

DILEMAS

VISITACIONES
 E IMPR
 23 OCT
 DEPOSITO

EL SEÑOR MINISTRO de Educación Pública, en su carta de 16 de agosto de 1967 al Rector de la Universidad Técnica del Estado, a propósito de la reforma de sus Estatutos, tuvo la ocurrencia de referirse, inequívocamente, aunque sin nombrarla, a la Universidad Católica de Valparaíso, que poco antes había resuelto su conflicto interno. Los conflictos surgidos en las Universidades Católicas tocan profundamente a todas nuestras Universidades y a su relación con el medio cultural y político. No es fácil, sin embargo, interpretarlos, entre otras razones porque la información es insuficiente y parcial. No puede ignorarse, por ejemplo, que en las Universidades chilenas no sólo hay profesores y estudiantes, sino autoridades y funcionarios que, en algunos casos, forman una verdadera clase segregada. Por eso, la crisis del llamado "principio de autoridad" no necesariamente representa la quiebra de la comunidad universitaria.

"Existe la tendencia en los grupos más débiles de las Universidades chilenas —escribió el Ministro— a dejarse arrastrar por el camino fácil de las concesiones inmaduras, por la presión de grupos transitorios, que no representan el consenso general de las comunidades académicas, sino que son más bien el reflejo de posiciones contingentes", explayándose más adelante, sobre lo que llamó "halago de un populismo infantil".

Estas frases sin razones constituyen un notorio atropello a la autonomía de una Universidad ya que enjuician los acuerdos a que han llegado sus autoridades con la comunidad de profesores y estudiantes. Por otra parte el Ministro introduce una discriminación que sería

EN ESTE NUMERO:

Editorial ¶ Cartas ¶ *Félix Schwartzmann*: La Revolución Rusa, la autobiografía de Evtushenko y los guerrilleros ¶ *Luis Izquierdo*: Cátedras, Departamentos y Facultades ¶ *Amador Neghme*: La cultura, su difusión y sus posibilidades dentro de la Facultad de Medicina ¶ *Armando Roa*: Nihilismo, Medicina y Religión ¶ *Alberto Pérez*: Sentimiento de soledad en el arte contemporáneo ¶ *Armando Uribe Arce*: Conferencia de un teólogo ¶ *Luis Baffico R.*: Investigación científica: encrucijada y horizonte ¶ *Juan de Dios Vial Larraín*: Fe cristiana, existencia y contemplación.

en verdad insultante, si no fuera simplemente superficial, entre Universidades fuertes y débiles.

Más grave todavía es, sin embargo, el error de fondo del señor Ministro acerca de lo que es universitario, acerca de lo que puede llamarse consenso de una comunidad académica y acerca del valor decisivo que tienen algunas posiciones contingentes. Precisamente en diversos núcleos de estudio de la Universidad Católica de Valparaíso existe la auténtica consagración a la vida intelectual y al cultivo de sus disciplinas. Esos pequeños grupos —que son la verdadera Universidad tras la organización exterior— son los que quisieron reformar y reinstaurar. Una comunidad intelectual, un claro pensamiento universitario, una acción que surge hondamente de ese común pensamiento, una resuelta búsqueda de formas contemporáneas e históricamente eficaces para la vida de la inteligencia que investiga y aprende, son ras-

gos esenciales de esa acción reformadora, que no deben quedar ocultos ni por las deformaciones que toda lucha trae siempre consigo, ni por interpretaciones torcidas. No es justo, pues, que las autoridades educacionales juzguen a las instituciones universitarias en función de su tamaño e ignoren a las personas e ideas que las forman.

Es en núcleos de esta naturaleza, que existen en todas las Universidades chilenas, donde se labora más seriamente por la cultura de un

país que en la gigantomaquia de algunas nuevas instituciones de mera fachada, en los inmensos planes educacionales sin ideas, en los consejos de planificación sin finalidad interna, en un populismo frívolamente revolucionario, que bien pueden no dejar tras de sí sino vastos campos de ruinas.

Donde el señor Ministro ve una Universidad débil, acaso haya sectores de la verdadera fuerza de Chile, que naturalmente el Chile oficial tiene que negar.

