo increíble de la publicación científica, probablemente la más grande obra de colaboración humana de la historia, América Latina aumenta paulatinamente su participación.³⁵⁷ Para el año 2000 la región contó 22.500 “papers” en el International Science Index®, equivalente al 3,2% del total mundial según dicha base de datos. La participación de la región en el área de “medicina clínica” fue menor, de aproximadamente un 2% del total para el período 1981–2000. Sin embargo el artículo original promedio producido por investigadores del ámbito latinoamericano recibió un 40% menos de citas que las referencias que recibe el artículo promedio mundial.³⁵⁸ Argentina duplicó su producción científica médica, al menos según los datos surgidos del índice de “journals” correspondiente a PubMed (National Library of Medicine, National Institute of Health) entre 1992 y el año 2001; pero esta tendencia parece haberse estancado con la entrada al nuevo milenio. La Argentina venía aumentando anualmente el número de artículos científicos originales publicados en revistas internacionales pero, a partir del año 2000, la producción se estancó. De esta manera nos plegamos a una tendencia mundial recientemente denunciada, según la cual los países que publican poco lo hacen a un ritmo cada vez menor, aumentando la brecha con los grandes productores mundiales de ciencia.³⁵⁹ Para ser rigurosos, y esto en contra de la retórica habitual acerca del “nivel de la ciencia argentina”, si se repasa la lista de los cincuenta investigadores en ciencias biomédicas más citados de los últimos veinte años (período 1983-2002), ninguno es argentino.³⁶⁰

Que un investigador sea muy citado significa que sus experimentos interesan a un mayor número de colegas, lo que quiere decir que aporta más al conocimiento científico. Entre los años 1999 y 2004 los artículos en el área de medicina clínica más citados por otros investigadores fueron publicados en las siguientes diez revistas: Nature, Science, New England Journal of Medicine, Nature Medicine, JAMA, Proceedings of the National Academy of Sciences, Journal of Experimental Medicine, Journal of Clinical Investigation, Journal of the National Cancer Institute, y The Lancet. Aquello publicado en estas revistas es lo que más impactará en la práctica y el pensamiento médico mundial. En esos cinco años estas revistas en su conjunto publicaron 16.695 artículos originales y la Argentina fue el país de origen de 45 de ellos (0,27%).

Por contrapartida en el decenio 92’–02’ Brasil pasó de producir 1.626 citas en el Medline a contar 5.682. Brasil tardó siete años desde 1992 en lograr la primera duplicación de su producción científica médica en términos de artículos indexados en PubMed. En 1999 publicó 3.520 artículos, y le tomó tan solo cuatro años conseguir su segunda duplicación, llegando a 7.421 citas en 2004. Como dato interesante, Brasil gasta el doble que nosotros en proporción con su PBI, pero publica, como se puede ver, casi cuatro veces más.³⁶¹ En cuanto a la producción científica de nuestro país en todas las áreas, la Universidad de Buenos Aires fue la tercera institución latinoamericana más citada entre 1992 y el 2003 (los artículos producidos en dicha casa de estudios o sus entidades afiliadas fueron citados unas 40.000 veces), por detrás de la Universidad Nacional Autónoma de México (aproximadamente 65.000

³⁵⁷ “Latin America: a growing presence”. *Science Watch*®, September/October 2001, vol. 12, No 5.

http://www.sciencewatch.com/sept-oct2001/sw_sept-oct2001_page1.htm.

³⁵⁸ EUGENE GARFIELD. “The impact factor: ISI. Essay”. *Thomson Scientific*.

<http://scientific.thomson.com/knowtrend/essays/journalcitationreports/impactfactor/> [Consultado el 29/06/2005].

³⁵⁹ PEREZ-IRATXETA C, ANDRADE MA. “Worldwide scientific publishing activity”. *Science*, 2002; vol. 297, p. 519.

³⁶⁰ “Twenty years of citation superstars”. *Science Watch*®, September/October 2003.

http://www.sciencewatch.com/sept-oct2003/sw_sept-oct2003_page2.htm.

³⁶¹ SECYT. *Indicadores de ciencia y tecnología 2004*. Buenos Aires, Agosto 2005.

citas) y la Universidade de São Paulo (aproximadamente 80.000 citas).³⁶²

En Sudamérica la Universidad de Buenos Aires es la segunda en cuanto a publicaciones académicas de alta calidad en ciencias de la salud y biología, detrás de la Universidad Nacional de San Pablo.³⁶³ La Universidad de Buenos Aires publica el 16% de todas las publicaciones científicas en biología y medicina de Sudamérica, y la de San Pablo el 65%. Cuando vamos en el mismo ranking a la física, la Universidad de Buenos Aires es número 11 en Sudamérica, y la de La Plata está en la posición número 16, con Brasil ocupando todos los primeros puestos.

Estos datos son los más rigurosos que fui capaz de recabar para traer seriedad a la discusión acerca de la ciencia argentina. Y en todos los indicadores, la pendiente es hacia el retroceso. De no ser así no emigraría la “crema” de nuestros investigadores en búsqueda de nuevos horizontes. Las causas de esta emigración de científicos son múltiples, pero ninguna de ellas negará la realidad de la decadencia de que hablamos. En su interesante *Historia de las universidades argentinas*, Pablo Buchbinder señala que hacia 1900 “el sistema universitario fue cuestionado por su carácter excesivamente utilitarista, por no contribuir al desarrollo cultural...”; para los tiempos de la sanción de la ley 1.420 “...ya las dos grandes universidades argentinas (Buenos Aires y Córdoba) eran, fundamentalmente y casi exclusivamente, centros de formación profesional”.³⁶⁴ Esta impronta inicial parece haber buscado tenazmente su cauce cada vez que se intentó rectificar el curso fundacional de las cosas. La Argentina parecería condenada a no desarrollar un sistema científico duradero, quedando entrampada en ese carácter excesivamente utilitarista de que se hablaba a comienzos del Siglo XX.

³⁶² Latin American Institution Rankings -1992-June 2003-. www.isinet.com/regions/latinamerica/.

³⁶³ Nature Index. 2023 tables: Institutions -The 2023 tables are based on Nature Index data from 1 January 2022 to 31 December 2022. <https://www.nature.com/nature-index/annual-tables/2023/institution/academic/all/regions-South%20America>

³⁶⁴ PABLO BUCHBINDER, *Historia de las universidades argentinas*. Buenos Aires 2005, Sudamericana, cap. III, p. 58 y ss.

V

Un tema interesante en nuestra discusión es el nivel de excelencia de la Universidad de Buenos Aires. ¿Qué tan buena es? Según el ranking realizado por el instituto para la educación de la Shanghai Jiao Tong University de China, la Universidad de Buenos Aires figura entre las trescientas mejores universidades del mundo.³⁶⁵ Leí en varias oportunidades este dato dicho con orgullo, y me voy a permitir disentir. Sucede en primer lugar que la UBA es la universidad número uno de la Argentina, lo que significa que nuestra casa emblemática está más bajo que las primeras doscientas del mundo. Hay 192 naciones en el mundo y sólo 28 de ellas consideradas desarrolladas; luego nuestra posición difícilmente podría llamarse de privilegio, estando en el puesto doscientos y pico. Además, entre los profesores de la casa de estudios local no hay ninguno considerado como “altamente citado”, es decir que lo que éste produce sea ampliamente leído en todo el mundo en campos como medicina, física, ingeniería, química, y otras. Además, dentro del grupo de las del puesto trescientos, la UBA es una de las que menos artículos en *Science* y *Nature*, las dos revistas científicas más influyentes del mundo, ha publicado. Por último, y para aclarar bien de qué estamos hablando, cuando se colocan en un mismo ranking las cien primeras universidades de toda América de Ushuaia a Alaska, son todas de Estados Unidos excepto ocho canadienses, una mexicana, y otra brasileña. La UBA no figura.

Desde ya que es sólo un ranking y hay otros con conclusiones distintas, y aquí no se trata de ninguna manera de relativizar los méritos de nadie. La verdad es que los rankings universitarios son en sí mismo un tema de debate, a pesar de que existe bastante consistencia cuando se comparan los resultados para los diversos métodos existentes correspondientes a otros tantos rankings universitarios internacionales.³⁶⁶ También somos concientes que la posición de una determinada universidad en el ranking internacional se asocia fuertemente a su nivel de gasto por alumno³⁶⁷, y este factor depende de otras variables macroeconómicas completamente ajenas a la vocación de excelencia que un centro académico pueda tener. Aquí, por el contrario, se trata de contribuir a la búsqueda de lo mejor para todos. En el ranking citado, los investigadores intentaron agrupar a las universidades determinando como criterios de calidad de las mismas cuánta ciencia producen, el reconocimiento internacional de sus graduados, y la relación entre el desempeño académico y el número de alumnos. La metodología es muy seria, y tenemos dos opciones; conformarnos con algún lugar entre el doscientos y el trescientos, aunque debamos aceptar a su vez que no competimos con las primeras cien de la región, o aceptar el mensaje y replantearnos el tema. Mi propia responsabilidad con el futuro me insta a la segunda actitud. La universidad no anda bien, y la tendencia es hacia empeorar. Mal que nos pese a sus graduados y profesores.

³⁶⁵ Shanghai Joao Tong University, Institute for higher education. Academia ranking of World universities 2005. <http://ed.situ.edu.cn>.

³⁶⁶ Shehatta, I., & Mahmood, K. (2016). Correlation among top 100 universities in the major six global rankings: policy implications. *Scientometrics*, 109, 1231-1254. <https://doi.org/10.1007/s11192-016-2065-4>.

³⁶⁷ Marconi, G., & Ritzén, J. (2015). Determinants of international university rankings scores. *Applied Economics*, 47, 6211 - 6227. <https://doi.org/10.1080/00036846.2015.1068921>.

VI

En julio del año 2000 había un total de 211.043 abogados matriculados en algún colegio de abogados en la Argentina.³⁶⁸ En Alemania, la tercera economía del mundo y con el doble de habitantes que nosotros, en 2005 cuentan 133.113 letrados. Este dato fue modificado un poco por el Censo Económico 2005, el cual contó para la Argentina 148.000 abogados; pero a pesar de la variación en las cifras creo que el concepto no cambia en nada. Huelga cualquier comentario si de plantear un disparate se trata. Buenos Aires surgió con medicina y derecho, y hoy por hoy sigue igual. Los argentinos han venido estudiando medicina y derecho en una magnitud insólita para las naciones occidentales. Verdaderamente hemos buscado ser todos doctores, y probablemente nada más que doctores. La medicina es otro ejemplo que no merece más tiempo de discusión; hoy día en la Argentina hay cuatro veces más médicos de los necesarios y diez veces menos enfermeras de las requeridas; en la ciudad de Buenos Aires probablemente sobren ocho de cada diez médicos actualmente ejerciendo. Este problema de la sobrepoblación médica fue denunciado oportunamente por el propio Bernardo Houssay, quien escribe en 1926 que "...más de la mitad de los estudiantes universitarios de nuestro país cursan medicina, mientras que en Alemania sólo lo hace la séptima parte y en París la quinta parte". En una conferencia dada el 13 de octubre de ese año, Houssay muestra datos detallados donde puede verse que Alemania en 1925, con veinticuatro escuelas de medicina, poseía casi el mismo número de estudiantes de esta carrera que Argentina con tan solo cuatro de ellas y muchos menos habitantes. Además, ya para entonces el 70% abandonaba la carrera sin terminarla.³⁶⁹ Pero la medida la hemos colmado con la psicología. Cuál es la razón para tener dos veces y media más psicólogos que el resto del mundo, es un enigma. La Argentina cuenta con 154 psicólogos cada 100.000 habitantes, y el resto del mundo 65.³⁷⁰ Recuerdo que una vez, que leyendo la guía de Buenos Aires en *The Economist*, allí se recomendaba cómo comportarse entre argentinos, se detallaban nuestros hábitos, y se recordaba al viajero que nuestra ciudad era, dado su número de psicólogos, probablemente la más analizada de la Tierra...

La Argentina tiene tantos o más abogados que Alemania, más psicólogos que Francia, y más médicos que Houston; bien, pero esto tiene un precio, y es que en nuestro país se innova muy poco; en el año 2000, por ejemplo, produjimos 911 patentes contra 61.153 de los teutones. La cosa no ha mejorado sino por el contrario, cada vez se nota más el deterioro. En un viaje a Estados Unidos tuve la gracia de conocer a John Brademas, presidente emérito de la New York University, y ex congresal por el partido demócrata en su país. Brademas ha sido, como buen descendiente de griegos, un ferviente impulsor de los estudios superiores en América del Norte, amigo personal del rey de España y promotor del estudio de las artes liberales en su país. Tuvo la deferencia de acercarme una copia de su informe al Congreso norteamericano³⁷¹ luego de visitar nuestras tierras en 1961, con el objetivo de evaluar el potencial de las universidades argentinas en la "Alianza para el Progreso" que el

³⁶⁸ The Cyrus R. Vance Center for International Justice Initiatives. "Una Profesión En Apoyo de la Democracia". Cumbre Estratégica Para las Américas. Nueva York, 3-5 de marzo de 2005. The Association of the Bar of the City of New York.

³⁶⁹ BERNARDO HOUSSAY, "La carrera de medicina". En: BARRIOS MEDINA A, PALADÍN AC (Comp.). *Escritos y discursos del Dr. Bernardo Houssay*. Buenos Aires 1989, EUDEBA, p. 33-43.

³⁷⁰ Argentina, el país con más psicólogos del mundo. Universia, 3 de abril del 2006, <http://www.universia.com.ar/portada/actualidad/imprime.isp?noticia=17839>

³⁷¹ Committee on education and labor. House of Representatives, Eighty-Seventh Congress, First Session. *The University in Latin America: Argentina and the Alliance for Progress*. U.S. Government Printing Office, Washington, September 1961.

presidente Kennedy lanzaba en la región. Allí dice que “nuestra visita a la Argentina ha logrado persuadirnos de que las universidades en América Latina son llave indispensable del desarrollo económico y la reforma social que esas naciones deben hacer, si es que van a crear sociedades democráticas e instituciones libres sustentables...”. Pero los autores, a pesar de haber advertido el potencial y el deber de los altos estudios en nuestro país, señalaban en el reporte a su vez los “problemas de las universidades argentinas”: falta de profesores con dedicación exclusiva, disfuncional participación estudiantil en el gobierno universitario, irrupción de la contienda política nacional en los claustros, debilidad de profesiones estratégicas como las ingenierías, y falta de filantropía como fuente de financiamiento. Nuestras universidades presentaban a los ojos de los americanos “...no sólo un déficit financiero, sino sobre todo un déficit de habilidades técnicas...” en ingenierías y otras carreras clave para el crecimiento, las cuales sencillamente no eran elegidas por los estudiantes. Vemos que luego de más de cuarenta años todo sigue igual. La carrera de prestigio en la India es ingeniería, mientras que “...en América Latina continúa siendo abogado o escribano...”.³⁷² Seguidamente veremos esta misma desazón en las palabras de algunos de los maestros de la universidad argentina del siglo XX, escritas hace más de sesenta años.

³⁷² THOMAS L FRIEDMAN. “Latin America’s choice”. *Foreign Policy*, June 21, 2006, OP-ED Columnist.

VII

En 1934 el Dr. Alfredo Lanari menciona la necesidad de investigadores para que la universidad sea tal.³⁷³ El maestro de la medicina argentina deja entrever una herida urgente en su discurso de graduación. Súbitamente el brillante y promisorio alumno veía que no todo era como parecía. La parada “pretenciosa” de sus profesores ocultaba un elocuente vacío de ideas y esfuerzos que se proyectaban en la marginación sistemática que se hacía de los mejores cerebros. En su discurso de graduación con medalla de oro Lanari denuncia muchas veces haberse encontrado con sólo sus fuerzas por ayuda (esta soledad es bastante común en la UBA). Esta observación la hace el médico novel impulsado “...por ese hondo deseo de ver cumplida una evolución del concepto casi burocrático del profesorado por otro más propio y sincero que es el de constituirse en maestros de la juventud”. Ahora bien, esto no era todo; ya por esas fechas se hacía notar “la desproporción entre el número de alumnos y los recursos de cada facultad, la deficiencia de la preparación secundaria y tantos otros...” defectos del sistema. Pero lo más fuertemente relacionado con el tema central de estas reflexiones es que Lanari observa que tan solo unos pocos se dedicarán a la investigación científica “...de indispensable necesidad en una universidad”, si es que la misma no desea convertirse en escuela profesional, sin seriedad en su enseñanza, ni labor creativa. Este grupo de vocaciones académicas no sería exiguo “...si los encargados de velar por el desarrollo de la vida intelectual del país comprendieran que no sólo los seres de temperamento ascético son los únicos a quienes está reservada la labor científica. El día venturoso en que aquellos que estén dotados para convertirse en propulsores de la ciencia no necesiten renunciar en cierto modo a la vida, tendremos el núcleo capaz y numeroso que necesita una universidad para merecer el nombre de tal”. Esto deja claras las causas de nuestra fuga de cerebros de que hablábamos arriba. Los investigadores no están dispuestos a renunciar a vivir, si es eso lo que se les exige para cumplir con su vocación, máxime cuando su sacrificio agranda las casas de fin de semana de ciertos dirigentes políticos menos austeros. Esta pérdida constante de cerebros lamentablemente nos descerebra como nación; como continúa Lanari, los políticos locales deberían inspirarse en el ejemplo de los países que efectivamente lograron salir del círculo de la pobreza, “...en los cuales la primera preocupación de sus hombres dirigentes fue la de dar impulso a sus centros de investigación, para evitar el transitorio pero deplorable espectáculo de un país sin cerebro”. En este sentido la premura no es vana, porque “...monstruos tales no sobreviven largo tiempo”.

Unos pocos años antes Houssay había dicho en una conferencia³⁷⁴ que “las escuelas médicas en que no se hacen investigaciones son meras escuelas de oficios, son subuniversitarias, y no universitarias”. Pero estas afirmaciones no eran simples deseos, sino que respondían a sus propias observaciones de la realidad que le tocaba vivir. Dice Houssay en 1922 que “en lo que se refiere a investigación, tienen nuestras Facultades deficiencias profundas. No fue tenida ella en cuenta como esencial. Ha sido siempre obra de esfuerzos aislados...”.³⁷⁵ Yo tengo la misma impresión hoy en día y me tranquiliza leer que por lo menos a algunos les parecía igual hace casi un siglo. Agrega Houssay que las universidades argentinas gastaban un 90% del presupuesto en

³⁷³ ALFREDO LANARI. Discurso de colación (1934). Rodolfo S Martín, Juan A Barcat, Felisa C Molinas (Eds.). *Alfredo Lanari –Vocación y Convicción–*. Fundación Alfredo Lanari. Buenos Aires 1995, p. 11 y ss.

³⁷⁴ BERNARDO HOUSSAY. “Problemas y orientaciones de la medicina moderna”. Conferencia dada en el Ateneo del centro de estudiantes de la facultad de medicina de Buenos Aires el 19 de octubre de 1927. En: BARRIOS MEDINA D, PALADÍN AC (Comp.). *Escritos y discursos del Dr. Bernardo Houssay*. Buenos Aires 1989, EUDEBA, p. 44 y ss.

³⁷⁵ BERNARDO HOUSSAY. “La función de la Universidad”. *Revista del Círculo Médico Argentino y Centro Estudiantes de Medicina*, 1922; 22, número 252, p. 1621-1629. En: BARRIOS MEDINA D, PALADÍN AC (Comp.), *óp. cit.*

sueldos (igual que ahora) y un 10% en asignación de laboratorios, exactamente opuesto a la Alemania de su época. “Lo irrisorio de las asignaciones nuestras, prueba que no se pensó que la investigación fuese esencial”. Y para completar el panorama, quien fue indudablemente uno de los científicos más importantes del mundo de su tiempo expresa que “la falta de crítica da lugar a reputaciones infundadas de gente peligrosa por su ignorancia, fatuidad, espíritu agresivo y afán de no dejar elevarse a los demás. Hay algunas gentes que aquí gozan de reputación y que serían el hazmerreír de medios más cultos”. La actualidad de estas afirmaciones es sencillamente increíble. Es de notar que en la introducción de “Los que mandan”, José Luis de Imaz hace la salvedad que los intelectuales en la Argentina, “...salvo escasísimas excepciones, cuentan poco...”.³⁷⁶ En consecuencia el sociólogo decidió excluirlos de su famoso análisis acerca del acceso al poder en la Nación. Nuestro país hace tiempo que simplemente odia la inteligencia. Hay por lo menos dos tangos de la década del 30’ que lo denuncian; Discépolo en “Cambalache”, cuando dice que “...lo mismo un burro que un gran profesor...”, y Gorrindo, en “las cuarenta”, donde cuenta haber aprendido que no se debe pensar ni equivocado, “...total igual se vive...” y además se corre el riesgo de ser llamado “gil”. En 1910 Manuel Gálvez³⁷⁷ se queja de que “aquí se odian los altos estudios, se olvida al hombre de ciencia, se desprecia al escritor” (¿nos acordamos de Borges inspector de mercados?). “Pero lo más lamentable...”, continúa el historiador nacionalista, “...es que aun entre las clases intelectuales existe el anti-intelectualismo...”; y, como era de esperarse, “...es en el Congreso donde menos apoyo existe para el esfuerzo intelectual”. Gran parte de la violencia permanente de nuestra historia se debe a esa vocación por la ignorancia, esa complacencia en la mirada pendenciera y los ocios nobiliarios, al margen del esfuerzo comunitario por los bienes de la inteligencia y la cultura. Houssay en 1940 opinaba que en las universidades “...se realiza poca investigación científica seria, y los métodos de enseñanza son malos...”. Lo terrible de ambas afirmaciones es que en 1980 habían cambiado poco. Lanari, en un reportaje publicado en La Prensa en 1979, pasados 20 años desde que su generación había encarado “...con entusiasmo y, a veces, no siempre, con cierta sabiduría, como debería ser la Universidad argentina...”, admitía con pesar, nunca haber imaginado que “...tendría que defender en 1979...” algo que le parecía tan claro. “—Es para entristecerse...”,³⁷⁸ concluye el médico. En realidad, tras el aparente cambio permanente de la fisonomía nacional se deja ver sin mucha dificultad una aplastante monotonía. “—*Se vogliamo che tutto rimanga com'è, bisogna che tutto cambi*”. Si deseamos que todo siga como está, es necesario que todo cambie, le decía el príncipe Tancredo a su tío Fabrizio, condensando la esencia del “gatopardismo”.

³⁷⁶ JOSÉ LUIS DE IMAZ. *Los que mandan*. Buenos Aires 1964, Eudeba. Nota introductoria, p. 46.

³⁷⁷ MANUEL GÁLVEZ. *El diario de Gabriel Quiroga*. Buenos Aires 2001, Taurus, p. 187-188.

³⁷⁸ RODOLFO S MARTÍN, JUAN A BARCAT, FELISA C MOLINAS (Eds.). *Alfredo Lanari –Vocación y Convicción–*. Fundación Alfredo Lanari. Buenos Aires 1995, p. 201-203 (Reportaje aparecido en La Prensa el 27 de Julio de 1979).

NOVENA PARTE

Itinerario histórico de la universidad. Del mercado al claustro

Para entender qué cosa sea una universidad me parece necesario hacer algunas consideraciones metodológicas. En primer lugar la pregunta tiene dos respuestas posibles; una, desde el plano ideal, y en este sentido su formulación correcta sería: “qué *debería* ser una universidad”. La otra, meramente descriptiva, vendría a preguntarse por “cómo es concretamente aquello a lo cual los hombres denominan universidad”. La segunda perspectiva es fácil de admitir porque dado que la institución es una invención humana, un artificio, resulta que aquello a lo cual los hombres denominan “Universidad”, pues eso será precisamente una universidad. Será “pelota” aquello a lo cual denominamos “pelota”. De todos modos no se puede renunciar totalmente al primer planteo, a preguntarse por la “esencia de la universidad”, ya que evidentemente la denominación que se hace de tal o cual institución como “universidad” o “banco” no es totalmente caprichosa. Se podrá decir que la única fuerza detrás del contenido del concepto de universidad es la tradición, la historia, una cierta costumbre; y esto lo comparto a medias. Me parece que vale la pena pensar si no hay una tal esencia que late detrás de todo el itinerario histórico, de toda esta tradición y costumbre, que permite identificar las universidades y distinguir las de aquello que no lo son. Si esta realidad esencial no existe, entonces una universidad podrá ser anacrónica o no, más o menos adaptada a las demandas del mercado de alumnos, pero careceremos totalmente de criterios objetivos que permitan distinguir la universidad de su caricatura. Y en rigor de verdad, hay un instinto esencialista en la discusión de la universidad y su misión. Heidegger en 1933, al asumir como rector de la universidad de Friburgo, dice en su famoso (y controvertido) discurso sobre “la autoafirmación de la universidad alemana” que “ni el conocimiento del estado actual de la Universidad ni tampoco la familiaridad con su temprana historia garantizan ya un saber de su esencia...”.³⁷⁹ Toda persona con cierta vocación académica intuye un ámbito en el cual reconoce sus notas esenciales, se siente cómoda, familiar, acorde. Estas notas esenciales quizás hayan viajado desde antiguo de la mano del concepto de académico de que hablamos al principio, pero de seguro que, si existen, son cruciales para nuestra discusión. **Luego esencia e historia cierran el arco donde precesiona la realidad universitaria.**

³⁷⁹ MARTIN HEIDEGGER, *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Ramón Rodríguez (Ed.). Madrid 1996, Tecnos, p. 8.