Cartas

ESTIMADOS AMIGOS,

en primer lugar, felicitaciones. Al fin aparece una publicación, que deseamos periódica, cuya pretensión es solamente la limpieza, claridad, y honradez de espíritu. Pronostico que, de mantenerse, hará un impacto perdurable en nuestra juventud estudiosa. Además, espero que al llevar a la luz problemas candentes y significativos que, sin embargo, se gestan y desarrollan en la sombra, servirán para formular opiniones que deberán tomarse en cuenta al resolverlos. Y, finalmente, al servir de palestra para la confrontación racional de tendencias, contribuirá a la clarificación y creación de nuevas ideas.

Por esta última razón, me permito comentar los artículos sobre los grupos de presión y los poderes universitarios. Se acusa con justicia a los grupos de presión ilegítimos, de corromper la estructura moral de los individuos y de las instituciones. Pero la existencia misma de los grupos de presión no me parece tan criticable como su ilegitimidad y consecuente esterilidad; es más, me parece que en gran medida la realización de las ideas, sobre todo si se trata de efectuar cambios de estructuras complejas, exige la creación de grupos de presión que lleguen a convencer.

Aplicadas estas proposiciones a la situación universitaria chilena, parecería necesaria la creación de uno o varios grupos legítimos que luchan por la realización del ideal de adecuar la vieja casa a las nuevas condiciones. Y esta no es tarea fácil por la complejidad del problema, la resistencia de los grupos ya establecidos y la inercia natural de las

grandes instituciones. Es difícil comprender aquello que no se vive y un segmento importante de la "inteligentzia" chilena se formó y vive aun en el decenio 1920-1930. Yo diría que las transformaciones culturales revolucionarias de hoy han adquirido el momento característico de nuestra época, cuando el volumen y la velocidad con que se producen cambios en la información es algo nuevo, incluso para los países más desarrollados. Esto exige grupos de presión y de poder para llevar a efecto los cambios.

Cordialmente,

GUSTAVO HOECKER S.

Decano de Facultad de Ciencias
Universidad de Chile

Estamos de acuerdo con muchas de las observaciones que usted formula. Con todo, nos parece que sólo donde hay, no grupos que hacen presión, sino una comunidad de maestros y discípulos realmente animada por el sentido del hacer científico, puede fundarse, de manera natural, tanto la autonomía como la autoridad propiamente universitarias. Cuando el sentido de esta comunidad se deteriora, proliferan los grupos de presión ilegítimos, la ideología suplanta a la ciencia y los poderes carecen de autoridad. En varios artículos Dilemas ha desarrollado esta idea. Agradecemos su valioso comentario, que nos alienta y constituye una seria contribución a la tarea de esta Revista.

Señor Director de la Revista

DILEMAS.

Muy señor mío:

Es nuestro propósito llegar a darle a Extensión Cultural de FEUC el verdadero papel y la auténtica importancia que le corresponde dentro de la Universidad. Con este fin estamos editando un boletín semanal titulado Cultura... Dentro de este plan de difusión cultural es evidente que la revista DILEMAS debe ocupar un lugar determinante. Quisiéramos que, dada su alta calidad, ella llegara a todos los universitarios... Le estaríamos agradecido que nos informara cuál es el precio de suscripción de la Revista que usted dirige y cuál sería el precio para los universitarios... En el caso de las suscripciones también le agradecería que nos dijera cómo poder suscribir a los universitarios. Si deben hacerlo directamente donde ustedes o pueden hacerlo por intermedio de la Vocalía de Extensión Cultural de FEUC y de los Centros de Alumnos...

MICHEL VAN SINT JAN

Director boletín CULTURA

Departamento de Extensión Cultural

Federación de Estudiantes

Celebramos mucho los propósitos de la Vocalía de Extensión Cultural de FEUC y del boletín CULTURA que usted dirige. DILEMAS se ha hecho gracias a la colaboración de 40 personas que han contribuido económicamente a la obra pese a ser, casi todos, personas de escasos recursos económicos. Nos atreveríamos a pedir también a los estudiantes que se interesan en la Revista el esfuerzo de pagar el precio de ella que ha sido calculado sin la más mínima utilidad.

A partir del presente número de DILEMAS la Editorial Universitaria, S. A., ha asumido las tareas de distribución de la revista en virtud de un convenio con el Comité Directivo. La Editorial Universitaria, S. A., se hace cargo de la venta, cuyo producto responde del financiamiento de los $\frac{2}{3}$ del costo.

Con mucho gusto procuraremos que la Editorial ofrezca a ustedes alguna fórmula que permita hacer llegar DILEMAS a todos los universitarios, como usted expresa.

Igual procedimiento se aplicaría a los estudiantes de la Facultad de Medicina de la Universidad Austral, que nos lo han solicitado y que han debido hacer ellos mismos reediciones a mimeógrafo de la revista.

La Revolución Rusa, la autobiografía de Evtushenko y los guerrilleros

por Félix Schwartzmann

PARA HEGEL, la autoconciencia es "la tierra natal de la verdad". Claro está que dicha certeza de la propia existencia puede derivar hacia un autoconocimiento que trascienda su desnudez abstracta, cuando este saber ilumina parcialmente lo que cada uno encarna de singular. Si tal ocurre, el tránsito de la autoconciencia al conocimiento de sí mismo se manifestará a través de modos particulares de descubrirse, puesto que ese camino refleja experiencias históricas a partir de las cuales se indaga la historia personal. Por eso, la tentativa de conocerse en las autobiografías se orienta siguiendo la trayectoria de las tensiones sociales de la época en que se escriben. Y, recíprocamente, el hallazgo de esas verdades personales permite vislumbrar caracteres ocultos de la misma urdimbre social que deja su impronta en las confesiones. De ahí que el poeta ruso Evgueni Evtushenko hace más inteligibles ambigüedades del presente, al adoptar como disciplina revolucionaria conocerse para actuar. Siendo así, ninguna azarosa preferencia estilística le decide a titular y comprender el relato de su vida como *Autobiografía precoz*. A los treinta años se siente movido a escribirla respondiendo a la voz de una responsabilidad que lo llama a configurar el futuro. Consciente de su juventud, no se juzga poseedor de un saber de sí que represente la consumación de un destino valioso para los demás. Estima, sin embargo, que esas revelaciones, indisolublemente asociadas al recuerdo de sucesos sombríos, debe darlas a conocer obedeciendo a un imperativo creador, temeroso de la disimulada supervivencia o del renacimiento de lo que evoca con dolor. Cree, pues, que no ha nacido tarde si, merced a un salto cualitativo, hace madurar su juventud, contribuyendo con su experiencia a redescubrir la verdadera actitud revolucionaria.

Esta posibilidad, la concibe inseparablemente asociada al reconocimiento ético de que cada individuo "posee un mundo misterioso", donde vive lo más sublime; por eso, al morir,

no sólo muere un hombre, "sino mundos enteros con él" (*No hay hombres que no interesen*). Con semejante afirmación extiende sin límites las virtualidades de las relaciones humanas. Pues la intuición del misterio del otro, aunque sea incognoscible, impulsa a replegarse sobre uno, pero estimulando, al mismo tiempo, vínculos más profundos con los demás. La infinitud inabarcable de los sentimientos ajenos, no condena al hermetismo. Al contrario. Pre-sentir la singularidad de la persona en el encuentro con ella, hace posible un conocimiento de sí mismo que condiciona una real participación en la vida ajena. Es la virtud creadora del misterio de lo íntimo. De manera que el poema recién mencionado expresa que la sensibilidad orientada a percibir lo insondable del mundo interior del prójimo, evita el empobrecimiento de las relaciones. El verdadero espíritu de comunidad concilia el imperativo de autoconocimiento, con la fascinación de la infinitud de lo individual. El enigma del otro adquiere cierta transparencia en la búsqueda de inmediatez y comunión, a pesar del "rigor despiadado" con que la muerte lo sepulta. Es que el hombre vive dramáticamente la ambigüedad que consiste en experimentar límites, unida a la voluntad de sobrepasarlos. Le impulsa a ello un deseo imperioso de descubrir la realidad entre seres no alienados, simbolizado en la idea del amor de Marx. La rebeldía de Evtushenko contra lo indescifrable en el padre, en el hermano, en el amigo, le inspira la idea de operar la metamorfosis en comunidad de lo que aparece como insuperable lejanía psicológica entre los hombres. Y este es un ideal que surge de la revolución misma, si bien contraponiéndose a una etapa de ella.