I

Para comenzar, quisiera volver a nuestra primer obviedad: la universidad es una invención humana. Esta no es una observación libre de consecuencias. Evidentemente la universidad como tal no es algo natural, no es como el árbol, sino que surge del hombre, sus anhelos, y su cultura. No obstante, dentro de las cosas generadas por el hombre es distinto ser una invención humana a ser algo propio del hombre. En el primer caso tenemos la televisión, y en el segundo la familia. Nadie siente que la familia sea estrictamente un “invento”, y por otro lado, nadie cree que las emisoras de televisión sean rigurosamente necesarias, al menos no en la misma medida que los padres y hermanos lo son. Sin embargo ambas cosas son “hechas” por el hombre. Ahora podemos entonces pasar a un ejemplo más gris: la medicina. No me refiero a ayudar a un enfermo sino a ese conjunto de acciones que implican diagnóstico, reflexión, remedios, y maniobras realizadas por personas socialmente reconocidas para tal fin, los llamados *médicos*. ¿Es un invento humano? No hay duda. Pero a la vez... ¿Se podría decir que la medicina es algo “artificial” en el mismo sentido que la televisión lo es? ¿No se parece bastante acaso a algo propio del hombre como la familia? Hay medicina milenios antes que universidades, y hay medicina en culturas en las cuales no existió nunca algo siquiera parecido a lo que denominamos ciencia. La medicina es un invento humano pero no al modo de la televisión o la comida rápida, y a su vez no parece ser tan natural como la familia o el noviazgo. Es decir que hay zonas grises, y reconocerlas me parece vital para pensar correctamente la universidad. Luego yendo a la pregunta que nos interesa... ¿Qué tan artificial es la universidad, y que tan propiamente humana?

Evidentemente, y a riesgo de ser reiterativo, no decimos de la misma manera cuando a la pregunta ¿qué es eso? respondemos “árbol” que cuando decimos “martillo”. En el segundo caso inmediatamente nuestro interrogador pedirá saber para qué sirve, mientras que en el caso del árbol una pregunta semejante evoca respuestas menos absolutas. Dicho de otro modo, nadie puede pretender entender qué es un árbol a partir de su utilidad, y por el otro lado es incomprendible la idea de “martillo” ignorando para qué sirve. Pues bien, todo aquello hecho por el hombre entra de alguna manera dentro de uno de estos dos reinos; o son cosas con sentido en sí mismas como el árbol lo es, caso el arte, la risa, o el amor, o sirven para algo; caso el hacer martillos, el practicar la medicina, o el respirar. Los antiguos distinguían entre las acciones que terminaban en el propio interior de la persona, caso conocer, decir la verdad, o amar a alguien, y aquellas acciones que trasuntaban en una obra externa al individuo: caso un martillo, o algún tipo de organización humana como los clubes. En esta segunda instancia se trata de una realidad que sirve para hacer otra cosa; en este grupo están las herramientas, el dinero, los clubes, o las asociaciones profesionales. Y ¿qué pasa con la universidad? ¿Posee sentido en sí misma o sólo sirve para lograr otra cosa? Nuevamente la pregunta es traicionera; de todos modos parece evidente que todo el sentido que podría tener en sí misma la universidad le proviene de otra realidad a la cual “sirve”. Y la respuesta surge inmediatamente: la universidad es algo que los hombres hacen para aumentar el conocimiento. Desde este punto de vista la universidad es algo que “sirve” para otra cosa. Esencialmente es un grupo de personas coordinados tras la finalidad de acrecentar sus conocimientos. Esta respuesta sin embargo no termina de captar la esencia de la misma porque esta definición no logra distinguir una universidad de una academia nacional o de un salón literario. En la universidad hay un elemento más; la docencia. Ahora nuevamente se podría objetar que hay docencia en todo sitio donde un grupo de seres humanos se reúne para aumentar sus conocimientos. Y esto es innegable. Sin embargo la docencia en la

Universidad posee una característica que la diferencia, y es "...la viva unidad original de los que cuestionan y saben".³⁸⁰ Luego viene entonces otra característica más: la universidad sirve no solo para aumentar el conocimiento y para hacer docencia, sino que además otorga grados, títulos académicos, y separa las tareas humanas en profesiones. Sí, la universidad es una pieza clave en la división del trabajo. Pero esto no es todo. La universidad como agrupación de hombres que buscan aumentar sus conocimientos, transmitirlos, y dar testimonio de un estado de la persona respecto a una determinada disciplina (básicamente en esto consiste otorgar un título), no abarca todo el conocimiento humano. Se centra en una parte. O más aún, en realidad puede dedicarse a cualquier dimensión de la realidad a condición de que lo haga siguiendo una metodología: la ciencia. Y volviendo a Heidegger, refiriéndose a la Universidad él decía que "...es la escuela superior que, desde la ciencia y mediante la ciencia, acoge, para su educación y disciplina, a los dirigentes y guardianes del pueblo".³⁸¹ Es imposible encontrar la "esencia de la Universidad" sin reflexionar sobre la cuestión de la ciencia; por eso en los primeros capítulos me centré sobre este punto.

Heidegger, con quien coincido en esto, va más lejos aún, diciendo que "sólo si nos situamos de nuevo bajo el influjo del inicio de nuestra existencia histórico-espiritual..." es posible captar qué sea la ciencia, un fenómeno por otro lado "...no incondicionalmente necesario".³⁸² La ciencia no debía surgir necesariamente, pero de hecho apareció en el mundo y lo hizo con los griegos, como hemos discutido previamente al hablar de su portento; específicamente, con la filosofía griega. "Con ella, el hombre occidental, por la fuerza de la lengua de un pueblo, se erige por primera vez frente al *ente en su totalidad*, cuestionándolo y concibiéndolo como el ente que es. Toda ciencia es filosofía, lo sepa y lo quiera o no. Toda ciencia sigue ligada a ese inicio de la filosofía. De él extrae la fuerza de su esencia, suponiendo que siga estando a la altura de ese inicio".³⁸³ Y es en esta relación íntima de la universidad con la ciencia que se encierra la esencia de aquella; pero de la ciencia como filosofía; que, como discutimos al hablar de lo académico, es la esencia misma de la ciencia.

Estas notas esenciales, la investigación, la docencia, y el otorgamiento de títulos, siguiendo una metodología científica, parecerían explicar qué es una universidad. Ella como tal es una invención humana sin sentido en sí misma sino únicamente entendible por los tres objetivos que decimos aquí. O cumple con ellos, o no es más una universidad. Y sin embargo esta misma descripción podría aplicarse perfectamente a un colegio secundario bien constituido. Realmente cuesta encontrar una perspectiva "esencialista" para definir la universidad. Especialmente es difícil de explicar la aparición de la universidad desde su esencia sin más. Para clarificar este punto voy a recurrir a un ejemplo grosero; realmente la historia del saludo aportaría poco al hecho mismo de que haya surgido efectivamente el "saludo" entre los seres humanos; tan natural es éste, que su historia (fascinante, por cierto), revelaría su riqueza y hondura, pero el porqué de su existencia, esto se enraíza en el propio ser del hombre, va más allá de lo histórico. Con la Universidad, como discutimos arriba, no es así. En lo personal me cuesta creer que exista algo parecido a una "esencia" de la universidad en el sentido de un "deber ser" absoluto para la asociación de hombres en los claustros, que explique lo que son o lo que no son las casas de altos estudios. Se aumenta el conocimiento, se hace docencia, y se otorgan grados, desde antes que hubieran universidades. Infinidad de grupos religiosos del antiguo paganismo hacían lo mismo y sus "egresados" contraían títulos como aprendiz, sacerdote, o sumo sacerdote, y no por ello

³⁸⁰ MARTIN HEIDEGGER. "El rectorado". En: *La autoafirmación de la universidad alemana*. Óp. cit., p. 23.

³⁸¹ Martin Heidegger. *La autoafirmación de la universidad alemana*. Óp. cit., p. 8.

³⁸² Martin Heidegger. Óp. cit., p. 9.

³⁸³ Martin Heidegger. Óp. cit., p. 9.

sus templos eran universidades. Del mismo modo agremiaciones de albañiles y constructores tenían sus peones, maestros, y maestros mayores, y nuevamente no eran universidades. Se podrá objetar lo científico, y decir que ni los grupos religiosos ni los gremios eran científicos. Pero esto me parece bastante relativo; la astronomía egipcia y persa surgió en templos religiosos; hay que ver los estudios de algunos constructores romanos para comprender el grado de desarrollo que tenían sus obras; y en la Universidad de Yale, una de las más prestigiosas de nuestros días, entre otros se ofrece un curso de “estudioslésbicos” cuyo valor “científico” se me hace bastante relativo. Me gustaría saber la opinión de Safo a este respecto.

Realmente creo que el esencialismo es una distorsión, y por sobre todas las cosas un falseamiento de la realidad. La universidad como tal debe ser entendida, en parte desde la reflexión sobre su esencia, pero en una medida no menor, desde su historia. Y esto no quita rigor ni al estudio, ni a la cosa en sí. La paternidad no es una realidad científica y sin embargo es bastante más importante que la aspirina o la teoría de la relatividad; y el arte, que es una realidad eminentemente histórica, no por ello es menos riguroso su estudio que el de los átomos. El prejuicio esencialista es un exceso de positivismo que congela una realidad humana y cálida como el estudio superior de una disciplina, en las tenazas de conceptos y preconceptos que en definitiva mutilan la riqueza de su objeto de estudio. Mi tesis aquí es que la universidad es, en realidad, una “tradicición”. Y como tal, tiene mucho de natural, y mucho de histórica.

Como dato, ella es, después de la Iglesia Católica, la institución más antigua de Occidente y del mundo. Además, la perspectiva de la universidad como tradición agrega algo de luz a los interrogantes esbozados más arriba: toda tradición, aun aquella que consiste en un modo particular de “hornear el pastel” como diría Chesterton, posee “un sentido en sí”. Y la universidad no es ajena a esta particularidad de lo tradicional. Llama sí la atención que sea esta tradición la fuente del “progreso”, cuando ambos términos parecen directamente contradictorios. Pero la paradoja no deja de ser reveladora.

Quisiera adelantarme a una posible objeción; alguno podrá decir que remontarse a Grecia antigua y la Europa medieval para entender los problemas de la universidad argentina del siglo veintiuno es una exageración. Y lo entiendo. Pero hay dos razones que es importante considerar. En primer lugar, el análisis superficial es connatural a nuestra forma de encarar los problemas y quisiera intentar no caer en ello; querer entender el problema universitario argentino sin ir a sus raíces es una mutilación. El proyecto universitario argentino cobra vuelo a partir de Rivadavia y dicho marco era explícitamente europeizante (aunque con una simpática tonada local), y más aún, helenizante. Además, su antecedente, la universidad traída en tiempos de la colonia por Dominicos, Franciscanos, y Jesuitas, a Córdoba, fue estrictamente hablando un “trasplante cultural” desde la España aún medieval. Acepto que hay una perspectiva autóctona del mismo y me comprometo a reflexionar sobre ello en un capítulo sucesivo. Adelanto que este conflicto dentro de nuestra tradición académica, la cual se debate entre su origen europeo y su demanda americana, es un dato central. En segundo lugar, la referencia a Europa y Occidente en general es relevante para el futuro de la universidad argentina porque si vamos a relanzar nuestra educación superior, lo que en gran medida equivale a proponer un relanzamiento de nuestra cultura, habrá que entender lo anglosajón, y con ello se vuelve a Europa. Salvadas estas objeciones, comencemos entonces por las ocurrencias de un monje irlandés.

II

Los griegos no tuvieron, propiamente hablando, universidades, aunque si desarrollaron algo muy parecido a lo que hoy entendemos por ellas. La universidad moderna remonta sus orígenes inmediatos a la Edad Media, como lo demuestra la alcurnia que reclaman Bologna, París, Oxford, Salamanca, o Coimbra, entre otras. Esta prosapia medieval es tan fuerte que varios autores norteamericanos han reconocido la necesidad incluso estética que las casas de altos estudios tienen de identificarse con lo medieval, levantando edificios medio góticos de ladrillo a la vista y recubriendo algunas paredes con hiedras.³⁸⁴ Sin embargo, como nota uno de los estudiosos alemanes más profundos del fenómeno universitario, "...no es suficiente con rastrear la universidad moderna hasta la Edad Media. Esas mismas instituciones europeas embrionarias serían inconcebibles sin Bizancio..." y finalmente, sin Grecia.³⁸⁵ Es claro que la Edad Media nació sobre las ruinas del mundo romano.³⁸⁶ Pero no es precisamente "intelectual" el talante del pueblo del Lacio como alguna vez escribiera Virgilio: "...tú, romano, recuerda tu misión: ir rigiendo los pueblos con tu mando".³⁸⁷ El romano no estaba hecho para comprender al mundo y gozar de él. Estaba hecho tan solo para conquistarlo y gobernarlo.³⁸⁸ Roma "organizó" el mundo antiguo de manera que en él pudieran florecer los valores intelectuales esencialmente desarrollados en la civilización helenística, aquella invención de Alejandro Magno que tuvo su origen en la antigua Grecia.³⁸⁹ El mundo latino recibió su vitalidad intelectual de la cultura griega a la cual dominó. Y toda esta transmisión de contenidos culturales ocurre de manera particularmente consciente en el caso de la tradición universitaria posterior y debemos a un monje irlandés una de las referencias más antiguas a este hecho.

Alcuino de York fue un teólogo, erudito, y pedagogo anglosajón, que nació hacia el año 735 de nuestra era. A él es a quien Carlomagno encargó la política educativa de su Imperio, la cual comenzó por la propia casa del rey de los Francos. Como cuenta un consejero personal y luego biógrafo de Carlomagno, este urso capaz de levantar un caballo pequeño sobre sus espaldas, amante de las caserías y las mujeres, gran parte de la Europa del siglo IX, "no se contentó con conocer únicamente su lengua materna (probablemente algún abstruso dialecto del alto alemán), sino que se aplicó asimismo al estudio de la de otros lugares y, entre todas estas, aprendió tan bien la lengua latina que solía hablar indistintamente en esta lengua o en la suya propia; en cambio era más capaz de entender el griego que de hablarlo...".³⁹⁰ Para hacerse una idea de la magnitud de la proeza del rey, basta con pensar cuántos presidentes argentinos han dominado algún idioma diferente del castellano y volver a la época carolingia donde ni siquiera había imprenta. Alcuino escribió en una oportunidad a su monarca una encendida carta en la que le refiere su deseo de transformar la corte de los francos en una "nueva Atenas". Y aquí es donde comienza nuestro dilema. Qué buscaba la imaginación del celta en una antigua Grecia que para comienzos del siglo IX forma parte de Bizancio, y que se ha tornado inaccesible gracias al ataque constante de las flotas árabes que asolan desde el norte de África, es un

³⁸⁴ DAVID LABAREE. "Markets and American Higher education: an institutional success story". (Debo el artículo a una gentileza del autor).

³⁸⁵ "Was heist akademisch?", JOSEF PIEPER. *Kulturphilosophische Schriften. J Pieper. Werke in acht Bänden. Band 6, I*, p. 73. Hamburg 1999, Felix Meiner Verlag.

³⁸⁶ JACQUES LE GOFF. *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris 1982, Flammarion. Ch. I, p. 11.

³⁸⁷ VIRGILIO, *Envida VI*, 850-853. En: Javier de Echave-Sustaeta (trad.). Madrid 1997, Planeta-DeAgostino.

³⁸⁸ INDRO MONTANELLI. *Historia de Roma*. Barcelona 2001, Plaza & Janés, Cap. XI, p. 113.

³⁸⁹ "La obra educadora de Roma". En: HENRI-IRÉNÉE MARROU. *Historia de la educación en la antigüedad*. Buenos Aires 1965, EUDEBA, Parte III, Cap. VIIM p. 356 y ss.

³⁹⁰ EGINHARDO. *Vida de Carlomagno*. Madrid 1999, Gredos. 25, p. 90.

misterio. En esta carta Alcuino se nota evidentemente entusiasmado por el intenso trabajo educativo que realiza en los dominios de Carlomagno. Además, el monje trae consigo las energías de una especie de renacimiento de los estudios literarios clásicos que había tenido lugar en la Irlanda del siglo VIII. Y evidentemente suscribe a su vez, a toda una corriente de pensamiento teológico que veía en la cultura griega y latina componente fundamental de una nueva *Paideia*, la llamada *Cristiandad*. Es decir, el origen de la cultura europea. Desde Irlanda, lo poco que se conservaba del tesoro filosófico y literario greco-latino pasa nuevamente a Europa continental de la mano de esta especie de ministro de educación de un rey que aprendió a leer a los treinta años de edad, y que comía venado asado con la mano. Esta anécdota ilustra la situación espiritual en que surgirá la universidad.

Podríamos resumir el tema diciendo que la universidad medieval se constituye a partir de una serie de factores: **Primero**, una tradición escolar clásica. La universidad medieval hereda el *trivium* (ciencias del bien decir: **gramática**, **dialéctica**, **retórica**) y el *quadrivium* (ciencias del bien pensar: **geometría**, **aritmética**, **música**, **astronomía**), directamente del mundo greco-latino. A través de estas disciplinas, "...como por varios caminos, el espíritu vivaz se introduce en los secretos de la filosofía..." dice Hugo de San Víctor,³⁹¹ y Tomás dice que "...por medio de estas materias, que son como vías, se prepara el espíritu para las otras disciplinas filosóficas..."³⁹² Esta tradición escolar tuvo sus raíces en el siglo cuarto de nuestra era, en medio del hundimiento del Imperio romano. Casiodoro, San Agustín y otros, son ejemplos del monaquismo intelectual que veía en la filosofía antigua una herencia necesaria para rescatar la cultura de su tiempo. A modo de ejemplo vale la pena recordar que cuando Boecio esperaba en cautiverio a ser ejecutado por el invasor bárbaro, fue consolado por la filosofía.³⁹³ Y San Agustín escribió que el hombre dispone de dos caminos para conocerse a sí mismo; uno, la soledad, el otro, el estudio de las artes liberales (la filosofía, el *trivium* y el *quadrivium*). Alcuino seguramente conocía muy bien estas posiciones de Boecio, Casiodoro y San Agustín mismo.

Segundo, la universidad medieval surge de un nuevo uso del libro. Como escribe uno de los principales historiadores sobre esos días, "...en el siglo XII..." tiene lugar la puesta en escena por parte de los llamados maestros de las escuelas urbanas, de una nueva utilería mental. "Esta utilería mental se constituyó a partir de un instrumento material que fue el libro..." (...) "...el libro universitario es bien diferente del libro monástico"; (...) "...el libro monástico, comprendido en su función espiritual e intelectual, es en principio un tesoro. El libro universitario es antes que nada un instrumento".³⁹⁴ Esta herramienta propia de ese nuevo estrato artesano en la constelación de los oficios medievales, el escolar o el clérigo, es un fenómeno propio de la ciudad o villa medieval. La universidad será un gremio de intelectuales, y este es el **tercer** elemento que la hizo posible: el *corporativismo medieval*.

Cuarto, el maestro urbano de artes. Este personaje era una emanación de la escuela conventual, una especie de profano de la sabiduría, una mezcla de filósofo, poeta, rebelde, y alquimista. Al margen de los estratos oficiales de la primera sociedad medieval (no era noble, no era siervo, y no era religioso), trasuntaba desde las cortes hasta los burdeles siendo emergente de una sociedad urbana nueva donde el estudio de las artes liberales era parte del esnobismo de la juventud nueva, hija de artesanos, labradores o soldados, todos igualmente rústicos, y que se abría a un mundo nuevo de silogismos, poesía, e ideas. Esta juventud de la primera Europa, de alguna manera, retomaba la antorcha del joven filósofo griego que con su capa corta, cabello suelto, y aire confiado, había desafiado la dura sociedad tradicional ateniense. La Universidad

³⁹¹ HUGO DE SAN VÍCTOR. *Didascalion*, III, c. 3.

³⁹² TOMÁS DE AQUINO. *In Boethii De Trinitate*, Q.5, a.1, solución al argumento 3.

³⁹³ Ver: *La consolación de la filosofía*, de Boecio.

³⁹⁴ "Mentalités, Sensibilités, Attitudes". En: JACQUES LE GOFF. *La Civilisation de L'Occident Medieval*. Paris 1964, Flammarion. Ch. IV, p. 315 y ss.

fue una obra típica del pueblo medieval. No fue un emergente de la clase dirigente o de una élite. Es la resultante de un pueblo que tenuemente se abría camino hacia la antológica cultura greco-latina, de la cual apenas si quedaban rastros visibles en la devastada geografía europea, pero cuyo prestigio había permanecido intacto en las mentes de sus pobladores. Este camino fue liderado por los sueños de un monje irlandés y la audacia de su alumno, el fortachón rey de los francos. Como todo espíritu a quien le toca un presente oscuro, se aferra a la vida gracias al recuerdo de un pasado venturoso e inspirador. Esta situación existencial explica en parte el entusiasmo de color que rodeó al siglo trece, y que enmarca la apertura de los primeros claustros. En un cierto sentido la pretensión de los medievales de recrear la antigua Atenas era un enorme disparate, pero sirvió a aquel pueblo para superar un presente aciago.

Aquel “legado” griego al Imperio carolingio tuvo dos características fundamentales: primero, se hizo al modo de resultado de una búsqueda; es decir, la conciencia europea hurgaba sus viejos libros en busca de cualquier vestigio de aquella cultura, porque el esplendor pasado del Imperio romano era una especie de figura mitológica entre los habitantes de un territorio europeo que todavía utilizaba sus rutas y edificios, pero que no podía evitar contemplar su ruina presente. Europa se sumía en la barbarie, y recordaba aquellos tiempos con nostalgia. La segunda característica de esta especie de rehelenización de Europa es que dio origen (aunque no inmediatamente) a un producto totalmente novedoso: la *tradicón universitaria medieval*. Tan fuertemente impactó esta rehelenización voluntaria de los pueblos germánicos que poblaron Europa, que un poeta típico de la Edad Media, y que además había estudiado en las universidades de la época, Dante Alighieri, a pesar de toda su ortodoxia cristiana diseñó un lugar especial para poner a los sabios de la antigüedad pagana sin que ardieran en el infierno; en la Divina Comedia y contradiciendo las enseñanzas más cerradas de la época, Aristóteles, Platón, Solón, y los otros, no están en el infierno a pesar de ser paganos, sino que ocupan un sitio intermedio lleno de gravedad y respeto. Esta prueba es la más contundente, junto con la referencia de Alcuino a su “nueva Atenas”, para justificar nuestra intención inicial de incursionar en los griegos para descubrir la verdadera esencia de lo universitario.

III

Algunas páginas atrás pudimos discutir acerca de la Academia de Platón y su espíritu. También Aristóteles fundó su escuela, el Liceo, e Isócrates la suya para enseñar retórica. Hubieron otras escuelas de filosofía en Grecia y todas ellas comenzaron una tradición que de alguna forma inmortalizó a la península y particularmente a Atenas en la mente de la posteridad. La cultura griega creó un arquetipo de enorme fuerza; lo académico. Pero erraríamos seriamente nuestro enfoque si percibiéramos un hecho exclusivamente científico en lo académico; en realidad se trató de un ideal educativo, entendiendo lo educativo no como un desarrollo intelectual en el sentido de “erudición”, sino como la expansión de la interioridad en medio de la comunidad política. Los filósofos tenían en mente una idea de sociedad, y no solo de ciencia y esta vinculación entre filosofía e ideal de ordenamiento político resulta central.

Es verdad que en un momento de la historia de alguna manera comenzaron a convivir dos sistemas. Por un lado, al caer la democracia ateniense en manos del Imperio macedonio se perdió definitivamente el ideal republicano para los próximos veinte siglos, y el mundo retomó las viejas estructuras imperiales. Incluso Roma, que comienza siendo una república, termina por transformarse en un imperio que poco a poco se orientaliza. Por el otro lado, el ideal científico-filosófico que nació, como se ha dicho, en medio de la efervescencia de las ideas republicana de Grecia, caído el sistema político que le acompañara en su génesis, entra en un período de eclipse. Sin embargo, la causa de esta doble lógica o divorcio entre la filosofía y el sistema político encierra bastante información respecto de la relevancia del fenómeno de las escuelas filosóficas entre los griegos y las implicancias sociales del desarrollo de la actividad académica.

Ocurre que en las sociedades hay como dos lógicas encontradas, la de la política y la del comercio. La lógica de la guerra, cuya ausencia en el esquema alguno podría señalar, es en realidad la formulación extrema de la política. La política, es de por sí territorial y territorialista,³⁹⁵ y se desarrolla dentro de un predio al cual ha dado forma y cuyas fronteras custodia. Esta dinámica que podría ser denominada “conquistadora” y que caracteriza a la lógica política, genera de por sí desigualdades sociales. Es la política la primera en dejar bien en claro quién manda y quién obedece. Señala Montesquieu que el comercio, por el contrario, “...es una profesión propia de gentes iguales”.³⁹⁶ Esto explica por qué la democracia incorpora el elemento comercial directamente en su propia matriz constitutiva.

Volviendo al fenómeno griego, es importante recordar que la filosofía nació literalmente entre gente de clase media trabajadora y en los mercados. Ella introdujo un elemento igualitario fundamental, o por lo menos, recibe una poderosa influencia de dicho aspecto clave en la sociedad ateniense antigua. Entre los filósofos se reflexionó abiertamente sobre estas cuestiones, por primera vez en la historia del pensamiento. Ahora bien, es claro que “...cuando se intensifica la lógica política, cuando cristalizan las pasiones y circunstancias políticas, de manera proporcional e irresistible, la lógica del comercio pasa a un segundo plano”.³⁹⁷ El enigma es si no ocurre, en consecuencia, algo similar con la ciencia. La suplantación de la lógica comercial por la lógica política probablemente haya tenido alguna responsabilidad en la decadencia conjunta de ambos ideales, la democracia y la ciencia. Y en este punto una Argentina excesivamente agraria y clientelar es indudablemente poco

³⁹⁵ PIERRE MANENT. *Course familier de philosophie politique*. Paris 2001, Gallimard. Ch. VIII, p. 149.

³⁹⁶ MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois*. Libre V, Ch. VIII. Paris 1979, Flammarion. «Le commerce est la profession des gens égaux...».

³⁹⁷ PIERRE MANENT. *Course familier de philosophie politique*. Paris 2001, Gallimard. Ch. VIII, p. 151.

“comercial”, y cabe preguntarse si no será, como consecuencia, menos científica. Pero esto es tema para otro momento. Como sea, la ciencia, con la caída del ideal democrático abandonó los mercados para recluirse en las cohortes. Volvió a ser “oculta”. Admito que desde un punto de vista estrictamente histórico mi afirmación podrá parecer incorrecta, dado que muchos emperadores cultivaron la ciencia, y durante el período imperial romano los habitantes de las ciudades contaban con escuelas de letras e incluso de filosofía para iniciarse en dichas disciplinas. Además en la antigüedad existieron universidades estatales. Así el emperador Teodosio II fundó una universidad en Constantinopla en el 425 d.C.³⁹⁸ y hay muchos otros ejemplos. Además proliferaron escuelas filosóficas en un sinnúmero de ciudades del imperio romano oriental como Pérgamo y otras. No obstante, en realidad todo esto venía a ser parte del boato del monarca de turno. Mi observación se refiere más bien, a una cuestión de relevancia en el proceso social. La filosofía existirá en las ciudades igual a como había quienes seguían a Zoroastro o los Oráculos caldeos. Pero las escuelas de ciencia dejaron de ser germen de la discusión social. Perdieron unidad y protagonismo. Es pertinente preguntarse por la tesis de Montesquieu acerca del comercio ya que, en un mundo donde el ciudadano desapareció, como sucedió en el Imperio, sin embargo el comercio floreció fuertemente, aunque la ciencia fue desplazada de la escena. En este sentido creo que es interesante reflexionar sobre el hecho de que los imperios “...son meras extensiones del nacionalismo...”, y no fenómenos de globalización o internacionalismo.³⁹⁹ El Imperio favorece el comercio pero como dinámica de dominación, e igualmente sigue siendo verdad que si éste se agudiza, el sistema imperial se resquebraja. Sea como sea, una cosa es cierta; el mercado en las ciudades del imperio es un sitio de variedades y diversión, para un pueblo tratado con la lógica del “*panis et circus*”; antiguamente, en cambio, había sido el lugar donde tenía lugar la asamblea. Hace notar Marrou que “...la monarquía helenística (es decir desde Alejandro Magno hasta la dominación romana) continúa siendo una superestructura sobreimpuesta cuyo mecanismo tiende a reducirse al mínimo y a descansar, lo más posible, en las instituciones ya existentes de las ciudades...”; pero no es menos cierto que, a consecuencia de este nuevo ordenamiento, “...la ciudad no es más la patria chica; ha dejado de ser la categoría fundamental, la norma suprema del pensamiento y de la cultura”,⁴⁰⁰ con lo cual la discusión acerca del estado como medio para hacer al hombre mejor, carece totalmente de sentido.

³⁹⁸ “El estado Romano y la educación”. En: HENRI-IRÉNÉE MARROU: *Historia de la educación en la antigüedad*. Buenos Aires 1965, Parte III, Cap. VIII, p. 375.

³⁹⁹ JOHN RALSTON SAUL. “The collapse of globalism and the rebirth of Nationalism”. *Harper's Magazine*, March 2004; vol. 308, num. 1846, p. 33-43.

⁴⁰⁰ “Panorama de la educación clásica en la época helenística”. En: HENRI-IRÉNÉE MARROU. *Historia de la educación en la antigüedad*. Buenos Aires 1965, EUDEBA, parte II, cap. 1, p. 116.

IV

Será a partir de las organizaciones gremiales que se originarán dos instituciones de extraordinaria relevancia para el mundo moderno: la universidad medieval, que, como se ha dicho, es el antecedente inmediato de las actuales, y las formas municipales de gobierno, el “burgo”, promotor inicial de las ideas democráticas posteriores en Europa. Desde ya que no pretendo reducir las causas históricas de dos instituciones tan complejas como la municipalidad y la universidad a una ingenua sucesión de acontecimientos, pero sí me voy a detener en lo que fueron, al menos algunas de las principales convergencias.

Durante toda la antigüedad que siguió a la caída del Imperio romano los habitantes de las pequeñas villas o regiones que compartían un mismo oficio frecuentemente se asociaban en corporaciones gremiales. Este tipo de corporaciones había existido desde tiempo inmemorial, y uno de sus más célebres ejemplos es el de los gremios de albañiles y constructores romanos. Este tipo de asociaciones renacieron durante los siglos oscuros bajo el nombre de “cofradías”, “hermandades”, “guildas”, y otros por el estilo,⁴⁰¹ y tenían cuatro funciones principales: en primer lugar eran gremios, que daban poder a los intereses del grupo artesano en cuestión (panaderos, carpinteros, pescadores, etc.) defendiendo el precio de las mercancías, regulando la competencia, y aumentando el poder de compra. En segundo lugar, se comportaban como sociedades de socorros mutuos que, mediante el cooperativismo, promovían el bienestar de sus asociados, se ayudaban unos a otros en tiempos de hambruna, durante las enfermedades, y luego auxiliaban a sus viudas (tengamos en cuenta que hablamos de los siglos V a XII después de Cristo, donde no había nada parecido a una jubilación o a seguridad social alguna). En tercer lugar eran instituciones docentes con una organización interna donde los aspirantes a desempeñarse en determinado oficio ingresaban primero para realizar tareas de limpieza, luego pasaban a ser ayudantes, más tarde aprendices y luego oficiales, para terminar convirtiéndose en “maestros”. Una buena idea de este itinerario formativo se puede observar en “Narciso y Goldmundo” de Hermann Hesse, donde el personaje concurre al taller de un maestro de tallado para aprender a trabajar la madera. La famosa “obra maestra” designaba el trabajo tras el cual el oficial era aceptado en la comunidad de los maestros de ese arte. Por último las corporaciones de oficios tenían fines religiosos; en la antigüedad adoraban a divinidades particulares de su práctica, pero ahora en el medioevo tenían un “santo patrono” de la manualidad específica. En estas asociaciones fue muy importante el modo de designación de autoridades; ellas mezclaban en su seno algunos elementos jerárquicos basados sobre todo en las habilidades y el reconocimiento dentro del arte de los asociados, con otros elementos democráticos donde las autoridades eran elegidas en capítulos y se rotaban por períodos. Este modo de organización política está muy relacionado al fenómeno del renacimiento urbano que experimentó Europa hacia el año 1000 y que fue el comienzo del movimiento de retirada del feudalismo.⁴⁰² Pues bien, uno de los nombres para designar a dichas corporaciones de oficios fue precisamente el de “*universitas*”. En el latín que hablaban los nuevos pueblos germánicos de Europa, “*universitas*” designaba a un conjunto de personas u objetos; venía a significar algo así como “la totalidad de...” o “todos los...”, o “la suma de...”. Similar a nuestra expresión “el universo de los enfermos de diabetes”, para designar a todos los que

⁴⁰¹ “La société chrétienne”. En: JACQUES LE GOFF. *La civilisation de l'occident médiéval*. France 1982, Flammarion, Ch. III, p. 257.

⁴⁰² “La société chrétienne”. En: Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 269.

padecen el mal. Entonces podía decirse la *universitas* de panaderos, o la *universitas* de carpinteros, o, como es el caso que nos interesa, la “universidad de maestros de Teología” de París, origen de la universidad homónima, que no era otra cosa que la corporación que nucleaba a los maestros de filosofía, lógica, y teología, que enseñaban en tabernas y departamentitos del pobre “barrio latino” de la ciudad del Sena. Estos famosos “maestros de las escuelas urbanas” fueron aquellos diletantes del latín, el griego, y la lógica, cuyos alumnos más díscolos vinieron a denominarse “goliardos”, autores entre otras cosas de los “carmina burana”, especie de odas juveniles a la vida libertina y el imperio de la fortuna. La misma palabra “Universidad” no tuvo nada que ver con algo parecido a “la totalidad del saber”, o el “saber universal” o a ninguna expresión por el estilo; estas ideas fueron desconocidas por los fundadores del estudio general de París.⁴⁰³ Por el contrario, el propio origen y modo de organización del currículo del “Estudio general de París” hace clara referencia a un nuevo modo de entender la actividad intelectual, hondamente emparentado al mundo del trabajo. Los maestros de las escuelas urbanas transformaron el saber y el estudio en un nuevo trabajo; de hecho “estudio” proviene del latín “*studium*” que significa “esfuerzo”. Su utensilio fue el libro, elemento fundamental para dicha labor mental, transformado ahora del tesoro que fuera durante los tiempos monacales, en “instrumento” de labor, en estos nuevos días de ciudades⁴⁰⁴ mercantiles y cosmopolitas.

Es como si la sabiduría buscase volver a los mercados de donde salió. ¿Hemos de olvidarnos dónde enseñaba Sócrates? Más aún, los trajes académicos, togas y birretes, se heredaron de los atuendos típicos de los maestros de las corporaciones urbanas de oficios de que hablamos. Hoy en día perduran algunos de esos atuendos entre los intendentes y directores gremiales de algunas pequeñas ciudades en Alemania. Además gran parte del desarrollo del espíritu universitario se dio paralelamente con la revolución social operada por la irrupción de las ordenes de monjes mendicantes, dominicos y franciscanos, que traían una forma inusitada de organización de los conventos: el prior sería electo en capítulos, por períodos cortos, y luego volvería a la situación anterior, con lo cual el mando se turnaría entre los hermanos y tendría un fuerte carácter electivo. La universidad en sus inicios se encontraba dirigida por los estudiantes, el rector era un alumno, y sus compañeros se encargaban de contratar a los maestros y de administrar la casa. La organización de ciertos *colleges* ingleses remeda esta vieja costumbre. Vimos más arriba que en la antigüedad existieron universidades, pero los modelos medievales son completamente diferentes; en la mayoría de los casos serán los alumnos y profesores los dueños de la institución, al modo de las posesiones corporativas que tenían los gremios o como funcionan nuestros clubes de hoy en día. Algunos alumnos luego del *cursus honorum* indicado serían promovidos a bachilleres, luego a maestros, y algunos a doctores, pasando a integrar el claustro. Tanto el estudio como la enseñanza se transformaban de esta manera en oficios, y poco a poco se integraban a la actividad económica. Con el tiempo, también lo harían a la trama del poder. Esta integración llegó a su punto máximo cuando el Enciclopedismo y el Iluminismo creyeron necesario que fuesen la filosofía y la ciencia las actividades humanas que organizaran la vida social.

⁴⁰³ HASTINGS RASHDALL. *The Universities of Europe in the middle ages*. F. M. POWICKE, AND A. B. EMDEN (Eds.). Oxford 1997, Oxford University Press, Vol. I, Ch. I, p. 4 y ss. Es probablemente una de las más completas explicaciones acerca del origen de la universidad que se halla publicado.

⁴⁰⁴ “Mentalités, Sensibilités, Attitudes”. En: Jacques Le Goff, *óp. cit.*, Ch. IV, p. 315.

V

Pero no sólo contribuyó el modo de organización gremial a conformar la fisonomía de las primeras universidades. La universidad medieval tuvo además la “*disputatio*” que comentamos al principio de este trabajo, y es precisamente a través de ella que consiguió su universalidad.⁴⁰⁵ Nuevamente Heidegger, en un escrito de 1945 en el cual explica algunas de las expresiones que vertiera en el discurso de inicio de su rectorado que comentamos antes, reflexiona profundamente sobre la disputa en la universidad y la ciencia. Todo comienza con Heráclito, llamado “el oscuro” (o misterioso); un enigmático pensador que hacia el siglo V a. C. escribió que “...la guerra es común y la justicia discordia...”,⁴⁰⁶ que “...todo sucede según discordia y necesidad...”, y que en definitiva “...guerra es padre de todos”.⁴⁰⁷ Heráclito habla de “Guerra” como el origen de todo lo que existe, en una cosmovisión muy parecida al *Jing-Jang*, según la cual es de la interacción de los opuestos que surge la realidad. Para Heráclito la realidad se sustenta en una estructura dialéctica. Ahora bien, la palabra que nuestro pensador utiliza para designar la “Guerra” es el griego (*pólemos*), que quiere decir “posición de uno frente a otro” según aclara el propio Heidegger.⁴⁰⁸ De esta raíz deriva nuestro vocablo “polémica” y su traducción literal es “disputa” o “confrontación”. Se trata de la confrontación de los opuestos en busca de la complementariedad, con el sentido de restituir una armonía de convivencia creadora y fecunda. La esencia de esta lucha filosóficamente pensada es el “...colocar delante, abierto a la vista”; es, como dice el propio Heráclito, “...hacer aparecer todas las cosas...”. De este modo la oposición hace aparecer todo. La inteligencia no podía ser menos que la realidad, y si lo real surge de la interacción (polémica) de opuestos, y es esta guerra o discordia, este *pólemos*, la instancia creadora, entonces igualmente en el pensamiento su realidad, la verdad, también requiere de la polémica para que todo aparezca tal y como es. Así el origen de la *disputatio* es una auténtica metafísica. Crea un nuevo modo de entender el saber mismo, basado fundamentalmente en el preguntar; “El preguntar ya no volverá a ser el mero paso previo hacia la respuesta, el saber, sino que el preguntar se convertirá en la suprema figura del saber mismo”.⁴⁰⁹

La *disputatio* de las universidades medievales era una modalidad pedagógica con algunas características que creo vale la pena repasar ya que hacen a la naturaleza propia de aquello que nosotros entendemos por Universidad hoy en día. **En primer lugar**, en este tipo de clases los alumnos ponían una pregunta a consideración del profesor, quien, siguiendo una metodología preestablecida pasaba a contestarla. El primer paso de dicho método pedagógico era la confrontación de los argumentos previamente publicados sobre el tema. Una a una eran expuestas las opiniones de otros autores sobre el caso, y una a una eran analizadas por la clase y su maestro. El método había sido inaugurado por Abelardo, uno de los más grandes lógicos de la época, quien matizara sus meditaciones filosófico-teológicas con paseos de esparcimiento con su alumna Eloísa. Durante los primeros años de la universidad europea se fue desarrollando con bastante velocidad una especie de frenesí por las lecturas y los autores, una erudición y voracidad por el trabajo editorial, que fue suplido en primera instancia por la labor de los copistas, pero que con los siglos culminaría en la invención de la imprenta. Este tema de la *disputatio* vinculaba directa y vivamente

⁴⁰⁵ JOSEF PIEPER, *Guide to Thomas Aquinas*. EE.UU. 1991, Ignatius Press, ch. VII, p. 88.

⁴⁰⁶ HERÁCLITO, Diles y Kranz (DK). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 80.

⁴⁰⁷ HERÁCLITO, DK 22 B 53.

⁴⁰⁸ MARTIN HEIDEGGER. “El rectorado”, 1933-1934. En: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, óp. cit., p. 30.

⁴⁰⁹ Martin Heidegger. *La autoafirmación de la Universidad alemana*. R Rodríguez (trad.), Madrid 1996, Tecnos, p. 12.

el alumnado a todas las opiniones de la época y abría paso a una verdadera corriente de pensamiento en la cual eran iniciados los estudiantes.

En segundo lugar, la discusión estructurada evolucionó de la mano de la difusión de la lógica aristotélica. Cuando ocurrió la catástrofe histórica del hundimiento del Imperio romano fueron pocos los libros de la antigua tradición clásica griega y latina que permanecieron en Europa. La mayoría de ellos desapareció hasta su rescate posterior a través de los árabes y Bizancio. La lógica de Aristóteles fue uno de esos pocos manuales que permaneció en todo el monacato temprano y de alguna manera colaboró a conformar la mente de la nueva intelectualidad europea que lentamente se abría paso entre las hemorragias desatadas por las invasiones vikingas, las miasmas de las epidemias, y la brutalidad del feudalismo. La lógica fue aplicada por Abelardo a los argumentos de autoridad de los Padres de la Iglesia, un conjunto de autores que sostenía posiciones algunas veces contradictorias acerca de temas centrales de la teología. Entonces Abelardo los confrontó a través de su método, el "*sic et non*", es decir el "sí y no" o mejor dicho el "a favor y en contra", que no era sino una recopilación de los textos de aquellos autores para dejar bien en claro qué opinaba cada uno sobre diferentes proposiciones. Esta rigurosidad lógica llegó a fanatizar a las mentes juveniles. Todo aquel que ha aprendido lógica alguna vez seguramente compartió esta experiencia lúdica a la cual invitan sus reglas y silogismos. El razonamiento invita a jugar con él, y mucho fue lo que se abusó de esto en aquellos primeros años. De todas maneras el tema de la lógica trajo a las discusiones como la *disputatio* y a los escritos, rigurosidad. Hasta el método experimental de Newton, la lógica fue probablemente la única metodología científica conocida por las primeras casas de estudio. La metodología conclusiva, la idea de armado conceptual, es un elemento que se incorporó desde sus inicios a la institución universitaria, y constituye una de sus características más relevantes; todo aquello que se enseña en las universidades posee rigor metodológico, y forma parte de un virtual aparato conceptual a cuya construcción aportan todas las disciplinas científicas. La coherencia del conocimiento nace en las universidades de la mano de la propia *teología*, una ciencia que reclama precisamente esa unidad del saber fundamentada en una visión unitaria de la realidad desde el momento que ella posee un fundamento final único y común, Dios mismo. Luego en este sentido no es difícil entrever de dónde procede la pretensión explicativa del sistema científico.

VI

Por último, por aquellos años, comienza lentamente a insinuarse con fuerza el ideal filosófico. Pensemos que las primeras universidades surgieron de la mano de la teología y el derecho canónico, y sólo unos años más tarde se incorporan las otras disciplinas. Inicialmente las antiguas disciplinas del *trivium* y el *quadrivium* eran enseñadas informalmente en escuelitas particulares como cursos preparatorios para ser admitidos a las universidades de teología y derecho canónico. El ideal filosófico y las disciplinas científico-matemáticas cristalizarán definitivamente en el Renacimiento con la eclosión de los científicos y artistas científicos.

Es interesante destacar que para cuando la filosofía y la ciencia irrumpen en la educación superior, la sociedad avanza ya fuertemente en sus incipientes ideas democráticas. Y con esto agregamos otra nota fundamental al temperamento universitario. Desde el punto de vista histórico la idea de promover estudios superiores siguiendo un patrón institucional nace en la antigua Grecia, igual que el ideal democrático como forma de gobierno.⁴¹⁰ En Grecia hubo una simultaneidad histórica entre un modo nuevo de aproximarse al mundo, el racional, científico, o filosófico, y un modo particular de organizarse políticamente a través de la asamblea popular. No creo sea jamás posible decir cuál fue causa de cuál; lo máximo que me atrevo a afirmar es el dato histórico de su parcial sincronía, y las profundas vinculaciones antropológicas entre ambas. Llamativamente además, en la base de ambas formulaciones culturales se encuentra el método judicial griego primitivo, que consistía en la confrontación de argumentos a favor y en contra del acusado, frente a un jurado conformado por el pueblo. Esa confrontación de opiniones es particularmente provocadora en el teatro trágico, donde las misteriosas influencias de las potencias divinas eran sometidas a las deducciones lógicas que, a modo de silogismos, hacían el coro y los actores. Todo este razonamiento se producía inmerso en un ambiente de necesidad conclusiva que daba una penetración novedosa a la mente de los actores y las propias deducciones del público. El tema del destino en los griegos fue adoptando la forma de una rigurosa lógica donde el coro racionalizaba los designios de los dioses por la confrontación de argumentos. El teatro trágico es una explicación lógica y razonada de las motivaciones de la divinidad para intervenir en la vida de los hombres. Dicha confrontación dialéctica influyó en alguna medida en el hábito judicial que impregnó todo un nuevo modo de conocer: la filosofía. Para llegar a la verdad ya no se debía consultar al oráculo, sino razonar. Si ocurría esto o esto otro, luego entonces, lógicamente, pasaría aquello de más allá. La necesidad del designio divino era como la necesidad del mismo ser, la consecuencia de un orden determinado e imperturbable. Este atributo confería al mundo antiguo un carisma particular de inmovilidad.

El ejemplo paradigmático de lo que digo fue Platón, que escribió la mayor parte de su obra en *diálogos*, inspirados a su vez en la mayéutica socrática, método por el cual se llevaba a alguien a concluir sobre un tema mediante preguntas y precisiones sucesivas. El estilo de este autor ha sido referido muchas veces al teatro trágico, por el cual habría sentido pasión, como lo delata esa profunda expresión del propio Sócrates condenado a muerte, cuando dice que a él ahora lo llama, como “...diría un actor trágico, el destino...”⁴¹¹ y ya era hora de encaminarse hacia él. Con esta muerte probablemente se hundía para siempre la democracia ateniense, esa comunidad donde la tragedia fue “...la más alta manifestación de una humanidad para la cual la religión, el

⁴¹⁰ MOSSE CLAUDE, “La démocratie athénienne”. En: Claude Mossé (Ed.). *La Grèce ancienne*. Paris 1986, L’histoire, Édition du Seuil, ch. 6, p. 115.

⁴¹¹ PLATON, *Fedón*, 115a. En: García-Gual C (Ed.) (1992). *Platón, Diálogos*, Madrid, Gredos.

arte y la filosofía formaban parte de una unidad inseparable...”.⁴¹² Tal naturaleza discursiva que la razón adoptó en el caso de los griegos, fue explicitada definitivamente en Aristóteles quien, en su “Lógica”, intentó definir el modo propio de operar de la mente humana, el modo en que la inteligencia arribaba a una correcta imagen de la realidad.

Paralelamente, fue en Grecia donde se ensayaron las primeras formas de gobierno popular basadas esencialmente en la discusión en la asamblea de ciudadanos.⁴¹³ El fundador de la democracia en Atenas, Calístenes, usó un método absolutamente racional para favorecer esta interacción popular. Además de la discusión, el mando alternaba por turnos entre los ciudadanos, se separaban los diferentes componentes del poder, y la ley se ponía por encima de todo; ella era ahora el elemento sagrado de cohesión social. Como dije, no creo que se pueda establecer una relación de causa efecto entre la ciencia que nacía como adquisición social y el modo de organización política de las ciudades de la península helénica; pero sí me atrevo a decir que hay una honda dependencia entre ambas. La historia, amante de las idas y venidas, llevó a que tanto la democracia griega como el espíritu filosófico pasaran a las sombras, a la vez que los modales imperiales volvían a enseñorearse de la escena antigua. Para cuando los maestros y estudiantes adoptan una organización gremial tal que les permite sobrevivir, esto es, la Universidad, gérmenes parecidos agrupan a sindicatos de panaderos, pescadores, comerciantes, y otros artesanos en torno de las asambleas municipales de una nueva Europa que se insinúa tímidamente.