En efecto, sucede que el estilo autobiográfico, puede reflejar la realidad histórica en el doble sentido de inspirarse en los modelos éticos de la época o de oponerse a ellos. El abandono y absoluto silencio de esos misterio-

Los mundos individuales decide a Evtushenko a luchar contra la soledad a que condena la dictadura. El carácter universal de sus visiones, deriva de la exaltación de dichos destinos singulares y, además, de presentir que ellas anuncian procesos análogos susceptibles de desarrollarse en el seno de otros movimientos revolucionarios.

Si conocerse aproxima al otro y a una acción que tiende a liberarlo, la ceguera para lo íntimo arroja al impersonalismo que encadena las decisiones revolucionarias al reino de la necesidad. Escribía Marx, en *El manifiesto*, que "el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos". La narración de Evtushenko está animada por la confianza en ese principio, que no se ciñe a un esquema dogmático que limite la amplitud de su referencia a los demás, sino que proclama una fraternidad incompatible con el fanatismo. La sola libertad de los dirigentes socaba los fundamentos de la revolución, ya que esa autonomía polarizada en el líder, reduce la posibilidad de establecer relaciones inmediatas y recíprocas entre los individuos. Este peligro, que amenaza en medida diversa a otras revoluciones del presente, acrecienta el valor de exhortación de la poesía de Evtushenko.

La pugna actual en torno al *revisionismo* teórico, encubre a veces, bajo un lenguaje confuso y lleno de equívocos, un revisionismo de hecho, paradójicamente compensatorio de profundas desviaciones respecto del marxismo. Las nuevas interpretaciones de Marx, y sus consecuencias en la configuración de las sociedades, no siempre pueden justificarse destacando la peculiaridad del trasfondo histórico en que surgieron los movimientos comunistas, entre los cuales algunos partidos niegan carácter arquetípico al proceso revolucionario de la Unión Soviética. Verdad es que las historias de Rusia, China o Cuba difieren entre sí por su genealogía cultural, religiosa o geopolítica, pero no lo es menos que la lucha por el reencuentro del hombre, se hace cada día más compleja y oscura, en cuanto la "Masa" como forma de sociabilidad negativa, tiende a sustituir a la auténtica comunidad revolucionaria.

La voluntad revolucionaria de superar el extravío humano no constituye un ideal concebido sólo por el "joven Marx", pues ella se expresa a lo largo de toda su obra. Franz Mehring que, para Rosa Luxemburgo, representa "el albañal" más auténtico de la herencia marxista,

asocia lo esencial del pensamiento de Marx a su concepción humanista (y recuérdese que Mehring escribió su gran estudio en 1918). Rosa Luxemburgo, también ve claramente que el socialismo no constituye "un problema de cuchillo y tenedor, sino un movimiento de cultura, una concepción grande y soberana del mundo". Inspirado en este mismo espíritu, Evtushenko actualiza el drama que ensombreció la historia de un partido revolucionario marxista-leninista; procura comprender esa etapa de desgarramiento vivida por su pueblo, remontándose a experiencias íntimas y desenmascarando ideologías que condicionaron la caída en el impersonalismo. Desarrolla de esta manera, una confesión en que el imperativo socrático le impulsa a llegar más allá de sí mismo.

Marx, el profeta de una deshumanización que terminaría por superarse con el derrumbe del orden social burgués y cuyas contradicciones puso al desnudo, contemplaría, transcurrido más de un siglo, alienación y desunión entre quienes debieron volver al centro vivo de lo humano y cultivar la unidad entre los proletarios del mundo.

La fuerza expresiva del poeta revela la profundidad de su vivencia; la una trasunta a la otra y ambas son inseparables. Surge como visionario, puesto que su ver refleja un vivir no mistificado. Pugnado por una expresividad sin límites, deja transparentar lo profundo en lo inefable, trueca en imagen lúcida lo que el dogmático reduce a inhóspita opacidad. En plena juventud vive ya la experiencia de madurez de Goethe, que permite a éste sentenciar que el hombre "sólo en sí se peca del mundo, y sólo en el mundo se peca de sí". Tal sentimiento de la unidad entre lo interior y lo exterior, confiere a su mirada una profundidad cuyo carácter ingenuo torna, justamente, aceradas las preguntas, implacables las decisiones y más agudos los temores. A la edad en que escribe su autobiografía (nació en 1933), posee clara conciencia de que la revolución no sólo constituye el término de una sociedad y la ruptura con su pasado, sino que, esencialmente, ella debe hacer posible nuevas relaciones del hombre consigo mismo, el grupo y la naturaleza; debe condicionar vínculos interpersonales correlativos de una tendencia profunda del individuo a participar en la comunidad, cuya débil expresión se convierte en más negativa frente al gigantesco progreso tecnológico de la URSS. Marx aspiraba a que el