Trayendo el itinerario a nuestra actualidad nacional, cada vez que veo los reclamos estudiantiles me parecen totalmente acordes al espíritu inicial de la Universidad. Ellos forman una corporación que exige autonomía y autarquía, y todo esto es parte de la esencia misma de la universidad y lo académico. No obstante hay dos observaciones bastante serias: la primera es una actitud parásita respecto del estado, más propia del muchacho “bueno para nada” que aún pretende ser mantenido por sus padres, que de alguien que seriamente desea consagrarse al estudio; el segundo defecto es una falta total de genuino interés por la ciencia, comenzando por dejar que su peor enemigo, la hipocresía, se filtre en el discurso. Ambos vicios tornan sospechosa la pretendida espontaneidad juvenil de la muchachada. No obstante, protestar es algo genuinamente universitario.

⁴¹² JAEGER WERNER (1993). *Paideia*. Madrid, FCE, p. 230.

⁴¹³ TOUCHARD JEAN (1996). *Historia de las ideas políticas*. Madrid, Tecnos, p. 29-36.

DÉCIMA PARTE

Universidad, Estado y Nación

Al inicio de nuestro trabajo decíamos que una Universidad postergada es el resultado de una política enferma. Ha llegado el momento de lanzarse de lleno sobre el tema de la misión que tiene la comunidad del saber en la génesis de la libertad ciudadana y la organización política, y de advertir a la vez las profundas implicancias que la política tiene sobre la posibilidad misma de una universidad. Recordemos aquello de Ortega de que cuando una nación es grande también lo son su escuela, su universidad, y sus instituciones. El punto es que en este ensayo estamos proponiendo a la universidad como remedio para nuestra mediocridad, no individual, sino como sistema de convivencia, pero si nos atenemos a las palabras del maestro, primero es menester ser “grandes” para luego sí engendrar una educación superior de excepción. La aporía parece insalvable. Habrá que hacer un esfuerzo entonces por ver cómo una reforma en la Universidad afectaría al sistema político, aunque será de alguna manera imposible escapar a las influencias en la dirección contraria. Sea como sea, cuando nuestra dirigencia política comience a plantearse un modo para ser “grandes”, y si atisban en los altos estudios y la ciencia al menos una parte de dicho camino, entonces podremos afirmar, sin ninguna duda, que nos encontramos ya, desde ese momento, en un camino de grandeza, aun cuando no hayamos dado siquiera el primer paso... Con esto confirmo lo dicho en la primera página del escrito; el esfuerzo reflexivo es ya, un síntoma de recuperación; la redención comienza, en definitiva, con un cambio de mente.

I

Una primer relación entre la Universidad y la sociedad civil es la que se da entre los altos estudios como corona del sistema educativo y la propia idea de Estado moderno. Nunca antes la educación había sido tan vital para el ordenamiento político como lo es hoy en día. Entendemos que una cosa es la democracia y otra es el Estado-Nación; y si bien ambos tienden a converger, esto no ocurre siempre. Por ejemplo España fue un Estado-Nación en tiempos de Franco y no era democracia. Otro ejemplo es Gran Bretaña, que es Estado-Nación y monarquía a la vez. Si bien la Universidad tiene que ver íntimamente tanto con la democracia como con la idea de Estado-Nación, ahora quisiera centrarme en lo segundo. Vale decir, en la relación existente entre las casas de altos estudios y la idea de que la pertenencia cultural sea el principio, y, a veces, casi el único principio de legitimidad política.

Ernest Gellner es un sociólogo francés que trabajó mucho tiempo en Gran Bretaña y posee uno de los más vastos desarrollos teóricos referentes al nacimiento de los Estados. El investigador propone un modelo conceptual que vincula "...la división industrial del trabajo con la realización del principio nacionalista";⁴¹⁴ para el sociólogo "...la relación entre un Estado y una cultura modernos es una cosa totalmente nueva que nace, inevitablemente, de las exigencias de la economía moderna".⁴¹⁵ Es imposible entender qué sea un Estado-Nación, un "país" como decimos nosotros hoy en día, sin analizar detenidamente el sistema de producción industrial y la economía moderna que de él deriva. Contrariamente a lo que se podría pensar, en realidad "...el nacionalismo"⁴¹⁶ (como energía constitutiva de la realidad jurídica llamada Estado-Nación) no es el despertar de una fuerza antigua y latente que dormía, a pesar de ser ésta la manera en que se presenta a sí mismo...". Si bien el nacionalismo suele reclamar para sí la reivindicación de las fuerzas profundas del hombre y de la nacionalidad, y basarse en las raíces fundacionales de la cultura que representa, "...este es en realidad la consecuencia de una nueva forma de organización social fundamentada sobre las altas culturas dependientes de la educación, las cuales son profundamente interiorizadas y en las que cada uno recibe una protección del Estado. El nacionalismo se erige sobre las culturas preexistentes a las que transforma, generalmente, a lo largo del proceso..." de su propio desarrollo. Más aún, los nacionalismos suelen, bajo pretexto de reivindicación de la "verdadera cultura nacional", devastar las culturas locales muchas veces siglos más antiguas que la nueva cultura dominante que se pretende exaltar. Además, que, el sistema cultural que los nacionalismos enarbolan es, en la mayoría de los casos, un sincretismo generado en las mentes de filósofos y poetas aristócratas o intelectualizados que creen entrever las genuinas raíces de su pueblo como en un rapto de inspiración profética. "Es un mito considerar a las naciones como un medio natural, dado por Dios, para clasificar a los hombres, y de considerar a las naciones como un destino político natural...".⁴¹⁷ Por el contrario, las naciones surgen como relación directa de un sistema cultural determinado con un territorio específico, cuando un sistema cultural avanza sobre los particularismos culturales y sociales locales y los absorbe. Por ejemplo, en Francia evidentemente la idea de Estado-Nación requirió el surgimiento de una "cultura nacional francesa", algo completamente ajeno a los ideales de un

⁴¹⁴ "La transition vers l'âge du nationalisme". En: ERNEST GELLNER. *Nations et Nationalisme*, Paris 1999, Payot & Rivages, ch: 4, p. 67.

⁴¹⁵ "Conclusion". En: ERNEST GELLNER. *Nations et Nationalisme*, Paris 1999, Payot & Rivages, p. 197.

⁴¹⁶ "La transition vers l'âge du nationalisme". En: ERNEST GELLNER. *Nations et Nationalisme*, Paris 1999, Payot & Rivages, ch: 4, p. 75.

⁴¹⁷ "La transition vers l'âge du nationalisme". En: Ernest Gellner, *óp. cit.*, ch: 4, p. 77.

bretón o de un burguiñón, quienes poseían sistemas previos, locales, y sin fuerza para consolidar lo “nacional” con toda la grandeza y esplendor que pretendieron las elites gobernantes posteriores, responsables sí de la “cultura nacional francesa”.

Gellner denomina homogeneización al proceso por el cual los habitantes de la realidad jurídica llamada Estado-Nación comparten un sistema cultural similar, a diferencia de lo que ocurría con las organizaciones anteriores, caracterizadas por un fuerte regionalismo y particularismo; esto es muy evidente en regiones antiguas como Europa, donde las culturas populares y locales se cuentan por millares, al punto de haber llegado a poseer dialectos y hasta idiomas extremadamente heterogéneos. Pero “el orden industrial requiere homogeneidad en el interior de las unidades políticas, al menos en un grado suficiente como para permitir una buena movilidad...”⁴¹⁸ de su mano de obra. El orden industrial no puede soportar que todo el conocimiento de la fabricación de tal o cual bien se encuentre confinado a una familia determinada, o que cada pueblo beba un tipo diferente de cerveza. La industrialización, por la propia potencia de la máquina, tiende a la actividad y a la evolución, lo que implica que las personas desarrollen gustos y valores similares y que sean amoldables a los cambios permanentes que el sistema supone. La industrialización en sus primeros momentos significa “...la explosión demográfica, una rápida urbanización, migración de la mano de obra y también la penetración económica y política de las comunidades que anteriormente se hallaban vueltas sobre sí mismas, por una economía global y una sociedad política centralizada...”⁴¹⁹

Cuando las condiciones sociales generales conducen masas enteras de la población hacia alguna alta cultura estandarizada, homogeneizada, sostenida por el poder central, aparece entonces una situación en la cual el sistema educativo sanciona y unifica las culturas inferiores en un modelo superior que representa el único dentro del cual los habitantes desean ahora vivir, y que se transforma en el depositario de la legitimidad política.⁴²⁰ Surge entonces la cultura nacional, y con ella el deber nacionalista del territorio, la soberanía, y por supuesto, el esplendor nacional. “El nacionalismo consiste esencialmente en imponer globalmente a la sociedad una alta cultura allí donde la población vivía en formas culturales inferiores. Esto significa la difusión y la generalización de un lenguaje transmitido por la escuela y controlado por la universidad donde la codificación responde a las exigencias de la tecnología y de la burocracia, con el objeto de garantizar una comunicación suficientemente precisa. Asistimos a la puesta en escena de una sociedad anónima e impersonal, compuesta de individuos atomizados e intercambiables en la que la cohesión depende principalmente de una cultura común del tipo descrito, allí donde antes existía una estructura compleja de grupos locales, penetrados de culturas populares, y donde la reproducción social estaba asegurada localmente por los mismos microgrupos, precisamente en la medida que respetasen los particularismos...”⁴²¹ Los vascos vivían a su modo, y permanecían gracias a educar a sus hijos a su modo. Aparecido el ideal de Estado-Nación, no pueden vivir totalmente a su modo, si es que se quiere preservar el Estado. Para ellos tener el derecho a reclamar nuevamente soberanía territorial, deben transformar en estándar cultural su viejo sistema cultural; y para esto deben comenzar por traducir los libros de ingeniería, finanzas, y “management”. De otro modo todo su empeño es ilusorio.

Bajo esta perspectiva, las funciones de la educación en el sistema de Estados Nación creo que pueden ser esquematizadas en un triple efecto. En primer lugar, la educación es la responsable de

⁴¹⁸ “Une typologie des nationalismes”. En: ERNEST GELLNER. *Nations et Nationalisme*, Paris 1999, Payot & Rivages, ch: 7, p. 155.

⁴¹⁹ “La transition vers l’age du nationalisme”. En: Ernest Gellner, *óp. cit.*, ch: 4, p. 67.

⁴²⁰ “Qu’est-ce qu’une nation?” En: ERNEST GELLNER, *óp. cit.*, ch: 5, p. 86.

⁴²¹ “Qu’est-ce qu’une nation?” En: ERNEST GELLNER, *Nations et Nationalisme*, Paris 1999, Payot & Rivages, ch: 4, p. 88.

la amalgama cultural que permite que sea la pertenencia a una cultura el primer elemento de la legitimidad política, es decir de derecho a la soberanía. En segundo lugar, la educación cumple, como en toda cultura, con la misión de reproducir a la sociedad, de perpetuarla en su identidad, según discutimos antes; “La reproducción de los individuos y de los grupos sociales puede ser efectuada, ya sea mediante el principio de interrelación personal, ya sea por eso que se puede denominar como *método centralizado...*”.⁴²² El método centralizado es llevado a cabo por una autoridad educativa distinta de la comunidad local y encargada de crear la homogeneización cultural que la sociedad industrial pide. En *tercer lugar*, la educación brinda los elementos de formación básica y genérica que hacen a los individuos intercambiables, tal y como los necesita la sociedad industrializada. Escribe Gellner que “...en la sociedad industrial la mayor parte de la formación es de tipo genérica, la cual, a pesar de no tener ningún vínculo con la actividad profesional altamente especializada, la precede...”. (...) “...la sociedad industrial es probablemente la más altamente especializada de todos los tiempos; pero su sistema educativo es incontestablemente el menos especializado que haya existido nunca, y el más estandarizado de que se tenga noticia...”. Antiguamente cada uno era educado fundamentalmente en el seno familiar y sólo en aquellas competencias que su padre era capaz de transmitir (el hijo de carpintero sería carpintero como su padre); las personas perpetuaban así una herencia súperespecializada con muy poca relación con otras competencias. Ahora bien, esto ocurría en una sociedad donde el número total de habilidades era muy inferior al de hoy en día. Por el otro lado, la determinación de la persona en uno u otro oficio ocurría casi desde el nacimiento, a causa de pertenecer a tal o cual familia, de haber nacido en tal o cual sitio. Si nacía aquí sería panadero, si allí, hachero, si más allá, pescador. Hoy en día, por el contrario, “la mayor parte o la totalidad de los niños y adolescentes reciben la misma formación o la misma educación hasta una edad sorprendentemente avanzada...”.⁴²³ Se los necesita a todos muy parecidos para que puedan ocupar cualquier lugar allí donde el sistema productivo los requiera. En realidad el sistema promueve una especie de consagración al sistema, como bien intuyeron Adorno y Horkheimer, al margen de todo el acervo personal o familiar que se tuviera. En esta línea “...la importancia y la omnipresencia de la formación no especializada de tipo genérica no es paradójal en la sociedad industrial, sino que por el contrario es totalmente necesaria y apropiada.

El tipo de especialización que se puede encontrar en la sociedad industrial descansa precisamente sobre un fondo común de formación estandarizada y no especializada...” que hace dominables todas las disciplinas y bienes culturales por parte del sistema de producción industrial. La sociedad moderna “...provee una formación suficientemente completa y prolongada a todos sus reclutas, acentuando sobre ciertas habilidades y calidades comunes como la lectura, el cálculo, los hábitos de trabajo y las competencias sociales elementales, así como una familiaridad con las competencias sociales y técnicas”. Esto garantiza la movilidad laboral que caracteriza a la sociedad industrial, elemento funcional no sólo a sus necesidades tecnológicas y a la necesidad de adaptarse a los cambios, sino también, y por sobre todas las cosas, a la voluntad de dominio que la cultura y el sistema de producción tienen sobre el hombre. El individuo depositario de lo propio y peculiar, el individuo genial, sólo es aceptado como distracción, pero no como pieza propulsora del sistema.

Esta triple relación nutricia de la Educación con el Estado, con la existencia misma de la Nación, explica claramente por qué “el ideal de la educación para todos, el derecho a la instrucción,

⁴²² “La société industriel”. En: ERNEST GELLNER, *óp. cit.*, ch. 3, p. 49.

⁴²³ “La société industriel”. En: ERNEST GELLNER, *Nations et Nationalisme*. Paris 1999, Payot & Rivages, Ch. 3, p. 45.

constituyen una parte bien conocida del panteón de los valores modernos...”.⁴²⁴ Esto ocurre porque, como dijéramos al principio de nuestro ensayo, para el Estado moderno “...el monopolio de la educación legítima es más importante que el monopolio de la violencia legítima”.⁴²⁵ El Estado moderno es una unidad cultural organizada jurídicamente en un territorio definido, y pensado para satisfacer las exigencias del sistema industrial de producción y el modo de comercio que le es propio. Quitar cualquiera de los elementos del armado es precipitar la estructura íntegramente. Si no hay producción o comercio no habrá cultura unificada, ni sistema educativo, ni realidad jurídica; y con el tiempo se perderá también la identificación geográfica. Lo mismo sucede a la inversa. Todos estos elementos propios de la sociedad industrial crean una figura indeformable que evoluciona a lo largo de la historia contemporánea. Si aparece una sociedad pos-industrial veremos cómo se desarrolla. Si ésta no conlleva necesidad de igualdad cultural, entonces resurgirán, a menos que otras condiciones aparezcan, los particularismos regionales; con ellos, necesariamente volverán las castas y los poderes imperiales. Y aquí me parece que avanzamos sobre algunos rasgos de la globalización.

Tal y como la conocemos, la tradición universitaria tiene sentido sólo en el primer esquema, cuando es necesario hacer en algo iguales a los ciudadanos, o mejor dicho, cuando se requiere hacerlos lo suficientemente iguales como para que puedan vivir en comunidad política. Sin embargo no queda claro cuál sea la peculiaridad de la Universidad en todo este sistema educativo pergeñado para la sociedad industrializada. Es decir, si la cultura deberá evolucionar hacia la homogeneidad total, entonces no se sabe bien qué será de la Universidad. La Universidad fue creada en medio de un sistema de transición preindustrial, en medio de un resurgir de la idea de estado griego, en medio de profundas convulsiones políticas como lo fue el siglo XIII; sólo más tarde resultó funcional a la comunidad industrial; no obstante ella crea *per se* y gracias a la ciencia, ciertas diferencias que atentan contra la misma homogeneidad de que venimos hablando. Luego no queda claro aún, cómo se perfila la relación de los altos estudios con la dirigencia política en un mundo administrado por la economía y que pide homogeneidad total y absoluta. Porque la “Universitas” era por definición “conjunto”, pero de una profunda y artesanal diversidad. No puede dejar de advertirse entonces una cierta tensión en el armado; es improbable que el mundo vaya a ser totalmente industrial o totalmente heterogéneo, y que haya en alguno de estos extremos lugar para una institución que reproduce y acrecienta la ciencia, consagra a sus sacerdotes y paladines, e intenta organizar la realidad conforme a los designios de una razón orientada hacia la verdad. Porque en uno de los esquemas la sociedad es subraccional, y en el otro, súpperraccional; la Universidad busca un punto más bien intermedio, el cual, debería ser aceptado por el aparato económico.

⁴²⁴ “La société industriel”. En: ERNEST GELLNER, *óp. cit.*, ch. 3, p. 47.

⁴²⁵ Ver en: ERNEST GELLNER. *Nation et nationalisme*. Paris 1999, Payot & Rivages.

II

Evidentemente, siendo el Estado-Nación un invento de la filosofía, éste debió crear a su vez al ciudadano; y lo hizo de varias maneras. Tomó a los hombres y “los reclutó y disciplinó en nombre de la defensa nacional; registró sus nacimientos, matrimonios y defunciones; monitorizó y reguló sus migraciones a través de las fronteras y sus actividades políticas; los castigó y encarceló... Pero por sobre todas las cosas, los educó”.⁴²⁶ Y en este sentido fue más crítica la universidad que la escuela; los altos estudios cumplieron una función arquitectónica sobre todo el resto del sistema educativo por la simple razón de que fue la misma idea de educación superior, de la ciencia como elemento transformador de la historia humana, el germen de los postulados del estado moderno. “La Universidad moderna no hubiera sido inventada si los pensadores del Iluminismo no hubiesen sido capaces de demostrar, por primera vez en la historia de la conciencia europea, que el progreso del conocimiento va de la mano del progreso en la política...”. El Iluminismo “...intentó reestructurar la vida política e intelectual de manera tal que, en su totalidad, ésta debería caer bajo la supervisión de la filosofía y la ciencia. Así, la Educación Superior proveyó los fundamentos para la democracia liberal y se constituyó en reservorio de sus principios...”. Como dice Cassirer, un autor clásico en la materia, el Iluminismo tanto como su antecesor el *enciclopedismo* consagran a su tiempo vital como “la era de la filosofía”, y ven en el científico, a su héroe.⁴²⁷ La idea de Universidad moderna “puede ser llamada la alianza entre poder y conocimiento...” o la alianza entre la ciencia y la política. Esta orientación de la Universidad hacia la consolidación del Estado liberal es su misma razón de ser, de acuerdo al proyecto de la modernidad.

Ahora bien, esta manifestación cultural de que hablamos y que se llama Universidad me parece que cumplió y aún lleva adelante su rol en el Estado liberal moderno de dos maneras fundamentales. Por un lado, crea un templo para la ciencia; por el otro, santifica el conocimiento legítimo. Durante la antigüedad clásica no hubieron universidades, sino escuelas y asociaciones que reunían a maestros y discípulos en especie de hermandades o clubes más o menos vinculados a algún culto religioso. Luego, con la pérdida de la ciudad antigua y el advenimiento del Imperio, Macedonia primero con Alejandro Magno, y Roma después con Augusto, el Mediterráneo vuelve a sus raíces orientales y las congregaciones de maestros y estudiantes seguirán dos modelos fundamentales; o bien formarán parte del boato de algún reyezuelo o del Imperio, o bien se convertirán en sectas religiosas más o menos esotéricas. Los sabios y pensadores tendrán una tercera alternativa: convertirse en observadores bastante solitarios de su tiempo y errar por los dominios imperiales como turistas ilustrados. La caída del Imperio romano hace estragos en este diseño, lo que se completa con el advenimiento del Cristianismo, el cual perfila decididamente un nuevo sustrato antropológico sobre el cual ya no habrá lugar para aquellos viejos esquemas.

En algún sentido el Cristianismo sepulta aquella misma antigüedad que le brindó sus primeras categorías de pensamiento. Con este cambio la ciencia sigue dos caminos divergentes; en Oriente sigue el esquema del sabio solitario que desarrolla su actividad gracias al mecenazgo de algún potentado más atraído por la magia y el ocultismo que rodea a esos investigadores que por otra cosa. En Occidente la ciencia se recluye en los monasterios, en los cuales se desarrolla como teología y lógica o bien como actividad furtiva de algún monje curioso atraído por los

⁴²⁶ MAREK KWIEK. “The Nation-State, globalization and the modern institution of the University”. *Teoría. A Journal of Social and Political Theory*, December 2000, Nro. 96, p. 74-99 (Aquí se está citando un pasaje de: Andy Green, Education. *Globalization and the Nation-State*. MacMillan, 1997).

⁴²⁷ Ver: Ernst Cassirer. *La filosofía de la Ilustración*. México 1997, FCE.

conocimientos del pasado que encierran las viejas bibliotecas. Para estos “tiempos oscuros” de los siglos V a VIII no hay en el mundo nada parecido siquiera a una Universidad. El proceso histórico hasta el siglo XIII de nuestra era lo hemos comentado más arriba. La Edad Media crea el modelo de nuestras universidades, pero lo hace en medio de un sistema político muy particular y contradictorio: la Cristiandad. En ella se debatían tres elementos fundamentales: el Imperio, la Barbarie, y el Evangelio.

Primero discutamos sumariamente el problema del Imperio. La búsqueda permanente de alguien que restituyera el viejo Imperio romano, cosa que nunca sucedió, es una de las características políticas de la Edad Media. Las motivaciones de este intento de rehabilitación son muchas y su análisis nos excede, pero la idea que se ocultaba detrás de ella era de cuño bastante oriental; consistía en unificar en la figura del regente las dos coronas, la temporal o política y la espiritual. Los faraones habían sido considerados de origen divino, igual que ladrones de tronos como el sumerio Urukagina y otros por el estilo. Para la mentalidad oriental antigua quien mandaba era sagrado y punto (sagrado, por supuesto, hasta que dejase de mandar a causa del veneno o la sedición). Claro está que el proyecto imperial medieval tenía dos obstáculos que demostraron ser insalvables; primero que la corona espiritual tenía un dueño intransigente, que era el Papa; y segundo que en el Evangelio Cristo dice claramente que su Reino no es de este mundo y que los hombres somos todos iguales ante Dios, con lo cual permanentemente surgían San Franciscos que levantaban a las masas tanto contra los sueños principescos de sus pastores espirituales como contra las pretensiones episcopales de sus señores temporales.

En segundo lugar está la Barbarie. Del espíritu bárbaro creo que hay dos elementos fundamentales a destacar. El primero es la dimensión sencilla y agraria de su sistema religioso. El sacerdocio de los germanos, sus druidas y augures, corresponde al de un brujo que abusa de palabras y ademanes para influenciar a las personas que lo rodean y así enfrentar la fuerza bruta de los garrotes guerreros. El segundo elemento es una forma primitiva y animal de dominación que define un sistema político basado en caudillos, banda personal, y un pueblo fiel, dependiente, y sometido.

El tercer elemento del mundo en el cual aflora la Universidad medieval es el Evangelio. En él se encuentran las claves para un mundo igualitario y por lo tanto absolutamente opuesto al modelo imperial; para un mundo pacífico, y por lo tanto opuesto al espíritu bárbaro; y de un mundo creado como “bueno” pero a la vez lleno de peligros, lo cual se tradujo en dos formas muy distintas de entender la ciencia. Si el mundo es creado como “bueno”, entonces la ciencia rescata aquel impulso inicial de los augures y se convierte en intérprete de los designios divinos a partir de sus huellas en el orden cósmico. Si por el contrario el mundo es enemigo del hombre, entonces la ciencia humana es “vana”, es un invento del demonio, y sólo vale la pena la “Ciencia divina” (en este caso de todas formas lo que menos se hace es “ciencia”).

La Universidad medieval representa la irrupción de la antigua ciencia greco-latina en este nuevo orden europeo que venimos de describir. Igual que los medioevales anhelaban organizarse políticamente como en el antiguo Imperio romano, hemos visto –por aquella carta de Alcuino de York– que aspiraban con igual o mayor intensidad al prestigio de la ciencia de Atenas. Pero este entusiasmo llevaba en sí una semilla de discordia que terminaría por revolucionar todos los valores de la época. El Imperio era esencialmente un teísmo, es verdad, pero a la vez representaba una manifestación de la más despótica fuerza; y con esto se alineaba bastante bien con la barbarie. La ciencia de Atenas, por el contrario, era un auténtico humanismo. De este modo el ideal griego se llevaría bastante mal con los dos primeros ingredientes de este orden mundial basado en el pragmatismo bárbaro y los deseos imperialistas; porque Atenas ponía nuevamente en el centro, al Hombre. Y a éste lo reubicaba integralmente, con lo cual resurgía la cuestión del ciudadano.

Además, la ciencia griega era una reconciliación ciudadana con el mundo; luego evidentemente encontraría resistencia por parte de algunos intérpretes del Evangelio, desde donde se predicaba la *fuga mundi* (huída del mundo). Sea como sea, su conclusión fue un esbozo de confianza en el hombre que caracterizó a todo el período de gestación de la Universidad medieval, pero bastante fugaz. Rápidamente sobrevino un cataclismo que recordaría a los mortales la vanidad del mundo; esta tragedia vino en el aliento, paradójicamente, de unas ratas orientales; y fue la peste. Con ella el mundo demostró al hombre: o bien que no valía la pena hacer nada por la Tierra, o bien que para vivir en ella habría que trabajar arduamente y hacerlo todo más seguro. Esta opción puso también una alternativa respecto de Dios; ¿Tendría sentido preocuparse por la Tierra siendo que al final Dios siempre triunfa? O ¿no habría que intentar vencer a Dios para disponer finalmente de la tierra? Y ambas preguntas crean el substrato para proyectos bien distintos acerca de la legitimidad del conocimiento.

Luego del estrago producido por la peste entre los siglos catorce y quince la infraestructura, el comercio, y la vida ciudadana europeos colapsaron casi por completo. Esta época, como la caracteriza Huizinga en su extraordinario libro, “El otoño de la Edad media”, se caracteriza por ser “un mundo maldito. La rabia y la violencia reinan, la injusticia es todo poderosa, el diablo cubre con la sombra de sus alas una tierra de tinieblas. Y el cataclismo universal se aproxima. Sin embargo, la Humanidad no termina por convertirse; la Iglesia combate, los predicadores y los poetas se lamentan y exhortan, pero todo es en vano”.⁴²⁸ Y si la descripción nos parece exagerada, bastará releer la poesía de Vichon, quien comienza su “testamento” de despedida y desilusión total de esta vida, diciendo que cuenta en ese momento con “treinta años”⁴²⁹ (al los treinta años todo terminaba). El problema general al analizar este espacio de tiempo es que resulta difícil imaginar la muerte en un período sin servicios fúnebres, hospitales, pensiones de desempleo, ni seguridad social de ningún tipo, además de, por su puesto, inexistencia de la misma idea de “ayuda internacional”. Evidentemente, durante este tiempo la Universidad se opacó, se recluyó en las viejas estructuras lógicas, renunció incluso a las innovaciones que habían sido introducidas a lo largo del siglo XIII (por ejemplo la obra de Tomás de Aquino dejó de leerse), y se limitó a la lógica y las matemáticas.

El Renacimiento y el Barroco estallaron como un poderoso humanismo, pero ya no de la mano de poetas o teólogos, ni siquiera de filósofos, sino a causa de pintores, arquitectos, y escultores, que delimitaron todas las otras facetas del quehacer cultural de la época, incluso la de investigadores y filósofos. Todo comenzó a ser hecho al modo de esos “sabios plásticos”. Debo a un entrañable amigo mi primer encuentro con la obra de Edwin Panofsky. El crítico de arte posee un excelente ensayo sobre el estilo barroco que me ha hecho pensar acerca de esta nueva situación espiritual en la cual la Universidad volverá a aparecer en escena. Para Panofsky el estilo barroco representa “...un conjunto de fuerzas antagónicas que se fusionan en una unidad subjetiva...”.⁴³⁰ El barroco es un estilo surgido junto con la Reforma católica, respuesta a todo un movimiento religioso y social que tuvo en Lutero su punto dominante. La época podría definirse como un intento por volver a dar un lugar al cuerpo en la vida de un hombre intensamente religioso y espiritualista. El barroco refleja la voluptuosidad de un cuerpo movido por fuerzas hondamente espirituales. El barroco se expresa con un estilo “...libre y abierto al mundo...”⁴³¹ y representa un “...estallido triunfal de una nueva libertad...” conquistada tras haber resuelto la contradicción cuerpo-alma que afligirá al hombre castigado duramente por la Providencia

⁴²⁸ “L’âpre saveur de la vie”. En: JOHAN HUIZINGA. *L’automne du moyen age*. France 1995, Payot, ch. I, p. 34

⁴²⁹ FRANÇOIS VILLON. “Le Testament”, I, 1. En: F VILLON. *Poésies*. Paris 1973, Gallimard.

⁴³⁰ ¿Qué es el barroco? En: Irving Lavin (Ed.). EDWIN PANOFSKY. *Sobre el estilo*. Barcelona 2000, Paidós, p. 75.

⁴³¹ E. PANOFSKY, *óp. cit.*, p. 91

durante los siglos pasados.⁴³² El Renacimiento y el barroco titubearon en torno de aquellas dos soluciones al dilema del mundo y la Providencia de que hablamos más arriba, y en general encontraron soluciones intermedias. Es interesante detenerse en figuras geniales como la de Leonardo que, a su extraordinario sentido religioso y estético, suma un afán totalmente novedoso de transformación del mundo, como se deja deducir de su “diseño de la ciudad ideal”;⁴³³ aquí claramente el centro pasa a ser, no obstante, el hombre. La solución es más bien del tipo de hacerlo todo el hombre para sí, de intentar controlar las acciones de la Providencia. Ya hablamos de Miguel Ángel en su entrevista con Francisco de Holanda, y nuevamente se observa en él una potencia prometeica para transformar la realidad que hasta entonces, al menos en su pasado inmediato, había sido un pantano infectado de pestes y miasmas, una tierra maldita. Pero en todo este período la Universidad quedó vieja, retrasada, detrás del curso principal del pensamiento. Como dijimos, la figura sobresaliente es la del sabio, que vendría a crear una nueva filosofía, liberada de las férreas cadenas en que la escolástica decadente de aquellos siglos tenía a la filosofía tradicional. Uno de los ejemplos más extraordinarios es el de Galileo,⁴³⁴ quien cabalga entre el 1.500 y el 1.600, uno de los primeros científicos en plantearse la necesidad del “libero filosofare”, un filosofar que discurre libremente por sobre los problemas del mundo y la naturaleza.

La Universidad como tal irá muy lentamente absorbiendo las ideas de su tiempo y paulatinamente se irá modificando el propio pensamiento científico. A su vez, también irá madurando la idea de un gobierno del pueblo. Esta medida existirá sólo hasta que aparezcan pensadores como Rousseau, que literalmente trastocarán violentamente el tablero. Si tuviera que pensar en un período, creo que la Universidad recupera su protagonismo a partir de la ciencia físico-matemática inglesa, y la mecánica y medicina austro-alemanas. Pero para entonces nos encontramos ya en el siglo XVIII, en tiempos de la revolución industrial. Pasaron el protestantismo con la rabia contra la vana ciencia propia de Lutero y algunos de sus seguidores más fanáticos, y la Contrarreforma, con la filtración de la contradicción Mundo-Dios (fe y ciencia) en medio del pensamiento católico. Paralelamente la ciencia se independizó por así decir de la religión, y se asoció lentamente al proceso productivo, del cual ya no se separaría más. Ella se transformó en una de las dos fuentes de autoridad del pensamiento liberal-democrático junto con la libertad, y es de este modo que vino a delimitar el arco del *conocimiento legítimo*. Legítimo sería aquello que se adecua al método científico, y los cultores de este método diseñan una serie de escalones iniciáticos que supuestamente van capacitando a una persona para manejar algún sector del despliegue del control científico sobre el mundo. A esto es a lo que se llamará “profesión”. La racionalización de todo clasifica los problemas en mecánica, química, física, medicina, leyes, o sociología. Habrá una disciplina científica para cada aspecto de la realidad, o mejor dicho, la realidad será reducida a aquellos aspectos que encuadran dentro de las disciplinas de la ciencia positiva. Igualmente el sistema de producción comienza a generar bienes dentro de estos carriles creados por la nueva cosmovisión, e irá transformando la realidad misma al golpe de los “descubrimientos” de la medicina, la química, o la física, cada vez más en un producto artificial de la razón. El ordenamiento que el hombre impone al mundo es, de alguna manera, despótico. Desde esta perspectiva la ciencia es necesaria para delimitar lo verdadero, incluso en el ámbito de lo político. Y la Universidad se transforma así en la fuente de verdad legítima, la fuente de rol productivo legítimo, y en definitiva, en guardiana del orden humano. Es la nueva jerarquía

⁴³² E. PANOFKY, *óp. cit.*, p. 91

⁴³³ “La città ideale”. En: EUGENIO GARIN. *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*. Bari 1972, Lterz, p. 33 y ss.

⁴³⁴ “Galileo ‘Filósofo’”. En: E. Garin, *Óp. cit.*, p. 147 y ss.

burguesa, que como toda jerarquía se fundamenta en una interpretación del orden del mundo. En este caso “Mundo” será, el campo de acción de la Razón Científica.

III

Pero el sistema encontró en su misma evolución un momento de vibración que amenaza con resquebrajar definitivamente su propia estructura. En primer lugar, el conocimiento ha, literalmente, “explotado”; y en segundo lugar, la investigación científica se ha mercantilizado. Respecto de la proliferación del conocimiento, las disciplinas debieron multiplicarse a la par que éste aumentaba. En dicha proliferación perdieron comunicación y el fenómeno amenaza con desfigurar la idea de imagen coherente del mundo que se estaba buscando al comienzo del dominio moderno de la ciencia. La cantidad de datos que la investigación científica genera viene duplicándose cada año, lo que implica una evolución exponencial del conocimiento.⁴³⁵ En medicina por ejemplo, se publican anualmente unos dos millones y medio de trabajos científicos en las veinte mil revistas más importantes del mundo. Todo ese papel apilado por cinco años formaría un cerro de quinientos metros de altura. Pero lo más interesante es que sólo uno de cada cuatro artículos es consultado alguna vez en la vida de la biblioteca, y tan sólo uno de cada veinte será solicitado en el mostrador más de una vez. Si un médico comienza a leer un artículo científico diario respecto de un pequeño tema de su interés, por ejemplo, una encarnada, al cabo de un año ya estará desactualizado cinco. Además, la medicina únicamente consulta algo así como el 20% del conocimiento que la biología produce anualmente, lo cual puede dar una idea más o menos clara de la incomunicación de que hablo entre las diversas disciplinas. Los biólogos producen conocimientos con la esperanza de que los mismos sirvan alguna vez para mejorar la vida de la gente, pero lo que ocurre es que sus descubrimientos no serán leídos nunca más que por ellos mismos y sus amigos. Igualmente, muchas de las preguntas que los médicos quisieran ver respondidas por algún investigador, ya han sido resueltas y nadie está muy al tanto de ello. Es interesante hablar con un biólogo para comprobar cuán poco entiende de la realidad médica que a veces intenta resolver desde sus moléculas o genes. Obviamente ocurre lo mismo en el sentido contrario del diálogo.

Igual frustración ocurre en cuanto al sueño de un mundo organizado por la ciencia; éste dispara mecanismos psicológicos largamente omitidos, pero que vuelven a la gente cada vez con más vehemencia hacia lo no-científico, lo paranormal, lo “espiritual”. Por ejemplo, la mitad de los norteamericanos recurre a alguna técnica de “medicina alternativa” para resolver sus problemas de salud a lo largo del año. Las catástrofes climáticas y medioambientales son otro buen ejemplo de la locura de que hablo; ellas lograron burlar toda la supuesta previsibilidad y omnipotencia del sistema de producción tecnológica, al punto que ya no es claro si se debería aprender a hablar con los delfines o sería tanto mejor dejarlos en su mundo y en paz. Además, la misma investigación científica descubre los límites que sus propias concepciones tradicionales tenían, especialmente cuando redescubre la incertidumbre, la existencia de sistemas complejos, y la influencia que fenómenos sociales y hasta religiosos poseen sobre los hechos biológicos y bioquímicas previamente considerados más puros. Por ejemplo, hace muy poco conversé con una investigadora inglesa líder en teoría del lenguaje. Perpleja frente al hecho que exactamente las mismas regiones neuronales del cerebro aprenden a hablar en idiomas tan dispares como el inglés o el japonés, admitió que “...sencillamente no sabemos cómo es que hablamos” (sic). Ejemplos de insuficiencia de las categorías actuales para entender qué pasa a nuestro alrededor se pueden contar por cientos. Un grupo de médicos israelíes demostró que en sus hospitales morían menos los pacientes por los cuales sus rabinos habían rezado; este

⁴³⁵ ALEXANDER SZALAY, “Science in an exponential World”. *Nature*, 23 March 2006; vol. 440, p. 413-414.

experimento fue reproducido no menos de siete veces en otros países, y con idénticos resultados.

Respecto de la mercantilización de la ciencia, es interesante constatar ciertas prácticas que la industria farmacéutica ha establecido en no pocas oportunidades, como ser la invención de datos, el ocultamiento de resultados adversos, y demás. Universidades enteras han participado en esto como cómplices directos o víctimas de las intromisiones del mercado en “el santuario de la ciencia”.⁴³⁶ El problema para los científicos, a su vez, ha pasado de la búsqueda del secreto del universo, a cómo mantenerse en la actividad, publicar, y viajar a congresos. Es decir, que siguiendo la dialéctica de la Ilustración, el problema central para el hombre de ciencia es cómo permanecer reconocido como tal por sus pares; valga como ejemplo de lo que digo que en reiterados sondeos internacionales el 33% de los investigadores que publica en las revistas más importantes del mundo reconoció haber cometido al menos, una vez, manipuleo u omisiones intencionales de sus datos, con el objeto de obtener una beca o una publicación. Es decir que lisa y llanamente mintieron.⁴³⁷

La ciencia nos facilita la vida, es verdad; pero no puede hacerlo fuera del mercado, que es el encargado, mediante el aparato productivo, de distribuir sus beneficios a los hombres. La insulina en un laboratorio perdido de Canadá no cambia la vida de nadie, y para llegar a cada farmacia necesita del aparato productivo y económico, comenzando por los incentivos para el boticario que tiene que ponerla en los estantes de su negocio. Ahora bien, sucede que este mismo mercado distribuye los beneficios de manera crecientemente desigual, con lo cual no hay que culpar a las naciones pobres si comienzan a legitimar prácticas de patentamiento que atentan directamente contra esa misma función de distribuir los beneficios de la ciencia a los pueblos de que hablamos. Estas leyes y regulaciones que el tercer mundo crecientemente aplica van a favor de la gente pero contra el mercado, y este es un hecho que reorienta la investigación hacia las regiones rentables, y reduce estas mismas regiones a aquellas interesantes para los países ricos, luego de todo lo cual el sistema tiende a perseverar cada vez más en sus propias disfunciones. Se investiga en aquello que los ricos están dispuestos a pagar; luego, en definitiva, vuelve a ganar el mercado, y no precisamente la gente.

Así las cosas, la Universidad como tal se encuentra ante un serio dilema. Si ella va a ser la sede de la ciencia, y de esta forma ayudar a dibujar el proyecto de la razón sobre la cultura y el mundo, entonces deberá advertir que tanto las presiones del mercado como los límites que el misterio y lo “irracional” imponen, amenazan con desbaratar sus intenciones. Dicho de otro modo, no va a poder organizar el Estado-Nación una Universidad pensada sólo para satisfacer el proyecto de la razón, porque este mismo proyecto se encuentra en un período de crisis muy serio. Los Estado-Nación han dejado de ser funcionales a la economía, y por consecuencia, también a la ciencia. Esta razón es la que me hace pensar que el elemento cultural y cívico es central en la Universidad del futuro, o de lo contrario habrán dos salidas posibles: la ausencia de ciencia y la fundamentación del estado sobre bases exclusivamente tradicionales y “culturales”, o la desaparición del estado por su inconexión completa con el aparato científico y el sistema económico, los cuales serán cada vez más internacionales. De hecho no sorprende ver la mirada de turista o de ciudadano de ningún sitio que adquieren jóvenes investigadores tanto como economistas y gente de las finanzas o ejecutivos de empresa. Ellos son el motor profundo de la economía, pero de una economía cada vez más alejada del hombre real: el de su comunidad de origen. Este segundo esquema podrá parecer tentador a otros, pero hay que ir algo más allá

⁴³⁶ Ver: DEREK BOK, *óp. cit.*

⁴³⁷ KENDAL POWELL, “Your cheating heart”. *Nature Medicine*, May 2006; vol. 12, number 5, p. 490-492.

de las apariencias. Sin Estado-Nación, la historia demuestra que habrá imperios y tribus, pero siempre con ausencia total de la libertad del ciudadano.

IV

Esta insuficiencia de la ciencia para delinear el Estado-Nación, como ser el caso de la Argentina, nos lleva al tema de los principios del orden republicano. Lamentablemente se reflexiona bien poco sobre ello, y en América Latina, especialmente poco. Porque según lo discutido hasta aquí, parecería ser insuficiente la decisión racional y hasta cierto punto burocrática de “decidirse a ser un país en serio” como elemento fundante de un Estado democrático. Los principios de igualdad y libertad propios de la organización democrática requieren tener algún fundamento ulterior que les da vida. Si bien libertad e igualdad son en sí mismo valores, de alguna manera hacen referencia a una realidad subyacente que les da unidad; como dice Camus: “Si los grandes principios no tienen fundamento alguno, si la ley no representa nada más que una disposición provisoria, entonces ella estará simplemente ahí para ser cambiada, o para ser impuesta...” ya sea por “...el terrorismo individual o por el terrorismo de estado...”.⁴³⁸ Ese es el dilema más profundo del contrato social bajo la forma de democracia: cuáles son las causas antropológicas de su acatamiento. La democracia como ningún sistema exige actos sucesivos de renunciación. Renunciar a perpetuarse en el poder aunque la oportunidad lo permita, renunciar a aprovecharse de las circunstancias en beneficio propio, y demás. La democracia requiere acciones puramente morales que le den vida. Reducir la sustancia del acuerdo al mero acuerdo es reducirlo a capricho. Si un acuerdo no se basa en el común reconocimiento de algo externo al mismo y que merece ser honrado, ya sea derechos del pobre, estado de bienestar, libre mercado, o cualquier cosa, entonces se cae en la complicidad de los locos y los ciudadanos comienzan a no saber muy bien para qué andan juntos. En regímenes como las monarquías o las oligarquías la gente obedece las leyes por temor reverencial o por miedo a la policía; ¿cómo se hace en democracia? Acepto que los países con estabilidad institucional tienen policías efectivas y sistemas judiciales fuertes, y que saben usar la coerción para favorecer la adherencia a lo legal. Pero de todas maneras eso no responde a la pregunta. La policía es fuerte y los jueces severos porque existe una particularidad más profunda en la población, un algo especial que hace que la gente sea justa y favorezca sistemas transparentes. En las democracias que funcionan hay otro ingrediente que hace que jueces y policías se identifiquen con los intereses de los buenos.

El principio de la organización democrática, el fundamento de su igualdad esencial fue, en la antigüedad al menos, un elemento sagrado puesto a jugar dentro del tablero político. Uno de los más completos y a la vez extraños historiadores de la organización social, Fustel de Coulanges, en su libro llamado *La ciudad antigua* explica que entre los atenienses el sufragio se consideraba como una de las fuentes más santas de la autoridad;⁴³⁹ votar por algo no era un hecho trivial, no secularizaba la naturaleza de lo elegido sino que, por el contrario, la sacralizaba (no olvidemos que hoy mismo la autoridad sagrada del Papa es designada por unos “electores”). Las formalidades de la votación volvían inamovible la decisión tomada. Ese famoso “grito sagrado del pueblo” de los primeros intentos democráticos latinoamericanos no fue sino eco de aquella disposición de espíritu que caracterizó las primeras formas de organización ciudadana. A su vez, la propia condición de ciudadano era definida en términos religiosos. No debido a que todos tuviesen la misma creencia se reconocían los conciudadanos; por el contrario, había cientos de divinidades y santuarios diferentes y no era raro adoptar permanentemente nuevos dioses protectores. Tampoco por nacer en una determinada región se lo era; el hijo de esclavo seguía siendo esclavo, tal y como hoy día para ser alemán se debe ser

⁴³⁸ A CAMUS. *L'homme révolté*, *óp. cit.*, p. 170.

⁴³⁹ FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua*. Libro IV, cap. XI. México, 1994, Porrúa, p. 245.

hijo de alemanes. Pero dado que el mismo acto fundacional de una ciudad tenía todas las formalidades propias del culto piadoso, el atributo esencial del ciudadano de los tiempos antiguos era compartir en un punto la misma religión que sus vecinos;⁴⁴⁰ esto es, el culto de la “polis”. Este culto no era simplemente una reverencia a las figuras fundacionales, sino que hacía referencia a esa parte de la religiosidad natural que se ha designado por milenios como *lo patrio*, un elemento de la vida humana muy diferente de cualquier sofisticado interrogante teológico o científico. Cualquiera podía adorar a Apolo o Zeus con bastante libertad de opción; pero nadie podía obviar las conmemoraciones y ritos referentes a los orígenes de su comunidad. Nuestras fiestas patrias y aniversarios son herederos de esas instituciones religiosas, por otro lado tan profundamente enraizadas en la naturaleza humana que han sido verificadas desde la India o el Japón hasta los pueblos más antiguos del continente europeo casi sin excepción. Para ser admitido a una comunidad había que participar de esta religión fundacional, de este respeto permanente y ritual por lo patrio.

Estos dos ejemplos, la inexorabilidad del voto y la manera religiosa en que los valores fundacionales se hacían presentes a la población, conllevan ambos una moraleja interesante para nosotros, hombres del siglo XXI en una Argentina que quiere ser. Hay cosas que no se discuten: lo votado en la asamblea, la figura de los padres fundadores, y las fechas patrias. Sin esta especie de *religión civil*, o mejor dicho, dimensión religiosa de lo cívico, es imposible la ciudad. No hay estado en pie que se funde exclusivamente en un consenso matemático entre sus habitantes, o en el bienestar económico declamado por los mercaderes. Nada humano ocurre en estos términos abstractos. Las familias se forman en base a acuerdos y contratos entre los esposos, es verdad, pero lo primero fue el “flechazo”. Igual ocurre hasta en el mundo de los negocios, donde las cuestiones “de culto” son fundamentales a la hora de comprar y vender la mercancía más profana. Ejemplos similares se pueden extraer de toda actividad humana. La Argentina está demoliendo brutalmente su patrimonio espiritual como país mediante el olvido de sus padres fundadores, cuya presencia inspiradora en la arena política ha desaparecido casi por completo, y mediante la manipulación subversiva de las fechas patrias. No hay fiestas cívicas, y así, no hay ciudadano posible. No casualmente entonces tampoco es intangible lo votado en las asambleas del pueblo; la constitución es un libro mudo a la espera de otra reforma, y las decisiones legislativas, el resultado de negociados y alineamientos “automáticos” donde el voto de los representantes no es otra cosa que una broma. Reina lo profano en el ámbito donde debería hacerlo lo “sagrado”. De no comprenderse que la corrupción en el altar del pueblo (el congreso) es una auténtica profanación, de no actuar en nuestro espíritu una profunda vibración por lo fundacional, entonces no tenemos base alguna para un destino común. Ante esto, probablemente no sea siquiera pensable una “ciencia nacional”, y mucho menos pensar en la educación superior como un modo de renovar la dirigencia política. Parece increíble, pero la ciencia funciona bien únicamente dentro del marco y los límites que le imponen lo sagrado; este creo es el secreto del éxito que tuvo en naciones como Estados Unidos. Ciencia sola es un proyecto francés o alemán que demostró fracasar; al menos si no en sí misma, por lo menos fue estéril para contribuir a dibujar la nacionalidad.