hombre llegara a encontrarse a sí mismo, no, por cierto, en la soledad del anacoreta, sino en formas de convivencia que constituyeran la superación de ciertos modos de enajenarse. La vuelta a sí proclamada por Evtushenko, antes que huida subjetiva, apunta a un reencuentro en la comunión con los demás, pues el revolucionario sólo alcanza el sosiego interior en la *praxis* concebida como libertad en las relaciones y en los vínculos interpersonales vividos como posibilidad de acción creadora.

Toda la autobiografía de Evtushenko es un canto a la autenticidad inspirado por la visión de tiempos inauténticos. Estos le enseñaron que "el privilegio de expresar la verdad" únicamente se conquista en la entrega "sin compasión" a ella. Cualquier desdoblamiento entre el hombre y sus expresiones convertirá al poeta en un ser estéril. La caída en el silencio es tan nefasta como el ocultamiento de la verdad. "El silencio —dice— es oro falso". Callar sobre sí mismo conduce a la ceguera para el sufrimiento de los otros. Acusa a numerosos poetas soviéticos de un temor a hablar desde sus más íntimos pensamientos que los transformó en incapaces de vislumbrar los dolores y problemas ajenos. Se extraviaban en un poetizar cuya falta de arraigo interior, los hacía adoptar un ritual formal de exaltación aparente de la comunidad que no alcanzaba a la intimidad de nadie. Aspirando, ilusoriamente, a cantar los vínculos sociales, alejándose de sí mismos, concluían por alejarse de todos. Evtushenko califica a versos semejantes de "estereotipados", y lo hace porque considera que el camino real hacia los demás, pasa antes por uno mismo. Juzga como ingenuidad, en sentido peyorativo, de los poetas comunistas, pretender alcanzar ideales revolucionarios sirviéndose únicamente de una artificiosa divinización del "nosotros". El "nosotros" representa "un gigantesco accesorio", que disipa en la poesía toda huella de lo autobiográfico; refleja un pavor obsesivo a expresarse en primera persona, que produce el vacío en las obras, al extremo de convertir en indiscernibles los productos de esa lírica que, olvidando al hombre concreto, pretendía revelar las "virtudes superiores" antes que al individuo como es. Reconoce excepciones en la poesía soviética, pero con firmeza insiste en que, por encima de la forma, la verdadera lírica surge de la singularidad de un pensamiento, de mundos íntimos sin límites cognoscibles. Y como término de

ese proceso asocia la expresión de lo único e inimitable en el poeta, a la posibilidad de real aproximación a los otros. Identificar el retorno a lo autobiográfico con la reconquista del espíritu originario de la revolución, constituye la síntesis de su estética, cuyo profundo simbolismo encarna una advertencia tan positiva como inquietante. La verdadera obra poética se elabora a modo de autorretrato. No reactualiza, pues, un mito romántico por creer posible vislumbrar la sociedad en el individuo y descubrir en lo íntimo la fuente de una comunidad creadora. Rechaza con segura prontitud la acusación de caer en contradicciones, por ser un "cantor de ideas colectivas" que alaba el "individualismo indivisible del poeta". La rechaza como una "falsa contradicción". Marx podría acudir en su ayuda, en cuanto en el fondo pensaba que es imposible combatir la alienación desde lo impersonal. No sustenta otra cosa Evtushenko cuando afirma que aspira a expresar el pensar y sentir de los demás "sin renunciar" a su propio "yo", otra actitud implica exponerse a perder la "facultad de escribir". Enjuicia, así, el despotismo de Stalin desde la tragedia del silencio, de la incomunicabilidad por acatamiento de un ritual del nosotros capaz de aislar no menos que el más morboso individualismo. Señala, en consecuencia, el camino de la restauración expresando la posibilidad de un "absoluto amor".

La verdadera disposición revolucionaria limita con el anhelo de establecer relaciones inmediatas, lo cual sólo resulta posible merced al despliegue de un temple anímico singular. "Creo que es necesario tener —escribe— una personalidad muy propia, muy determinada, para poder expresar en su obra lo que es común a muchos hombres". Anuncia, de esta manera, la posibilidad de autorrealización creadora a partir de sí mismo, sustenta el imperativo de un ver y de un hacer ver a partir del genuino yo poético.