Entiendo que con esta tesis sobre los fundamentos sagrados de la democracia me expongo a dos peligros: el ataque del progresismo, y el ridículo. Al progresismo le resulta intolerable un elemento de este tipo en el ordenamiento político. Sin embargo, si el ataque proviene de la praxis progresista argentina, me pregunto qué significado tiene para ellos entonces la construcción de monumentos y memoriales a sus héroes, o la apoteosis contemporánea del “che” Guevara. Si el

⁴⁴⁰ FUSTEL DE COULANGES, *óp. cit.*, p. 145.

ataque, por el contrario, proviene de la filosofía progresista, entonces digo que ella confirma mi proposición. La abolición de la dimensión sagrada de lo patrio para el marxismo se acompañaba de la desaparición concomitante de la misma realidad política llamada "país"; el marxismo es un universalismo tanto como la globalización liberal lo es. Además, la abstracción filosófica marxista fue desmentida, a su vez, por el propio comunismo, que sacralizó la revolución y sus propiciadores con colosos, monumentos, y toda una arquitectura totémica, más propios del hieratismo imperial que de la factoría universal. Luego pensemos que si deseamos una república hace falta lo sacro, aquello que no se cuestiona, la humana dimensión burguesa del respeto ante la autoridad. De lo contrario, estaremos buscando otro ordenamiento para los hombres pero no la república.

Segundo, me queda la cuestión de lo risible. El peligro del ridículo es innegable. Imponerse ritos y conmemoraciones, forzar la creación de santuarios y monumentos para tratar de hacer surgir el respeto sagrado allí donde ya no existe, es risible. Si se rompió el encanto no hay vuelta atrás. Ahora bien, y he aquí la reflexión temible para nosotros; si no hay fondo espiritual para el "estar juntos", entonces nuestro destino está fijado: vamos irremediablemente hacia la congregación geográfica de bandas armadas, o a ser parte de algún universalismo en el cual no tendremos voz ni voto. La Argentina no será un estado si no representa esencialmente una realidad espiritual. El país como unidad exclusivamente económica será factoría de otros, que dotados ellos sí de valores espirituales, terminarán por dominarnos. El país como realidad exclusivamente legal será injerencia exclusiva del Ministerio del Interior y la policía. Dicho de otro modo, cada grado que desciende el compromiso sagrado con la Argentina significa una pérdida de igual magnitud en la independencia del pueblo frente a la dominación extranjera o la dictadura interna. Sin patriotismo no hay realidad administrativa; sólo queda una burocracia de control. En este contexto, aquello "sagrado" de que hablo, lo patrio, tiene que ver con el amor; sólo aquello profundamente amado se vuelve objeto de culto festivo y serena veneración. Lo otro, lo no amado, será despreciado o temido, y como tal, objeto de otras tantas formalidades rituales; el desprecio llevará a los ritos vandálicos, y el temor, a la adulación servil, plagada a su vez de atildadas ceremonias. Lo que de seguro no ocurrirá es la indiferencia total como opción. Esta disposición espiritual es imposible en la vida social. Estar todos juntos hace imposible la indiferencia. ¿Cuánto tiempo dura una pareja que basa su convivencia en la indiferencia? La frivolidad, la diversión permanente, la filosofía barata, la música ridícula, y la poesía de evasión, son intentos de indiferencia cada vez más frecuentes, que suelen terminar en el desprecio vandálico o el temor servil a las fuerzas ocultas del matón o del "dealer". Queda una salida, no obstante, y es abandonar el barco. La emigración es el dato empírico que viene a confirmar que la ausencia total de esa dimensión amorosa de la sociedad para con su comunidad transforma el lugar en un infierno. Con lo cual, si la patria no termina saqueada o tiranizada, quedará desierta. La historia muestra inequívocamente que es esto lo que ocurre cuando lo patrio ya no significa nada. Los únicos estados que funcionan administrativamente sin trasfondo espiritual son los títeres, las colonias, cuya naturaleza efímera no requiere mayores explicaciones. ¿Quién conoce un pueblo fuerte que no sea patriota? ¿Qué horizonte de posibilidades ha sido construido sin amor? Como nos decía maravillosamente Ortega, "...una nación es, ante todo, un sistema de secretos, un repertorio de arcanos que consta a todos sus naturales y son impenetrables para los extraños. Las naciones son intimidades, como lo son las personas".⁴⁴¹ Y en todo esto se ve no sólo la debilidad de la ciencia y el desarrollo científico para garantizar la Nación, sino que a su vez se deja igualmente entrever la imposibilidad para propiciar el desarrollo científico sin la

⁴⁴¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET. *Meditación del pueblo joven*, óp. cit., p. 63.

llama sagrada de lo patriótico.

¿Cómo rescatar nuestro fondo espiritual sin hacer el ridículo? Respondo que dialogando. Sí, dialogando. En las democracias, en los territorios donde el pueblo ha decidido gobernarse a sí mismo, se dialoga. Para los griegos la propia palabra poseía un valor espiritual, y la elocuencia era el resorte maestro del gobierno democrático.⁴⁴² El respeto a la palabra empeñada, base de los contratos, y el respeto a quien hace uso de la palabra, fundamento del diálogo, eran otras tantas partes de estas formas rituales casi religiosas dentro de la organización política republicana. La misma disposición arquitectónica del Congreso Nacional está concebida para realzar el valor fundamental de la palabra. Para Platón el poder de las palabras residía en que ellas eran capaces de “guiar las almas”,⁴⁴³ y con esto no hacía más que verbalizar un sentimiento propio de esa religión ciudadana de que hablamos. Una comunidad política con gobierno popular es un sistema de individuos que creen en la palabra de los otros miembros del sistema. Todo esto tiene mucho de castrense. En la guerra, lo que se promete debe cumplirse y lo que se informa debe ser verdadero, pues está en juego la vida del camarada. De esta confianza entre los grupos combatientes surgían las alianzas y pactos guerreros cuya herramienta unitiva era la palabra acompañada del gesto elocuente. Una república en serio mantiene esa gravedad cívica contenida en el uso apropiado de la palabra, la cual hace posible las otras realidades espirituales del voto como sanción sagrada y los símbolos patrios como elemento unitivo indiscutible. En la base de todo este fondo espiritual se encuentran el diálogo, la fraternidad, la confianza, la sociedad como alianza sincera, como pacto.

Después de todo la misma palabra “sociedad”, proviene del latín *socius* que significaba literalmente “aliado en la guerra”. Es por ello que digo que sólo a través del diálogo se puede recuperar la energía fundadora necesaria para dar a nuestro país el sustento espiritual que le falta. El espectáculo grotesco que ofrece el recinto del Congreso, el intercambio chabacano de improperios, o la maraña de oscuras complicidades mantenida a expensas de cobardes silencios y sobornos, todo ese adefesio que caracteriza nuestra vida política tiene un componente sacrílego que se pone de manifiesto cuando el sistema disfuncional se cobra vidas como las de los jóvenes de la “República de Cromagnon”, o tantos jubilados padeciendo en hospitales públicos graves déficits de atención médica. En los albores de la organización ciudadana la trasgresión de la ley, la corrupción de los funcionarios, faltar a la palabra empeñada, o violar los contratos, eran efectivamente otras tantas formas de profanación. El respeto por la palabra y el diálogo son las únicas actitudes humanas capaces de revelar la dimensión espiritual de la convivencia política porque constituyen la única manera de conocer al hombre. Igual ocurre en la pareja; sin diálogo, no hay amor posible. O, mejor dicho, el verdadero amor es, en sí, la forma más perfecta de diálogo. Finalmente, la palabra es, misteriosamente, el verdadero artífice de lo político. Y esto abre una nueva perspectiva para la Universidad. Esta es, ella misma, si además de la ciencia, como decía Ortega, enseña a mandar; cosa que en democracia equivale a decir: que enseña a dialogar. La tesis con que inicié este ensayo me parece que cobra aquí un dramatismo interesante. La Universidad es la cumbre del sistema reproductor de una cultura determinada, sólo y cuando en la cúspide de dicha cultura se encuentra en germen alguno de los elementos que, cristalizados, se manifiesta como eso que llamamos Universidad. Vale decir que, si la cultura no tiene los fermentos del diálogo por la verdad, esencia de lo académico, entonces sencillamente la Universidad no estará dentro de sus manifestaciones propias. Es como pedir a una tribu de Navajos que tengan juzgados civiles y comerciales. Pero por el otro lado, sin un sitio

⁴⁴² FUSTEL DE COULANGES. *La ciudad antigua*. Libro IV, cap. Xi. México, 1994, Porrúa, p. 247.

⁴⁴³ Dice Sócrates a Fedro que: “...el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas...”.
PLATÓN, *Fedro*, 271d. En: *Platón, Diálogos*. Madrid 1992, Gredos.

de expansión para el diálogo académico, tampoco habrá lugar para la expansión del mismo en el seno de la sociedad.

Las elecciones de por sí no dicen absolutamente nada. Si no hay principios, ¿qué detendrá al intendente o el comisario a reclamar su derecho de “pernada”? Porque la verdad es que no basta votar, como tampoco es suficiente que haya parlamentos. Octavio Cesar Augusto, el primer emperador de Roma, nunca abolió el Senado, a pesar de que Roma nunca más fue república. Más aún, el Senado romano sobrevivió unos pocos años al propio Imperio, y siguió funcionando bajo el dominio de Alarico y sucesores. Cuando los godos invadían la Roma moribunda, no abolieron el Senado, a pesar de gobernar absolutamente como déspotas. Aparentemente lo mantenían como un entretenimiento social para los viejos refinados de la clase alta de la antigua ciudad. Un interesante estudio ha demostrado recientemente que entre 1946 y el año 2000 ha habido igual número de elecciones presidenciales y parlamentarias bajo regímenes democráticos que bajo regímenes autoritarios. Para ser exactos, durante ese período han habido 867 elecciones legislativas y 294 elecciones presidenciales en democracia, comparado con 737 elecciones legislativas y 300 elecciones presidenciales en sistemas autoritarios.⁴⁴⁴ Los tiranos adoran que los voten. Ciertamente se modificará la autoridad en el futuro; algunos apelarán a la fuerza de la burocracia y las razones científicas, como parece ser el caso de Europa; aquí se defienden los derechos de la razón. Otros apelarán a la fuerza de los valores sagrados de lo patrio, como Estados Unidos; en este caso lo más importante es la comunidad. Y otros, por fin, intentarán organizarse políticamente llamando en su auxilio al sagrado absoluto, como parece ser la opción de muchas naciones musulmanas; en este último caso se defienden los derechos de Dios. La tendencia europea parece ser el último coletazo del racionalismo inspirador de la revolución francesa; la opción norteamericana, un nuevo destello del fervor comunitario de los burgos protestantes, y el movimiento islámico de Medio oriente, un reflujo de la antigua marea del teocentrismo medieval. Los caminos a seguir por el sudeste asiático, África, y América Latina, son una incógnita. Parece que la única salida es reconocer el valor sagrado de la palabra, y ponerse a dialogar.

Shumway,⁴⁴⁵ con motivo de la figura de Mariano Moreno, llama la atención sobre una serie de “...posturas contradictorias que corren a lo largo del pensamiento argentino”. Mariano Moreno, héroe de la Ilustración, “...usó la retórica de la libertad para proponer un reinado del terror...” (muy parecido a los discursos de militares y guerrilleros); “...predicó la libre expresión mientras aplicaba la censura...”, “...contribuyó a la asunción de un papel hegemónico por parte de Buenos Aires, aunque ocasionalmente apoyó de palabra ideas de igualdad provincial (¿acaso no hace esto la presidencia mediante la coparticipación?). Mariano Moreno hizo “...grandes frases a favor de la soberanía popular, pero prefirió el gobierno de una pequeña minoría ilustrada...”. Evidentemente decir una cosa y hacer otra equivale a no tener palabra, y sin palabra no hay democracia. Creo que debemos convencernos de algo: la Argentina necesita ordenar el diálogo, recuperar la palabra, y cultivar el profundo humanismo que de esta práctica se deriva. Lo académico creo que es un buen método para iniciarse en este camino. Querer hacerlo es un signo de salud en el corazón de la dirigencia; reflexionar sobre ello, una esperanza.

⁴⁴⁴ Matt Golder. “Democratic electoral systems around the World, 1946-2000”. *Electoral studies*, 2005; vol. 24, p. 103-121.

⁴⁴⁵ Mariano Moreno. En: NICOLÁS SHUMWAY. *La invención de Argentina*. Buenos Aires 2003, Emecé, cap. 2, p. 59.

V

En unos versos extraídos de un sarcófago del antiguo Egipto el dios supremo relata al poeta las buenas acciones hechas por su corazón para "...acallar el mal". En primer término se relata que la divinidad hizo los cuatro vientos "...para que todo hombre pueda respirar como todo prójimo de su tiempo..."; hizo la gran inundación, "...para que el pobre tenga derechos sobre ella lo mismo que el poderoso..."; más aún, hizo "...a cada hombre semejante a su prójimo...".⁴⁴⁶ Esto fue escrito en Egipto hace no menos de cinco mil años, en un lugar donde el faraón se consideraba un dios y una casta sacerdotal gobernaba despóticamente. Yendo a nuestra tradición judía, cuando se debía decidir cómo gobernar a los israelitas el patriarca Moisés dijo al pueblo por orden de Dios: "—Escoged entre vosotros hombres sabios, perspicaces y experimentados, de cada una de vuestras tribus".⁴⁴⁷ Dios le dice que elija "...de entre el pueblo hombres capaces...",⁴⁴⁸ y no que gobierne el famoso tal, la actriz cual, o el general de más allá. Debemos prestar fuerte atención a ese "elegir entre el pueblo" de la Biblia, como a aquel "semejante a su prójimo" de nuestro misterioso y revolucionario poeta egipcio. En aquella antigüedad sacral, patriarcal, hierática, teocéntrica, ya se veía que lo más sensato era elegir los gobernantes de entre la gente. A la larga este sistema solía ser más conveniente incluso para los religiosos, ya que en general los tiranos tienen por costumbre venirse con algún culto bajo el brazo y dar con los otros por tierra. Faraones y emperadores, para ennoblecer su linaje solían remontar sus genealogías a los mismos dioses, y se ve que las experiencias con los familiares de las divinidades se repetían tan funestas frente a la vista de algunos agudos observadores que mejor pareció a ciertos pueblos gobernarse a través de la asamblea. En general, los hombres, luego de un período en que viven sin "señores", aprenden rápidamente el valor de la libertad y prefieren gobernarse a sí mismo. En una sátira moral extraordinaria llamada *El caballero inexistente*,⁴⁴⁹ Italo Calvino hace llegar a una villa medieval de nombre imaginario Curvaldia, a un bien intencionado caballero junto con su escudero para enseñorearse de ella. El caballero andante le dice a la gente de Curvaldia: "¡—Ahora tienen un conde que los defenderá!". Pero los habitantes del poblado rechazan diplomáticamente la oferta y le responden que ellos habían obedecido por largo tiempo a unos protectores, pero que ahora habían comprendido que se podía vivir bien sin obedecer a nadie, ni a caballero protector, ni a conde alguno. Trabajaban honradamente, hacían respetar las leyes, y defendían su territorio. Con gusto lo aceptarían en la villa pero como par de todos. La respuesta dejó perplejo a nuestro héroe. El escudero del pretendiente a conde de la sátira es un personaje grosero y brutal que no sabía "si era o si no era". Se creía tierra si estaba en la tierra, pato si andaba entre los patos, o un plato de sopa si alguien le sugería que fuese un guiso. Frente a la posibilidad de ser todos iguales, dice el frustrado conde si su escudero también se igualaría, cuando no sabía siquiera lo que era. Entonces los ciudadanos le responden (y he aquí la sagacidad de Calvino), que tampoco ellos sabían antes cómo estar en el mundo. Ahora, sin embargo, habían aprendido; porque haciendo uso de la libertad es que se aprende a ser libre, y, en definitiva, a ser. La historia rescata, creo, lo esencial de la democracia, del gobernarse a sí mismo: el hombre gusta de esa nueva libertad más que de ninguna otra cosa, y es mediante el ejercicio del autogobierno que aprende a estar en el mundo.

La pregunta clave aquí es si hace falta algo parecido a la ciencia y los altos estudios para que sea posible una transformación moral semejante. Para responder volvamos al principio. La

⁴⁴⁶ Textos de los ataúdes B3C, B6C, y B1Bo. Los valores de la vida. En: FRANKFORT HA, WILSON JA, Y JACOBSEN T. *El pensamiento prefilosófico, Egipto y Mesopotamia*. Buenos Aires 1958, FCE, p. 145.

⁴⁴⁷ Deuteronomio, I, 13.

⁴⁴⁸ Éxodo, XVII, 21.

⁴⁴⁹ ITALO CALVINO. *Il cavaliere inesistente*. Milano 2002, O. Mondadori, cap. XI, p. 122 y ss.

historia enseña que son los griegos quienes han inventado la democracia, y fueron también ellos los primeros que se interrogaron acerca de sus fundamentos y legitimidad.⁴⁵⁰ Aristóteles opina que “...el gobierno de hombres libres es más noble y más conforme a la virtud que el gobierno despótico...”,⁴⁵¹ pero este elogio de la libertad era por lo menos unos doscientos años más antiguo entre los atenienses. En “Edipo rey”, Sófocles pone en boca del anciano Tiresias la siguiente contestación a su monarca: “Aunque seas el rey, se me debe dar la misma oportunidad de replicarte, al menos con palabras semejantes”.⁴⁵² Parece mentira que hoy, a 2.500 años, en la Argentina haya serios problemas para reclamar igualdad y poder de réplica a los soberanos. Pero siguiendo adelante con los argumentos, para el “maestro de los que enseñan”, como se llamaba a Aristóteles entre los escolásticos, “...la ciudad [*polis*] es una comunidad de hombres libres”;⁴⁵³ de lo contrario, se obtiene otra forma de organización política. En las democracias “...el soberano es el pueblo...”,⁴⁵⁴ y consecuentemente si la ciudad está constituida sobre la igualdad y la semejanza de los ciudadanos, “...se considera justo que estos ejerzan la autoridad por turno...” –termina el texto. Sin embargo, dice Aristóteles como adivinando el futuro austral, “...a causa de las ventajas que se obtienen de los cargos públicos y del poder, los hombres quieren mandar continuamente, como si el poder procurase siempre la salud a los gobernantes en estado enfermizo...”.⁴⁵⁵ Esta práctica habitual en la Argentina es considerada antidemocrática entre los fundadores del mismo sistema, que precisamente había sido diseñado para repartir el poder y evitar que los que mandan se perpetúen. El único motor genuinamente democrático, es decir aquel que conduce necesariamente a este sistema y a ningún otro, es la libertad; y para ella se requiere de la igualdad.

Esta primera condición para que sea posible la forma popular de gobierno, vale decir, que los hombres se reconozcan iguales, resulta extremadamente difícil. Y en este sentido, ser hijo de familia pobre y haber luchado para conseguir las cosas en la vida no da derecho a atarse a los cargos, como tampoco lo da el tener sangre azul. El origen popular no confiere derecho a perpetuarse en el poder; esta visión es también oligárquica. Piénsese que reyes los ha habido por nacimiento, pero también por conquista; y la verdad es que muchas veces la llamada “construcción de poder” no es más que un largo proceso de sometimiento de voluntades mediante amenazas, sobornos y botines compartidos, que vienen a instalar un rey conquistador al frente del Estado (éste es un espectáculo frecuente en América Latina). La austeridad republicana, por el contrario, es el reconocimiento explícito y práctico de esa esencial semejanza entre los ciudadanos. Después de todo, dice Aristóteles casi al final de la *Política*,⁴⁵⁶ si fueran tan diferentes gobernantes y gobernados entre sí, “...como suponemos que son los dioses de los hombres...”, y esta diferencia se diese “...de tal modo que fuera indiscutible y manifiesta la superioridad de los gobernantes sobre los gobernados, es evidente que sería mejor que, de una vez por todas, siempre los mismos, unos mandaran y otros obedecieran”. Pero, continúa nuestro autor, en realidad ocurre que “...no es posible que los reyes sean tan distintos de sus súbditos...”, luego “...está claro que por muchas razones es necesario que todos por igual participen por turno de las funciones de mandar y obedecer”. Luego Aristóteles cuenta entre las cualidades esenciales

⁴⁵⁰ CLAUDE MOSSE. La démocratie athénienne. En Claude Mossé (Ed.), *La Grèce ancienne*. Paris 1986, L'histoire / Éditions du Seuil, ch. 6, p. 115.

⁴⁵¹ ARISTÓTELES, *Política*, VII, 14, 19. En: Manuela García Valdés (trad.). *Política de Aristóteles*. Madrid 1994, Gredos

⁴⁵² SÓFOCLES. *Edipo rey*, 408-410. En: Assela Alamillo (trad.). Madrid 1992, Gredos.

⁴⁵³ ARISTÓTELES, *Política*, *óp. cit.*, III, 6, 11.

⁴⁵⁴ ARISTÓTELES, *Política*, *óp. cit.*, III, 6, 2.

⁴⁵⁵ ARISTÓTELES, *Política*, *óp. cit.*, III, 6, 9-10.

⁴⁵⁶ ARISTÓTELES, *Política*, *óp. cit.*, VII, 14, 1-3 [1332^b].

de la democracia la igualdad entre los ciudadanos, y la rotación en las funciones.

¿Cuál es la relación entre igualdad y libertad? Sucede que para los griegos “una característica de la libertad es gobernar y ser gobernado por turno”,⁴⁵⁷ y por lo tanto, sin ese ejercicio práctico de la condición de ciudadano, en rigor de verdad, no hay libertad y tampoco genuina igualdad. Algunos europeos han querido inventar el estado “spa”, donde la autoridad política no es otra cosa que un gerente al servicio de un grupo de accionistas en busca del placer sin barreras ni responsabilidades. En estos casos el puntilloso respeto por las normas vigentes, más que “orden público”, es una silenciosa y egoísta convivencia donde nadie “molesta” al otro; pero el futuro de estos sistemas es la soledad. En ellos, al final, ni siquiera quedará democracia, porque la forma popular de gobierno se compara mejor, no a un colmenar habitado por mudos domesticados, sino a una bulliciosa ciudad donde todos se saludan en la vereda. Recordemos nuevamente que toda esta filosofía griega nació literalmente entre gente de clase media trabajadora, y en los mercados.

La ciencia, como modo supremo de autoconocimiento, según dije más arriba, como camino metódico hacia sí mismo, la ciencia como contacto total con el ser, es de por sí la praxis que permite la igualdad. De hecho, entre los científicos y filósofos toda pretensión de endiosamiento por parte del monarca es vista más o menos como superstición y payasada. Quien se cree absolutamente superior o inferior a los demás, en el fondo desconoce al Hombre y a sí mismo. Desear conocer al Hombre es ya, sabiduría, es ya, ciencia. Y la universidad es tal, si proporciona el ámbito para esta navegación fundamental. De lo contrario no es científica.

⁴⁵⁷ ARISTÓTELES, *Política*, *óp. cit.*, VI, 2, 1 [1317b].

VI

Probablemente fue Juan Jacobo Rousseau en el “Contrato Social” quien en el año 1762 plantea, de manera más aguda y actual, la cuestión de las relaciones entre la naturaleza humana y el control social en sus diferentes formas. Para Rousseau⁴⁵⁸ el hombre era esencialmente “...un todo perfecto y solitario...” en su misma naturaleza, un ser básicamente individual. Para decirlo sintéticamente, para Rousseau el hombre real, modelo de toda la normatización acerca de su vida individual y común, es el hombre aislado y sin vínculos. El hombre ha recibido de la naturaleza una existencia física independiente, y como tal será él mismo anterior a toda otra ley que no sea la misma naturaleza y su propia voluntad autónoma. Como bien observa su comentador contemporáneo, para Rousseau la ley dictada por la comunidad política adoptará un carácter “desnaturalizante”⁴⁵⁹ precisamente porque sustrae al hombre del solo imperio de su ser individual. Esta le impone, igual que la vida comunitaria, obligaciones y limitaciones que lo alejan de su estado natural y de sus posibilidades primitivas. Esta visión ha llegado evidentemente hasta nosotros, modernos o posmodernos. Para nosotros la ley, la vida en comunidad con sus irrefutables deberes, responsabilidades, y límites, ha venido a ser una permanente represión del verdadero ser que late en nuestro interior a la espera de liberación. Así nos encontramos permanentemente constreñidos por la ley, en una búsqueda desenfadada de libertad, o mejor dicho, de nuestra propia identidad. La latría del “genio”, de lo original, que se da hoy en día es muy reveladora a este respecto. He aquí que la ley perfecta pasa a ser aquella que actúa como simple protección de lo propio innato e individual. Para nosotros, a diferencia de lo que ocurría en la antigüedad clásica, el hombre no es propiamente o esencialmente social; en nosotros lo social de alguna manera mutila lo individual, que en definitiva es lo único que verdaderamente importa. La comunidad política entonces viene a usarse como elemento instrumental al servicio de la individualidad, y no como ocasión de una realización superior de dicha intimidad personal. Es por ello que pierde todo sentido el patriotismo. Rousseau vendrá a decir, en el pasaje arriba citado, que la ley del estado reemplaza la existencia individual y física por otra existencia, “...moral y parcial...”. El hombre deberá reprimir y “matar” esas fuerzas naturales individuales para dar lugar entonces a las fuerzas sociales, comunes, las que pasan a ser indispensables para su vida. Nuevamente vemos por qué, en este contexto de evolución de la comunidad hacia la organización colectiva, quien busca la genialidad se transforma paulatinamente en un inadaptable social. El sujeto en el mundo moderno ha conseguido el favor de que nadie pregunte por su nacimiento (es decir, de ser un igual a los demás), ha renunciado a las jerarquías sociales que imponía el orden monárquico, al precio de dejar que sus cualidades personales, su intimidad, sean modeladas por la sociedad de consumo, o por su contrapartida, por la normativa estatal y el aparato legal. Esto es vivido como represión, y exacerba entonces la necesidad de genialidad.