No es impropio recordar, aquí, lo que yo afirmé y temí hace muchos años, en los tiempos sombríos del stalinismo, que coincide con lo que ahora proclama Evtushenko desde su experiencia inmediata. Yo advertí los riesgos de frustración de los ideales revolucionarios, a causa de lo que juzgué un trágico retroceso. Nada —escribí entonces— requiere tan imperiosamente del culto ascético a lo personal, como tender con veracidad al servicio del nosotros. Cualquier

tipo de impersonalismo, lejos de aproximar a la realización de un ideal colectivo, conducirá inexorablemente a deformaciones del individuo y la sociedad misma. La febril laboriosidad colectivista, estimulada a trueque del impersonalismo que aísla, compensando soledad con entrega a la pasión tecnológica, delata caída en lo pasivo, un enajenarse antes que actividad puramente revolucionaria. El obrar creador —sostuve además— es una categoría de la expresión y la comunicación, que deriva del centro vivo de la libertad personal. La exterioridad del obrar también convierte en exteriores los vínculos interpersonales, cosa que inclina a desconocer el valor moral del otro; deja al margen, en fin, de los actos socialmente significativos (*El sentimiento de lo humano en América*, Santiago, 1953, tomo II, págs. 49, 191 y 192).

Consecuente con el sentido que inspira sus confesiones, estigmatiza la metamorfosis del espíritu revolucionario como mediatización del valor de lo humano. Recuerda que para Lenin “el comunismo debe estar al servicio de los hombres”, al paso que para Stalin “todos los hombres deben estar al servicio del comunismo”. Lo cual, con revolucionaria simplicidad, le lleva a concluir que la concepción staliniana rebaja a los hombres a meros “engranajes de una gran empresa industrial”. Ello equivale a degradar a la persona al tiempo que se deifica el trabajo, ese “dios abstracto” creado por una extraviada racionalización. De semejante antítesis entre el hombre concebido como medio o fin en sí mismo, adopta la segunda posibilidad como método introspectivo que decide aplicar al examen de su vida. Se analiza porque tiene la intuición de un elevado orden de convivencia. Desde esa perspectiva va a responder a la pregunta con que inicia específicamente su autobiografía: “Pero, ¿quién soy “yo”?”.

Su respuesta no proviene de realzar místicamente la infinitud de lo íntimo. Deriva, y ello es lo que importa destacar, de asociar su historia personal a una deshumanización colectiva, cuyo origen rastrea en el fanatismo dogmático que constituye la fuente del verdadero revisionismo. En el poeta se condicionan mutuamente las dolorosas resonancias de la tiranía staliniana y su voluntad de purificar la revolución merced a la búsqueda de sí. La dramática intensidad con que evoca ese pasado se alimenta de su preocupación por el futuro, cosa que no implica negar los valores que alentaban en los tiempos

que le precedieron. La invocación del “hombre perdido”, de que hablaba Marx, no representa, por consiguiente, un retorno a su centro personal, capaz de extraviar en el virtuosismo individualista del autoanálisis. En el fondo, emplea el lenguaje de Marx cuando describe su arraigo en una sociedad alienada en que la persona se oculta a sí misma. Pues el hombre es el ser que se extravía, se busca, y lucha por su reencuentro. La revolución marxista tiene por designio ético-social la recuperación del individuo, cuya condición esencial es la sociedad sin clases, penetrada de amor, veracidad y justicia. Numerosas son las narraciones escritas acerca de las llamadas “aventuras de la dialéctica”. Pero lo cierto es que el impulso primitivo de la voluntad revolucionaria, encarna en la tentativa de superar la alienación. El dogmatismo de militante, inhibe el desarrollo de la persona, tanto como la sociedad capitalista desgarró al hombre.

El fanatismo paralizaba interiormente hasta el extremo de aniquilar, produciendo la ceguera vital del que se ampara en quien persigue destruirlo. Era la trágica hipnosis del despotismo. Así se explica, según lo cuenta Evtushenko, que los prisioneros políticos, al volver a su celda desde la sala de torturas, escribieran en los muros con su sangre: “¡Viva Stalin!” El fanatismo inhibe hasta provocar la muerte interior, que impide ver lo que sucede en la realidad. Porque resulta más doloroso admitirla como tal que sufrirla. La incoherencia moral de ese mundo descansaba en una confianza que no quería perderse, aun a trueque de acelerar el aniquilamiento inexorable. La construcción febril de una fábrica tras otra, el ruido ensordecedor de las máquinas, debía sofocar “los gritos y los suspiros que escapaban a través de las alambradas de los campos de concentración siberianos”. La gran amenaza que puede destruir a una sociedad, se cumplía implacablemente: “el divorcio entre su comportamiento y sus convicciones”. Es lo que el poeta califica como “desdoblamiento” de la vida de su pueblo. El crimen reside en el revisionismo, pero éste se nutre del espíritu dogmático. De ahí la tremenda paradoja vital, reconocer que “la vida del pueblo ruso fue más fácil durante la guerra, porque era más sincera. Esa fue una de las principales razones de nuestra victoria”. Declara, por eso, que siente “vergüenza por Stalin”, pero ello no le mueve a enjuiciar en definitiva

el comunismo, "así como es injusto juzgar al cristianismo por los inquisidores". Reconoce —tal es su idea de la naturaleza humana— que el sufrir crea ideales, pero no olvida que el pan no puede reemplazarlos, aunque los ideales pueden "reemplazar al pan". Es que el hombre —piensa— es incapaz de vivir sin soñar.

Su actitud antidogmática tiene como medida de juicio el logro de plenitud personal. El sentido de este retorno a lo humano, constituye su realismo. Este no puede tener otra significación que la de superar el trágico y agresivo aislamiento en que se atrinchera el fanático. Se trata de dejar atrás la "terrible imposibilidad de comprender", que afloraba a los rostros inmovilizando en ellos rasgos de un dolor profundo que era impotente para borrar el "ardor optimista" carente de fundamento, más funesto que "el pesimismo más negro". Fundándose en esta certeza, decide luchar contra ese optimismo falaz —el oficial— que constituye la máscara de la deshumanización. Tal es, pues, la índole de su realismo: búsqueda de hombres "abiertos a su prójimo". En éstos deposita toda su fe. Cree, así, recoger una enseñanza límite del pueblo ruso: escribir la verdad buscándola en lo íntimo, para luego entregarla a los demás, sin dejar de buscarla en el pueblo para hacerla luego fructificar en uno. El principio animador de su autobiografía vuelve, una y otra vez, sobre lo único real, alcanzar plenitud ética en una disposición interior que asegure la del otro. Por eso, con clara consecuencia, defiende y exalta el realismo de la pintura occidental contemporánea (que la censura implacable ocultó a sus ojos). Lo juzga como la "forma superior del arte". Mas, no lo caracteriza por una manifestación única, sino que le confiere ilimitadas posibilidades estilísticas y, entre ellas, que el arte pueda adoptar la orientación figurativa como la no figurativa. Y esta es una dualidad que acoge inspirándose, nuevamente, en su realismo humanista y revolucionario, muy alejado de lo que cabe designar como el *socioteísmo* de algunos partidos de izquierda. Anota, en efecto: "Considero como realista toda obra de arte que toca mi alma humana, aunque no represente cosas, hombres o árboles. Al contrario, los cuadros donde se ven árboles y hombres son abstractos, para mí, si no tienen vida y nos dejan sin ninguna emoción". Adoptando el mismo criterio, deja entrever que el mensaje del poeta no debe contener otro designio racional que la

autenticidad del poetizar, manifestándose como armonía entre ser personal y expresión. Su verdad anida en la intransigencia, en el denuedo puesto en expresarse en el límite de sí. Tal es el significado que atribuye a la concepción del poeta como "combatiente".

Contemplándose con valor en el espejo de una tradición que todavía orilla el presente, le atormenta ese tiempo pretérito, porque aun ve rondar la sombra aciaga de Stalin; lo acongoja, porque sabe de la existencia del antisemitismo en Rusia, porque teme a esos comunistas que todo lo cohonestan diciendo "somos dialécticos", le amedrenta ese pasado en que lo inconciliable se intentaba conciliar (racismo y comunismo, cosmopolitismo y nacionalismo, término de la dominación de una clase y surgimiento de la burocracia dogmática como clase); lo ve erigirse una y otra vez porque los crímenes de Stalin no concluyeron en el terror sino que condicionaron "la descomposición de las almas humanas". Entre los poetas y numerosos miembros del partido que se precipitaron a esa "decadencia moral", sorprende enemigos del comunismo que son "peores" que los que "éste tiene en Occidente".