Vistas así las cosas, una dirigencia política vendría a opacar más aún las posibilidades de desarrollo personal individual. De hecho, esto se corrobora a niveles muy triviales cuando se otorgan privilegios. Ellos dan preferencia a unos, pero siempre en perjuicio o postergación de otros. Rousseau vio como inevitable esta asociación de los hombres, y creyó en alguna manera positivo ese anonadamiento del ser individual en pro del ser social. Luego vendrán otros autores como Hobbes, con su *Leviatán*, a justificar la asociación en la necesidad de supervivencia, con lo cual no hace sino exacerbar la oposición entre individuo y comunidad.

⁴⁵⁸ ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, II, vii. Paris 2001, Flammarion.

⁴⁵⁹ PIERRE MANENT. *La cité de l'homme*. Paris 1994, Flammarion. I, xii, p. 46 y ss.

En lo personal creo que la vida en común es una vocación hondamente grabada en el corazón humano, y su realización es, en verdad, una posibilidad superior de realización individual. Aunque aquí sería bueno cambiar los términos, y hablar más bien de “realización personal”. Porque retomando este concepto de finales del Imperio romano se connota mejor el carácter dialógico, relacional, del individuo humano. La propia palabra “persona” sugiere en nosotros la expresión de una interioridad, que como tal comienza por ser diálogo con uno mismo, para desbordar en comunicación con otro ser también personal. El problema de la dirigencia no atañe al hombre sólo, volcado hacia sí, en la búsqueda de su destino individual. Pero se podría decir que el destino se escapa de un tal ser aislado, ya que propiamente hay destino en el ser que comunica. No dudo de que, en las profundidades de la subjetividad, allí donde en definitiva se gestan las ansias de genialidad de que hablábamos, y donde se encuentra también inscripta la vocación por la sociedad, el hombre se encuentra definitivamente solo. Ningún otro hombre puede llenar ese espacio destinado para la “autorrealización”; en él, la persona busca ser lo que ella misma, propiamente, es. Y es única. Necesariamente es una e individual. Soy “yo”; y aquí, en mí mismo, cualquier “otro” es imposible. Dios mismo se presenta como otro distinto de mí. Pero la cuestión general de la dirigencia, por el contrario, aparece cuando el hombre participa, de alguna manera, del destino de los otros. Ese es el sentido último de la vida social. Y con ella retorna el problema la dirigencia. De la misma manera que el propio ser del hombre es imposible sin una comunidad, también es imposible su realización al margen de la misma. Dada esta realidad, dada la vida común, ahí la existencia pasa a ser parte de la realización de los otros; y es en este escenario donde surge la necesidad de la dirigencia y del control. El problema de pensar la democracia como un sistema sin dirigencia proviene de entender al hombre como ser aislado; pero esto existe únicamente en la fantasía. De hecho el “aislar” es algo que se obtiene solo en el plano ideal, es un artificio de la razón; lo real, por su parte, es siempre relacional. Nada absolutamente nada fuera de nuestra mente se da totalmente aislado. La idea de “aislado” es una posibilidad reservada exclusivamente a nuestra inteligencia cuando analiza las cosas. Pero nunca al ente.

El planteo del yo como interioridad, como diálogo consigo mismo, nuestra profunda dimensión “personal”, fue hecho por Homero, quien describirá a Ulises “...conversando con su espíritu prócer”.⁴⁶⁰ En los griegos es donde evidentemente la cuestión del descubrimiento de la intimidad llegará a su apogeo a través de los autores trágicos, quienes innovan con diálogos del actor consigo mismo en el escenario, caso de el *Ajax* de Sófocles, o las referencias de Sócrates a una voz interior que le hace de guía en la vida. No parece casual que sea esta misma comunidad la que desarrolle el humanismo y su forma propia de gobierno, la república. De hecho cuando se trata de aprender la ciencia que hará del joven Alcibíades un gran político, lo primero será “...obedecer al oráculo de Delfos y conocerse a sí mismo”.⁴⁶¹ Creo que es precisamente esta reflexión la que falta en nuestra filosofía política nacional y en los debates acerca del futuro y la misión de la Universidad. Conocerse a sí mismo como elemento inicial de la vida ciudadana. Es verdad, y acepto, que por momentos parecería haber un exceso de pensamientos y escritos acerca de cómo somos los argentinos. Y se podrá concluir de ello, que padecemos un exceso de interioridad. Sin embargo, estos ejercicios me parecen más abusos del espejo narcisista de que hablamos más arriba que acercamientos íntimos a nosotros mismos. El espejo, en lugar de acercarnos a nuestro verdadero ser, nos engaña en el juego del parecer, de la apariencia, de esa problemática general de la “parada” que fuera denunciada reiteradas veces por Ortega y Gasset. Lo que propongo en cambio es partir

⁴⁶⁰ HOMERO, *Odisea*, V, 406.

⁴⁶¹ PLATÓN, *Alcibíades*, 128e.

de la noción de “don”, como sugiere Gabriel Marcel, y aceptar que “...lo mejor de mí no me pertenece, yo no soy verdaderamente su propietario, sino que por el contrario, yo soy su depositario...”.⁴⁶² Esta postura de gratitud es la antesala de la actitud de servicio, elemento indispensable para que la república posea sentido. Es desde aquí desde donde el yo, mi ser, mi persona, aparece esencialmente como un nudo de relaciones, y desde donde se hace esencialmente patente nuestra condición social y la necesidad de dirigencia. También la patria, sólo es posible como servicio a los hombres.

La problemática general de nuestra política es un extravío en el destino nacional. Pero el mismo es únicamente accesible a quien comienza ese viaje hacia sí mismo tan brillantemente descrito por Herman Hesse en *Demian*. Pero claro, como dirá el joven Emil Sinclair en la novela, nada repugna tanto al hombre como los caminos que lo conducen hacia sí mismo. Este conocimiento de sí ha sido considerado la base de la victoria en casi todos los sistemas filosóficos (ya mencionamos el “conócete a ti mismo” socrático). En *El arte de la guerra* de Sun Tzu, por ejemplo, es posible leer que “...si conoces a otros y te conoces a ti mismo, tu victoria no se verá en peligro...”.⁴⁶³ Pero así nos pasa a nosotros; huimos de ese camino; y prueba de ello es la insistencia de las letras de tango en “cantarnos las cuarenta”, quitarnos el velo de la ilusión y mostrarnos cómo son las cosas en realidad. Ahora bien, este viaje de introspección será social, sólo y cuando se despierte liderazgo en la dirigencia para primerear en la empresa. Y aquí nuevamente aparece el desafío de la conducción, y nuevamente reaparece el tema educativo. En definitiva educar significa “sacar hacia afuera”, que no es sino una manera de indicar “conocer lo que hay dentro”. Para decirlo de una vez, me estoy preguntando si hay algo parecido a una “autenticidad social” como requisito indispensable para formar un Estado de derecho, y si la Universidad posee algún rol en ella. La respuesta viene nuevamente de la mano de la genuina búsqueda de la verdad que caracteriza el espíritu académico.

El autoconocimiento, la autenticidad social, son parte integral de un todo más grande; la verdad. No de mi verdad o tu verdad; como dice Machado, sino de “La verdad...” / “La tuya, guárdatela”.⁴⁶⁴ Esa verdad sin dueño que tan difícil se ha hecho en nuestro diálogo social. Aquella verdad que obliga al joven Cármides a replicar a su maestro: “¿Qué importa, Sócrates, de quién lo he oído?” Y el maestro le responde... “—Nada, porque no es esto lo que estamos buscando, el quién lo dijo, sino si estaba o no en lo cierto”.⁴⁶⁵ Porque dijo el verdadero creador del método académico: “—No hay nada agradable para mí, si no es verdad”.⁴⁶⁶ Y esta afirmación es profundamente filosófica, científica, política, y periodística. ¿O acaso no se encuentran estos quehaceres humanos dirigidos a la verdad? Y esta verdad para todos es la base misma de la comunidad política. “¿O es que no crees que es un bien común para casi todos los hombres el que se nos haga transparente la estructura de cada uno de los seres?”.⁴⁶⁷ La verdad es la única fuerza que hará duraderas nuestras empresas. No habrá política de largo plazo si no se funda en la búsqueda incesante de la verdad, y es a esto a lo que está llamado todo el proceso educativo,

⁴⁶² GABRIEL MARCEL. *Homo Viator*. París 1998, p. 22.

⁴⁶³ SUN TZU, *El arte de la guerra*, 10. En: Sawyer RD. Sun Tzu & Sun Pin, *El arte de la guerra completo*. Buenos Aires 2005, Distal, p. 71.

⁴⁶⁴ ANTONIO MACHADO. *Proverbios y Cantares*, LXXXV.

⁴⁶⁵ PLATÓN, *Eutifrón*, 14e. En: Calonge-Ruiz J, Lledó-Iñigo E, García-Gual C. (Trad.). *Platón, Diálogos*. Madrid 1990, Gredos.

⁴⁶⁶ PLATÓN, *Cármides*, 161c. En: Calonge-Ruiz J, Lledó-Iñigo E, García-Gual C (Trad.). *Platón, Diálogos*. Madrid 1990, Gredos.

⁴⁶⁷ PLATÓN, *Cármides*, 166d. En: Calonge-Ruiz J, Lledó-Iñigo E, García-Gual C (Trad.). *Platón, Diálogos*. Madrid 1990, Gredos.

particularmente en sus niveles superiores. En lo personal, yo también creo con Dante que: “Si soy un tímido amigo de la verdad, temo perder fama entre aquellos que podrán llamar algún día ‘antiguo’, a los hechos del tiempo presente”.⁴⁶⁸ Sin la búsqueda metódica de lo verdadero, de lo genuino, tampoco habrá posteridad; y allí donde esa búsqueda tiene lugar, allí comienza a hacerse posible al menos, el espíritu de lo académico. No es casual que las tiranías y las demagogias persigan a la ciencia; estos regímenes basan su poder exactamente en lo opuesto que la democracia; se fundamentan en la mentira.

En cierta forma quienes sentaron las bases para la sociedad del conocimiento fueron Platón y Aristóteles; y ambos fueron muy conscientes de esta dimensión social de la búsqueda de la verdad. Quiero traer en este punto nuevamente a colación la expresión de Aristóteles: “La investigación acerca de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro, fácil. Prueba de ello es que nadie puede alcanzarla dignamente (es decir que todo el mundo se equivoca en algo al menos), ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acertado acerca de la Naturaleza. Individualmente, la contribución de aquello que cada uno dice, no es nada, o es poco; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable de conocimientos sobre las cosas. De suerte que, bien se pregunta el proverbio: ¿Quién puede no dar en alguna puerta?”.⁴⁶⁹ ¿Quién no dice algo verdadero acerca de las realidades del mundo y de la vida? En resumidas cuentas, la verdad es un fenómeno al cual el hombre accede socialmente o casi-casi no accede nunca. Ella es parte del acervo y de la tendencia de la comunidad; pero de una sociedad que dialoga. Este es el sentido último de la educación superior. Aquí comienza la vida de la universidad

⁴⁶⁸ DANTE ALIGHIERI. *La divina comedia*. Paraíso, XVII, 118-120.

⁴⁶⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, 993a 30 - 993b 5. En: Valentín García Yebra (Trad.). Madrid 1990, Gredos. *Modifiqué levemente la traducción para hacer el texto más claro, basado en el original.*

UNDÉCIMA PARTE

La reforma pendiente: una Universidad para la verdad de América

El fracaso práctico de nuestro sistema político se evidencia en que la democracia en América Latina no ha sacado a la gente de la pobreza y sus logros, que los hay, se han mantenido muy por debajo de las posibilidades reales de su tiempo. Baste como ejemplo considerar una cifra por demás elocuente; en la Argentina, para 1983, había algo más de 10% de la población por debajo de la línea de pobreza, hoy esa cifra alcanza a la mitad de nuestra gente.

Si bien el Estado se conforma en torno a leyes y decisiones políticas, es difícil aceptar que buenas leyes con malos dirigentes permitan un país sano, sencillamente porque mal dirigente es aquel que toma malas decisiones, ya sean incorrectas o inmorales. En definitiva cuando se elige gobernante, más allá de los elementos racionales contenidos en sus planes y promesas, lo que en verdad se hace es buscar “la persona” adecuada para el momento en cuestión. Uno de los atributos de esa persona o grupo podrá ser, evidentemente, su adhesión al sistema normativo vigente; pero también se requerirá prudencia para que cambie lo que haya que cambiar, y espacio para la innovación total. Y en esto es imposible escapar de las personas concretas con sus cualidades individuales. Los gobiernos son, como en última instancia todos los asuntos humanos, cosas de hombres de carne y hueso. Nuestra crisis es, ante todo, de dirigentes; las leyes o modelos normativos son algo posterior. La solución bien podrá ser un cambio en el sistema legal, en la educación, en ambos, o en otro punto de inflexión de nuestra vida política o cultural. Pero hay un hecho incontestable: o la dirigencia mejora, o un futuro mejor es imposible.

Lamentablemente los horizontes sociales se fijan en términos relativos respecto del pasado, en razón de los vecinos, en relación al futuro, respecto de nuestros ideales, o como última salida en la desesperación. En este último caso la referencia es uno mismo, lo dado, lo inmediato desprovisto de todo ideal. Creo que América Latina se enfrenta, en gran parte, a esta última posibilidad. Cada vez más nos vemos a nosotros mismos como única referencia de cambio, de lo que se sigue un horizonte social conformista, o por contrapartida, teñido de una rabia revolucionaria muy poco intelectualizada y completamente desprovista de *utopía*. Porque si bien la utopía sólo reside en el interior de cada uno, ella no puede consistir en uno mismo. La utopía es otra cosa que de algún modo habita en mí pero que todavía no soy. Y la comunidad, cuando se halla excesivamente apegada a lo dado, pierde sus paradigmas orientadores y en lo profundo deja de tener sentido. He aquí el dilema ético: “qué se quiere” y “qué se debería querer”. Así comencé mi escrito, atreviéndome a invocar algún plano normativo que ofrezca oportunidades ante lo dado. Y lo he buscado en la vocación académica. Ciertamente me cuento entre quienes consideran que la Universidad como institución tiene mucho que ver con la situación actual de nuestra dirigencia política. La Universidad tiene una misión en la República y posee efectos impresionantes sobre el funcionamiento de la comunidad organizada. Y la

clave de bóveda de todo este poder pareció ser la filosofía en el claustro.

I

Platón escribió en su vejez que “la raza de los humanos no verá días mejores hasta que no adquiriera autoridad política el bastón de aquellos que siguen genuina y rectamente a la filosofía, o hasta que aquellos que ahora poseen el control de las cosas públicas, por especial disposición de la providencia, se transformen en verdaderos filósofos”.⁴⁷⁰ Y el filósofo es alguien que entiende la vida como problema, o mejor aún, como un misterio poderosamente atrayente. Pero el viejo griego setentón se burló de la posteridad. Para él la figura del filósofo no era la de nuestro “intelectual”. Su modelo era Sócrates, un escultor y soldado que se entreveraba en interminables discusiones con la gente del mercado y los clubes de la época. Para Platón esos “filósofos” que traerían prosperidad a los estados muchas veces “...parecen estar completamente locos”.⁴⁷¹ Platón pensó en ellos como los gobernantes ideales de su República, y al hacerlo tenía en mente personas frontales, valientes en sus opiniones, y que a veces parecían un poco desquiciadas dada su vocación por la verdad. Su interés está orientado hacia la realidad concreta en que viven y sobre la que deben gobernar; por ello “...no se paran a mirar ni prestan oídos a nada que se refiera a leyes o a decretos...”, como lo hacen los burócratas o charlatanes. Y contrario a lo que hoy en día podríamos considerar “políticamente correcto”, a estos gobernantes ideales “...no se les ocurre ni en sueños participar en las intrigas de las camarillas para ocupar los cargos”.⁴⁷²

El pensador sugiere que debemos contagiarnos un poco de los filósofos, de su locura y excentricidad, para comprender mejor la verdadera dimensión del problema de la dirigencia, que no es sino el de hacer que la verdad y honestidad siempre triunfen. En definitiva, se trata de pedir un poco de su genialidad, ingrediente totalmente ausente de la esfera de los que mandan hoy en día. Pensemos si otra Universidad podría ayudar a mejorar este estado de cosas. En consecuencia, o bien los filósofos gobiernan, o bien el que gobierna se hace un poco filósofo. Y para ello la Universidad debe ser antes que nada una escuela de filosofía, porque nació con la filosofía que, como vimos antes, es el corazón mismo de la vida académica, siempre y cuando entendamos por ello la suspensión permanente de la existencia en el vilo que el ser y su misterio generan.

⁴⁷⁰ PLATÓN, Carta VII, 326b. En: HAMILTON E & HUNTINGTON CAIROS (Ed.) (1999): *Plato –Collected dialogues–*, New Jersey, Princeton University Press.

⁴⁷¹ PLATÓN, *Sofista*, 216d-217^a. En: *Platón, Diálogos*. Madrid 1992, Gredos.

⁴⁷² PLATÓN, *Teeteto*, 173c-176^a. En: *Platón, Diálogos*. Madrid 1992, Gredos.

II

Como es bien sabido la *República* consiste en una descripción que Platón hace de su ciudad ideal; allí en un revelador pasaje pregunta Glaucón a su maestro: “—¿Intentas decir de la ciudad que venimos de describir, que ella reside en la idea...?” Entonces le responde Sócrates con ironía y poesía sublimes que “...quizás existe un plano de la misma, inscripto en el cielo para aquél que desea contemplarlo, de manera tal que desee convertirse él mismo en su ciudadano”.⁴⁷³ Algo parecido habrá intuido Italo Calvino cuando escribió que cada hombre lleva en su mente una ciudad que añora.⁴⁷⁴ Esta visión normativa de la ciudad ideal, esa aspiración profunda del filósofo a un mundo mejor cuyo plano se inscribe en lo celeste, es una de las intuiciones más profundas del genio griego. Ahora se ve clara la necesidad de filosofía en la comunidad política; sin dicha disciplina, sin la ciencia, el mismo hombre se convierte en extraño a sí mismo.

Sin el camino hacia uno mismo que la ciencia propone es imposible descubrir los planos de la ciudad ideal que habitan en mi interior y a cuya ciudadanía aspiro con toda mi alma. La gran pregunta de la ciencia toda, indistintamente del campo de la realidad que estudie, es por el interior del alma humana; en toda su aventura late el viejo mandato de Delfos: “Conócete a ti mismo”. Y para examinarnos, para responder al interrogante eterno de qué es el hombre, Platón recurrió a un modelo que reprodujese en grande aquello que el espíritu es en pequeño; y apeló para ello a una visión del Estado. Así como para entender cómo funciona una cosa pequeña conviene primero estudiarla en un modelo aumentado de la misma, de igual modo para entender el alma del hombre convenía metodológicamente estudiarla en su modelo magnificado, en la Ciudad. Dice Sócrates, a la hora de examinar qué es la justicia del alma, que se debe ver primero cómo es aquella en el estado, y solo al cabo de este análisis es que conviene observarla en el individuo, siguiendo el principio de semejanza entre ambos modelos.⁴⁷⁵ La consecuencia de esto es que, dado que el Estado se halla conformado por individuos, será la excelencia en el alma de éstos la que determine la excelencia de aquél.⁴⁷⁶ Y aquí se nos revela el segundo elemento fundamental del impulso filosófico; no sólo es la búsqueda de respuestas a la vera del ser, sino que el profundo motor del interrogarse radica en el deseo de convertirse en una persona mejor. Y nuevamente aquí la educación académica tiene algo que hacer. Separar la búsqueda de la verdad de todo posicionamiento ético y moral es haber renunciado de antemano a la empresa. Nada puede ser bueno y mentira a la vez. La realidad es lo que es, y mejor es conocerla así. Para ello hace falta el impulso de la más desinteresada ciencia, la que se orienta a lo auténtico.

⁴⁷³ PLATÓN, *República*, IX, 592b. Paul Shorey (trad.). En: Hamilton E & Cairns H (Eds.). *Plato-the collected dialogues*. New Jersey 1999, Princeton University Press.

⁴⁷⁴ ITALO CALVINO. *Le città invisibili*. Milan 2003, Mondadori, II, 3, p. 33.

⁴⁷⁵ PLATÓN, *República*, II, 368e-369a.

⁴⁷⁶ GIOVANNI REALE. *Raíces culturales y espirituales de Europa*. Barcelona 2005, Herder, I, p. 36.

III

Y ya hemos discutido la necesidad de autenticidad que nos aqueja cuando hablamos del “dandismo nacional”. En una escena de la famosa novela de Lampedusa el príncipe Fabrizio de Salina, el solemne y enorme “Gatopardo” de Sicilia, oía escéptico las razones de un burócrata enviado desde el norte de la Italia reunificada durante el último cuarto del siglo XIX. Ese meticuloso piamontés convocaba al antiguo señor, debido a su prestigio e influencia en la isla sureña, a ser diputado en el parlamento que se iba formando en la nueva República italiana. El mensajero se deshacía en argumentos de progreso, imperio de la ley, y mejoramiento de las condiciones de vida de los ciudadanos, en un vano intento por convencer a Fabrizio de las ventajas que se seguirían del orden democrático; con esta forma de organización política los sicilianos podrían hacer mucho bien a su comunidad; desarrollarían una sociedad moderna e industrializada, acorde a los últimos avances de la ciencia y las más recientes ideas del siglo. Entonces repentinamente le responde Fabrizio: “—En Sicilia no importa que se haga bien o que se haga mal; el pecado que nosotros los sicilianos no perdonamos nunca, es simplemente que se haga...”⁴⁷⁷ En la Argentina ocurre algo similar. El “hacer” carga con una misteriosa forma de condena. En nuestra bulliciosa comunidad es posible advertir un claro predominio del estar por sobre el hacer. Todo desplazamiento obligado por la laboriosidad conlleva un gesto de desprecio y una divina reticencia a caminar. El cuerpo flexible pesa, y la cara amable, en realidad, defiende. He aquí la paradoja reveladora que se encierra en nuestra bella fisonomía. La calidad general de la vida del país es como la ancha corriente del Plata, para seguir la metáfora del Conde de Keyserling, que fluye anchurosa y monótona al modo de pendiente sin rumbo. Olas, mareas, corrientes, todo movimiento, en definitiva, no conduce a nada. Es como si la certidumbre de la muerte quitara entusiasmo por los afanes de la vida. En la Argentina, en el fondo, basta durar. Volviendo a la escena inicial, el progresista del norte debía entender que “...los sicilianos no desean mejorar por la sencilla razón de que creen ser perfectos...”⁴⁷⁸ agregó el príncipe. Y aquí también nosotros creemos igual...

Los argentinos hablamos y vivimos como si fuésemos depositarios de una revelación cardinal, como si hubiéramos aprehendido el secreto último de toda la existencia. El gatopardo, desde su ventana, contemplaba esa isla donde sus habitantes “...eran todos dioses del Olimpo”; y en cierto sentido nuestros cafés ciudadanos me causan una impresión similar. Reflexionar sobre la Argentina, entonces, implica tomar conciencia de este hecho fundamental: se trata, como la Sicilia de Lampedusa, de un país habitado por hombres totalmente divinizados.

Querer ser como dioses significó para Adán y Eva la expulsión del edén. Igual parece habernos ocurrido a nosotros, gente desorientada y en busca de un paraíso perdido; optamos por divinizarlos, y fuimos entonces lanzados a una realidad hostil. Ahora debemos pagar el conocimiento divino al precio de que sea imposible la felicidad en la Tierra. En nuestra patria hay, como diría Nietzsche, una semejanza con el príncipe Hamlet, quien no se decidía a vengar el asesinato de su padre por haber “...echado alguna vez una auténtica mirada a la esencia de las cosas”. Igual nosotros; como hemos *conocido*, entonces nos repugna actuar. Sabemos que nuestra acción “...no puede cambiar nada de la eterna esencia de las cosas...”. De alguna forma misteriosa no ignoramos que “...actuar implica estar envuelto por el velo de la ilusión”⁴⁷⁹ Quien actúa lo hace creyendo que podrá cambiar algo, pero en

⁴⁷⁷ GIUSEPPE TOMASI DI LAMPEDUSA, *Il Gatopardo*. Milano 1959, Feltrinelli Ed., 42° ed., Cap. IV, p. 209 (la traducción es nuestra).

⁴⁷⁸ GIUSEPPE TOMASI DI LAMPEDUSA, *óp. cit.*, Cap. IV, p. 217.

⁴⁷⁹ FRIEDRICH NIETZSCHE, *El Nacimiento de la Tragedia*. Madrid 2002, Edaf. Cap. 7, p. 100.

realidad se engaña. Los hombres somos materiales y por lo tanto pasajeros; sólo Dios podía hacernos superar esta realidad llevándonos a desear las cosas del espíritu, que son permanentes. Pero cometida la desobediencia, mordido el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, habiendo querido saber las cosas como el Creador las sabe, nos cabía asumir el peso de nuestro propio cuerpo. Conocido éste y su desnudez, conocida igualmente y a la par su finitud y debilidad. Ahora nos resulta clara la verdadera esencia de lo real. Como los sicilianos, saboreamos las delicias del paisaje, la amistad, la devoción a la madre, la reunión familiar, y la vida que se va... “¡Todo pasa! Tal es el estribillo de los que han bebido de la fuente de la vida, boca al chorro, de los que han gustado del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal...”⁴⁸⁰ ¿Para qué fatigarse? ¿Cuál es el sentido de vivir para trabajar? ¿No da Dios el pan a los suyos “mientras duermen”? Hemos comprendido la finitud, luego nada mejor que vivir como si nada fuese a durar. “Hoy comamos y bebamos” dice un viejo canto medieval haciendo eco de la dialéctica paralizante en que se halla inmersa nuestra vida. La certidumbre total de la eternidad es tan inmovilizante como la evidencia del acabóse completo; es sólo en el intermedio que la vida en la Tierra cobra valor. Conviene al hombre ignorar un poco su cuerpo e ignorar un poco su espíritu para encontrar así el sendero que le ofrece su vida en el mundo. Para nosotros en cambio, divinizados como estamos, ya nada tiene sentido; “mañana”, eso es un problema de los hombres. Nosotros probamos la manzana del árbol del conocimiento tras la promesa de convertirnos en divinidades. Sí, obtuvimos dicho conocimiento, y el saber es el privilegio de los dioses; a ellos no se les enseña nada. Las deidades, como nosotros, “se las saben todas”.

Ahora bien, nuestro pequeño mundo nacional, al igual que aquel Olimpo siciliano que Fabrizio advertía en su gente, conlleva, como era el caso en la escatología griega, la existencia del Mundo Subterráneo. Esta es la razón por la cual la mesa de los hartos en que festejan las deidades se tiende sobre un monte en cuyas hundidas galerías vagan los oscuros habitantes de las sombras: los marginados. Decían los maestros de la escuela de Frankfurt que “...la censura de la imaginación teórica abre el camino a la locura política”.⁴⁸¹ Es indudable que en nuestra patria se ha desatado hace años una enajenación de este tipo. En la Argentina el estado de divinización censura el pensar. Pensar, razonar, esas son actividades propias de humanos; los dioses en cambio son omniscientes. La brutalidad de los ciclos económicos igual que los exabruptos de violencia o euforia triunfalista, no son sino síntomas de esta psicosis que recuerda los efectos embriagadores de los elixires divinos sobre las débiles mentes de los mortales. Sufrimos verdaderamente un eclipse de la razón y es necesario cuanto antes despertar de la pesadilla. El odio al pensar es una especificación que ha caracterizado nuestro proceso social desde hace décadas. No nos dejamos guiar por ninguna inteligencia práctica y consecuentemente cuando se hace, se hace mal; luego nada más natural que no hacer nada, como decía Fabrizio más arriba. Castigar el pensar lleva necesariamente a maldecir el hacer. Y parece ser éste el sino que pesa sobre nuestro pueblo; acciones impensadas y críticas inmovilizantes delimitan el arco en el cual unos se enriquecen y otros se empobrecen por turnos en una parodia que se representa frente a las narices de los excluidos que esperan subir al escenario, o mejor dicho, ascender al Olimpo. Únicamente levantando la censura decretada sobre la inteligencia es que podremos dar remedio a este gigante lunático. La razón humana, a diferencia del saber divino recibido con aquel mortífero fruto, requiere esfuerzo, necesita el trabajo propio de las cosas de los hombres. Requiere filósofos totalmente dispuestos a morir con tal de no cesar de interrogar; requiere estudio, que como dijimos, significa esfuerzo. Necesita del sindicato de los estudiantes y maestros que muñidos del libro

⁴⁸⁰ “Hambre de inmortalidad”. En: MIGUEL DE UNAMUNO. *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires 2003, Losada. Cap. III, p. 41.

⁴⁸¹ MAX HORKHEIMER, THEODOR W ADORNO. *Dialektik der Aufklärung*. Vorrede, p. 3. Frankfurt am Main 2003, Fischer Taschenbuch Verlag.

escrito, conquistan la verdad para la sociedad y humanizan el cosmos al volverlo conocido, con un trabajo que remeda las fatigas del agricultor, el primer artífice de la cultura.

IV

Lamentablemente cuando se analiza la cuestión argentina, demasiadas veces se la acota a problema cultural, y con esta reducción no se hace más que alejar la posible cura. Nuevamente se quita la oportunidad al talento de brindar una salida humana a los problemas, luego de los reiterados fracasos que han venido demostrando las soluciones divinas. Sucede que si todo es un problema cultural, entonces no hay responsables de nada; porque como observa Eliot "la cultura nunca puede ser enteramente consciente; siempre contiene más de lo que entra en lo consciente".⁴⁸² Reduciendo toda nuestra problemática a cultura en realidad estamos buscando solucionar los problemas de nuestro funcionamiento comunitario mediante una especie de psicoanálisis colectivo que traiga a la conciencia ese trasfondo que se esconde tras todo lo que hacemos. Pero esto es un error. Si bien tener conciencia de algo significa, la mayoría de las veces, traer ese algo a la vida para el hombre, no pocas otras veces esta racionalización implica la muerte para la cosa. Hay realidades de nuestra vida anímica que, para vivir, necesitan el secreto, la intimidad anónima, el silencio operante y abrigado, como es el caso del corazón para latir. Sin ir más lejos, imaginemos un esfuerzo por hacer conscientes, enumerar, y definir precisamente todas las razones por las cuales se quiere a la propia madre; ¿no sería esto un desamor? La cultura "...nunca puede ser planeada porque es también el fondo inconsciente de todos nuestros planes..." concluye Eliot. Y la verdad es que nuestro problema es justamente de planes. Dejemos a la cultura obrar en quietud, potente, viva, y misteriosa; nosotros, por nuestra parte, planeemos, deseemos, establezcamos objetivos, y hagamos.

Este es el secreto de la organización republicana: el triunfo de la razón por sobre la fuerza, la condición de ciudadano como causa suficiente de amistad cívica entre los pobladores, y la obediencia a la ley por sobre las lealtades personales. Sin ese ingrediente teórico la aventura política es una quimera. Sin razón, la maquinaria del estado se convierte en un loco peligroso que no escucha argumento alguno y el juego social se transforma en una competencia de espontaneidades transgresoras donde cada uno hace lo que se le da la gana; después de todo, ¿quién dirá a los dioses lo que deben hacer? La razón íntima de la impunidad que caracteriza nuestra escena política es esta falta de racionalización en todo el proyecto; en este contexto lo inmoral pasa a ser transformado como consecuencia de necesidades fisiológicas o fuerzas culturales, con lo cual desaparece la responsabilidad. El rigor científico será, por añadidura, un remedio extraordinario contra la impunidad; la investigación y la filosofía desarrollan en el alma un antídoto potente contra las imprecisiones y vaguedades de que se vale el engaño para actuar.

⁴⁸² "Una nota sobre la cultura y la política". En: TS ELIOT. *Notas para la definición de la cultura*. Buenos Aires 1949, Emecé. Cap. V, p. 150.

V

Es verdad que la cultura del estar de que hablamos antes posee hondas raíces americanas. Ya hemos discutido las ideas de Kusch en referencia a que América Latina representa la *cultura del estar* a diferencia de la *cultura del ser* (ser alguien) de los europeos.⁴⁸³ Para Kusch⁴⁸⁴ hay en América una cultura del “estar” distinta de la occidental “del hacer” o del ser, que pone a flor de la piel del nativo de estas tierras una especie de dependencia permanente, a la vez que un temor ancestral respecto de las potencias de la divinidad y su ingerencia en la vida de la comunidad. Para el indígena, como dijimos antes, hay una clara preferencia por “...el ámbito real a partir de un pleno sentimiento de *estar* no más...”.⁴⁸⁵ Y esto contrasta claramente con nuestro enfoque occidental y progresista de la vida; “...la cultura quechua es la consecuencia de una actitud estática, de un mero estar que se aferra a la meseta...”⁴⁸⁶ en que habita. Mientras que el indígena se inscribe él mismo en el Mandala cósmico, con lo cual es afectado y tensionado por las fuerzas de la naturaleza que lo rodean, el hombre occidental afecta voluntariamente al medio circundante mediante la técnica. El occidental escapa a través de la técnica y la manipulación, de las garras de la naturaleza y el mundo, y “...se aísla del mundo porque ha creado otro...”⁴⁸⁷ gracias a la implacable actividad de la razón; el quechua por su parte es víctima del mundo; y esto se traduce en una falta de iniciativa que caracteriza a nuestro sistema cultural regional.

El proyecto universitario argentino no es ajeno a esta fuerte influencia americana sobre nuestra cultura nacional. Siguiendo el esquema propuesto por Juan Carlos Agulla se podrían identificar en la cultura argentina tres componentes: una cultura tradicional vernácula cristalizada en la colonia por la convergencia hispano-americana, una cultura moderna (civilizada) iniciada con el liberalismo europeizante y reforzada por la inmigración desde el viejo continente, y una inmigración latinoamericana que aporta un nuevo reflujo de lo autóctono, lo nativo, lo profundo de América.⁴⁸⁸ Nuestra Universidad resulta de elementos de las tres fuerzas. Lo vernáculo colonial representado por la antigua tradición cordobesa de la Universidad jesuítica, franciscana, y dominica, aporta una rigidez particular que hace de nuestras casas de estudio elementos poco dinámicos, muy orientadas a contribuir a la estamentalización de la sociedad mediante la colación de títulos repartidos como “honores”; de aquí nuestra latría del famoso “doctor”. El elemento progresista liberal luchó siempre, desde Buenos Aires, por imponer su modelo hacia el resto del país. Encontró probablemente en la Universidad de La Plata su mejor realización. No obstante, su ingenuidad científicista es un tanto anacrónica; posee una impronta positivista que lo hace alérgico para los valores culturales locales, bastante más piadosos que esta “ciencia nacional” movida por el ideal irreligioso del Progreso. Por último está lo americano. Lo autóctono en estado puro. Este ingrediente suele vivir al margen de la ciencia y solo es furtivamente aceptado a los estudios superiores. Representa la cuenta pendiente, es la “cara sucia” que mira desde fuera nuestra incapacidad mestiza para desarrollar socialmente una geografía y un pueblo prodigiosos. Cuando esta fuerza avanza, tanto la universidad concebida

⁴⁸³ RODOLFO KUSCH, “La seducción de la barbarie”. En: Rodolfo Kusch. *Obras completas*. Rosario s/f, Editorial Fundación Ross, tomo I, p. 3 y ss.

⁴⁸⁴ RODOLFO KUSCH, *Pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires 1977, Hachette.

⁴⁸⁵ RODOLFO KUSCH, *Ibidem*, p. 20 y ss.

⁴⁸⁶ “La ira divina”. En: RODOLFO KUSCH. *América profunda*. Buenos Aires 1999, Biblos, p. 95 y ss.

⁴⁸⁷ “La ira divina”. En: RODOLFO KUSCH, *óp. cit.*, p. 92.

⁴⁸⁸ JUAN CARLOS AGULLA. “2 Cultura regional y cultura nacional –Una sociología de la cultura–”. En: Julio Pinto (comp.). *Ensayos sobre la crisis política argentina*. Buenos Aires 1988, Centro Editor de América Latina, vol. 1, ii, p. 41 y ss.

por los liberales progresistas y europeizantes, como el viejo ideal vernáculo de profesores y doctores petulantes pero vacíos, se tornan imposibles. América se pasea andrajosa por las calles y reclama su parte. Se resiste al saqueo o la indiferencia. Prefiere tragarlo todo, reducirlo todo a sí misma, antes que admitir que sus hijos queden totalmente fuera del festín. Esta fuerza es la que, erróneamente, es culpabilizada de la imposibilidad de desarrollar un sistema científico nacional y una sociedad moderna y pujante. El cargo es injusto. En realidad, la contradicción está en los otros; América sabe quién es, y exige un respeto que defiende con la fuerza brutal de la humildad; es el Progreso económico el que teme a los profundos secretos que esta tierra posee y desea develarle.

VI

Alguien habrá creído que un ensayo sobre la misión política de la universidad debería incluir en su capítulo destinado a la Reforma una perorata de posiciones respecto de tipos de ingreso, selección del alumnado, modo de financiamiento, política de patentes, o sistemas de gobierno. Alguno habrá esperado encontrar alguna referencia a sistemas de calificación de candidatos a diputado, exigencias de idoneidad para funcionarios, y otras recetas para organizar racionalmente la sociedad. Pero todo eso me parece hipocresía pura.

Quienes reclaman aranceles para mejorar las universidades son los primeros en apoyar casas de estudio privadas que muchas veces reducen notoriamente su nivel de exigencia si los números no cierran a fin de mes y se requieren más alumnos para pagar las cuentas. Además, las únicas universidades argentinas que invierten en investigación más o menos seria en áreas como la geología, la agricultura, la química, o las matemáticas puras, son las públicas. Las casas de estudio privadas que se llenan la boca reclamando “seriedad académica” no hacen sino multiplicar masters superespecializados, funcionales a una superestructura financiera y de comercialización que se nutre de unos bienes en cuya producción no participa en absoluto. ¿Qué piensan vender los expertos en comercialización, si el país necesita sobre todo producir? Se critica el número de alumnos inscriptos al primer año, pero nadie hace nada para incluir más alumnos en el sistema terciario privado. ¿Cuántas universidades privadas recorren colegios de las zonas pobres de nuestro país para seleccionar “talentos”? La verdad es que a nadie le importa encontrar un “talento” siquiera de abogacía o economía entre la población pobre, porque esto rompería la “armonía social” que en realidad es el producto que se vende. La Argentina de los dioses olímpicos ve muy difícil encontrar “talentos” entre los habitantes del mundo subterráneo. Y cuando los haya, merced a la supremacía incontestable de la persona que los posee, automáticamente intenta desarraigar y divinizar a su nuevo hijo adoptivo.

Es posible que yo no posea autoridad para hacer esta crítica. Por ello he decidido retomar voces más autorizadas. Vuelvo a citar a Lanari⁴⁸⁹ cuando dice que “la universidad es y debe ser exclusivamente centro de estudios y de ideas, siendo inadmisibles el convertirlo en foco de proselitismo de tendencia alguna”, dirección claramente tomada hoy en día, al punto que se da lugar a quienes reclaman por haber fracasado en un examen de ingreso. Y Houssay, hace setenta años que desea que la facultad “...implantara el *full time*,...”; así “...el profesor protegido de la distracción profesional intensa, podría dedicarse al estudio...”.⁴⁹⁰ En veinticinco años de democracia no se ha podido resolver este tema tan elemental. En un artículo de 1922 el futuro Nobel explica más en detalle algunas de sus ideas respecto de qué debe ser una Universidad: “la Universidad tiene, según esta manera de ver, tres funciones esenciales: investigación, enseñanza, papel social”.⁴⁹¹ Para Houssay “La investigación es la primera y principal función universitaria...”, porque “...no hay ciencia que no esté en perpetuo progreso y perfeccionamiento...”. Respecto de la enseñanza, “la Universidad es responsable ante el país que confía en ella y el gobierno que le otorga

⁴⁸⁹ ALFREDO LANARI, “Discurso de colación (1934)”. RODOLFO S MARTÍN, JUAN A BARCAT, FELISA C MOLINAS (Eds.). *Alfredo Lanari –Vocación y Convicción–*, Fundación Alfredo Lanari. Buenos Aires 1995, p. 11 y ss.

⁴⁹⁰ BERNARDO HOUSSAY. “Problemas y orientaciones de la medicina moderna”. Conferencia dada en el Ateneo del centro de estudiantes de la facultad de medicina de Buenos Aires el 19 de octubre de 1927. En: BARRIOS MEDINA D, PALADÍN AC (Comp.). *Escritos y discursos del Dr. Bernardo Houssay*. Buenos Aires 1989, EUDEBA, p. 44 y ss.

⁴⁹¹ BERNARDO HOUSSAY. “La función de la Universidad”. *Revista del Círculo Médico Argentino y Centro Estudiantes de Medicina*, 1922; 22, número 252, p. 1621-1629. En: Barrios Medina D, Paladín AC (Comp.), *óp. cit.*

derechos de juez de los títulos que libra y, en gran parte, del comportamiento de sus egresados. Esto la obliga a seleccionar y a enseñar bien". Es de sentido común que "Sólo puede enseñarse a números limitados; por la limitación de locales, de recursos y de docentes", lo que no habla más que de una realidad arquitectónica y administrativa que poco tiene que ver con la tragedia moral que algunos sectores creen ver en el ingreso "restringido". Y como se ve las recetas no son mágicas; basta liderazgo para llevarlas adelante, y mucha sinceridad. Pero el problema es más de fondo que todo esto; la realidad es que la Universidad, el sistema científico y tecnológico, el motor del bienestar moderno, la racionalidad propia de las naciones más avanzadas de la Tierra, no tendrá lugar en nuestra patria hasta que no se intente primero una sincera reconciliación con América. Este es el problema. La Argentina fracasa en su proyecto universitario debido a sus contradicciones internas; por culpa de América, que no aprueba los caminos foráneos que hemos venido intentando.

VII

Debemos entender, como dice Ricardo Rojas en *Eurindia*, que “roto bruscamente por la conquista europea el tipo de civilización autóctona que representaban los incas y los aztecas, entró la América en un nuevo proceso cultural, en cuyos comienzos nos encontramos aún”.⁴⁹² Y este proceso tiene una única posibilidad de éxito: ser original y creativo. No por disfrazarnos como indios o vestirnos de gauchos vamos a resolver el conflicto intestino de nuestra cultura, porque en realidad lo que está ocurriendo es que asistimos como actores a un proceso nuevo: el nacimiento de América; algo totalmente desconocido antes de la conquista por los nativos, y algo superador de aquello que Pizarro o Garay pudieron siquiera imaginar cuando llegaron.

Pero América es una realidad que debe ser hoy. Y “hoy” es un concepto vital que se refiere a la imperiosidad de la vida. Y la vida, hoy, nos pide socorro porque se encuentra amenazada. Viviremos el hoy si escuchamos su clamor, y sólo así. Y lo primero de lo primero, la primera misión de la Universidad es la de tomar la metodología que nos viene desde Grecia para abreviar en la verdad, y proponerla a nuestra mentalidad y realidad locales para ordenar su caos, que no es sino solucionar sus problemas. Pero debe ser la ciencia genuina y no su caricatura lo que se despliegue. Porque las caricaturas de ciencia son otras tantas orlas en el manto de quienes pretenden mantener un sistema de dominación feudal; aquellos que buscan ser reconocidos en la parada. Eso no es ciencia, igual que otorgar títulos no define a la Universidad.

La ciencia, para ser auténtica, deberá “embarrarse”. En este mundo es imposible la sola pulcritud, la pureza total, la vida perfecta al margen de la enfermedad, la pobreza, y la inseguridad. Aquello que ha creado la burguesía norteamericana y que se ha traducido en la vida de *country* o la confitería porteña es una ilusión, una quimera, una falsedad que oculta en la trastienda las mucamas indocumentadas, las mafias infiltradas en el Estado, las injusticias de las cárceles, el exterminio de los indígenas, y la marginación de los cara-sucias. Y mientras el engaño avanza, la verdad es expulsada lejos del horizonte vital. O la Universidad se dedica a solucionar los problemas de la gente, o se la encolumna detrás del clamor de América, o no será más que caricatura, un lujo costoso para completar el ajuar de los señores. Si se califica de hedienta a la pobreza, para seguir el argumento de Kusch, si se la quiere negar a costas de pulcritud y “mundo lindo”, ella se traga de a bocados nuestra invención... “Y eso se debe a una especie de verdad universal que expresa que todo lo que se da en estado puro es falso y debe ser contaminado por su opuesto. Es la razón por la cual la vida termina en muerte, lo blanco en lo negro y el día en noche”.⁴⁹³ Esta sabiduría profunda del barro, se halla en el inicio de toda ciencia y constituyó el principio de la primera filosofía. Fue formulada por un griego llamado “el Oscuro” que andaría oxidado por los vientos marinos del Egeo, maloliente y sucio como todos los andariegos de su tiempo. Es Heráclito que, en la suprema comprensión de la vida, dijo aquel eterno “...todo pasa...” que hoy nuestra pobreza y marginación americana vienen a recordar, a un mundo demasiado comprometido con los ideales de la pulcritud y la armonía como para percatarse de la hediondez en que sus hermanos marginados caminan su vida.

América no es irracional porque ninguna cultura lo es; todas ellas representan el impulso de la razón por humanizar la Tierra; e igual de genuino fue el nacimiento de la ciencia. La Universidad nació por el deseo de conocer, a causa del eterno preguntar con que reacciona el espíritu humano ante la maravilla del mundo y de sí mismo. La Universidad es depositaria de

⁴⁹² “Anomalías de nuestra cultura”. En: RICARDO ROJAS, *Eurindia*. Buenos Aires 1951, Losada, II, p. 17 y ss.

⁴⁹³ “Introducción a América”. En: RODOLFO KUSCH, *América profunda*. Buenos Aires 1999, Biblos, p. 29.

esta doble tendencia enraizada en lo más profundo del alma humana; hacia el *humus* de dónde venimos, para transformarlo y humanizarlo, y hacia el cielo a donde aspiramos, para conocer nuestro propio nombre. La realización de este secular itinerario tiene lugar en una ciudad interior en cuyo trazado descubrimos nuestra mejor posibilidad individual y colectiva. América autóctona es depositaria de una enorme racionalidad; el imperio incaico trazó un plan de explotación agraria formidable para su época, y por sobre todo delimitó un ámbito para su gente mediante la rica geometría de sus guardas. Pero con su ciencia buscaba una cosa: vivir; es decir, el “hoy”; y en él se edifica cualquier mañana posible. Es interesante ver que los momentos más vibrantes de la ciencia argentina fueron aquellos en los cuales ella se orientó decididamente a poner racionalidad en el mundo, y a moderar los estragos del caos sobre la vida de la gente mediante la astucia y la laboriosidad; ambas herramientas ancestrales con que el hombre dibuja su espacio. Este es el punto de contacto entre Occidente y el continente americano; aquí sí se insinúa un destino Eurindio para América, y una verdadera misión política para la Universidad; en el desarrollo de la comunidad. Este es el único mensaje en que se podrá educar una verdadera dirigencia; y esa es la enseñanza de la más pura filosofía; la lección de la vida verdadera. Nuestra falta de desarrollo constituye un mapa orientador para la universidad americana.

Allí mismo donde algunos representantes del pensamiento globalizado creen ver una dificultad americana para seguir el ideal tecnológico y abrazar la promesa de la ciencia y el progreso, en realidad América viene a decir dos pesadas verdades: que toda la febril actividad humana vale la pena únicamente si se compromete profundamente con las necesidades de la pobreza y la marginalidad, y que a pesar de todo el esfuerzo conviene ser humildes, porque la madre tierra acabará por tragarse a sus hijos de todas maneras; esta es la “...sabiduría de América”;⁴⁹⁴ este es su aporte más formidable a la ciencia contemporánea. Y esta, antes que ninguna, es la amarga pero necesaria lección que desde hace tiempo debería enseñarse en nuestros claustros, si es que deseamos una dirigencia mejor. En el compromiso con los más necesitados y en la humildad de enfrentarse científicamente a lo maravilloso radica la misión política de la Universidad.

⁴⁹⁴ RODOLFO KUSCH, *América profunda*, óp. cit., p. 29.