Lejos de mí la fría obstinación orientada a destacar rasgos espantables de las visiones con que Evtushenko construye su autobiografía. Al contrario. Me he limitado a seguir la veta interior de las aprensiones de quien contempla, lo que acaso ya dejó de ser, como "combatiente del futuro". Que tal es la fuente de donde confiesa surgen sus poemas. En *Los dueños de la cólera*, enfrenta al siglo xx, orgulloso de sus satélites, enrostrándole ser también el creador de "dolor y niebla" sin límites; le acusa de ser un "siglo asesino de tus propias ideas", donde los hombres caídos llegan a despreciar su propio desprecio; lo exhorta, en fin, a arrancarlos "de la sombra y de la incertidumbre". Y en *Los herederos de Stalin*, expresa que no puede disociar el pasado del futuro, al extremo de pedir con fervor que se vigile la tumba de Stalin para impedir que éste salga de ella, ya que acaso se finge muerto. Receloso del murmullo inquietante de tiempos no remotos todavía, que ampararon el cinismo de una burocracia impotente para conjurar la alienación del hombre, se remonta hasta el límite obsesivo de algunas visiones de Goya, cuando cree que en el ataúd del dictador "hay un teléfono y a alguien comunica sus órdenes". Pero no es obsesión, afirma que

mientras subsistan sus herederos, Stalin "no está vencido".

Por momentos, llega a sospechar que existe una herencia inagotable, capaz de acrecentarse en cada heredero oculto o disimulado. Mientras perdure tal posibilidad, quien ama la revolución debe escuchar las advertencias visionarias de Evtushenko. También es verdad, como lo dice el poeta, que en el marxista alientan impulsos hacia una formación nunca acabada. Pero no lo es menos, que observamos en Rusia una trágica deshumanización, como etapa no prevista en la tentativa de superar la alienación iniciada por Marx.

Evtushenko presagia que el revisionismo, por él identificado como fanática entrega a un dogma, en la actualidad tiende a generalizarse. Es decir, la alienación que se asocia al partido único parece constituir un fenómeno más universal, y no meras deformaciones que sólo afectarían a la revolución rusa en virtud de su genealogía histórica peculiar. Desde luego, la herejía revisionista se extiende por el mundo. En la medida en que ello ocurre, diríase que la clave para comprender los anatemas "ideológicos" a través de los cuales se exteriorizan algunos signos del conflicto chino-soviético, que el criterio para diferenciar lo herético de lo no herético, respecto de la teoría marxista, no se encuentra en una sutil discusión escolástica de "principios", sino en el modo concreto que adoptan las relaciones humanas. Por lo que resulta adecuado diferenciar el marxismo auténtico del revisionismo en términos de grandeza y miseria histórica, y esta antítesis, a su vez, en términos correlativos de inexistencia o existencia de enajenación.

Cierto es que "la verdadera grandeza —como lo confiesa J. Burckhardt— es un misterio". Sin embargo, el grado de autorrealización del hombre, suministra un criterio para reconocerla o negarla. No existe, por tanto, una desmesurada asimetría "idealista" entre las confesiones líricas recién analizadas y el titanismo tecnológico de Rusia (y recuérdese que en marzo de este año, el poeta ruso V. Solooukhine, también prevenía de la peligrosa pendiente por la que se precipitan hacia la deshumanización algunos países socialistas). Sobre todo que lo juzgado como mera ficción hace decenios —la conquista del espacio cósmico—, se ha convertido en realidad, al paso que lo esperado como advenimiento inminente de una realidad —el humanismo revolucionario—, parece haberse

transformado en un sueño de la razón. De modo que la insistencia poética en la necesidad de que el hombre reencuentre el centro de sí mismo, se explica, particularmente, porque la instauración de una sociedad desalienada implica insuflar vida a la categoría de *totalidad*, que Lukacs entiende como la existencia de una comunidad revolucionaria sin tensiones deshumanizadoras. Dicha categoría representa, para Lukacs, la esencia del método marxista (*Historia y conciencia de clase*). Se trata, en suma, de subordinar el conjunto de las significaciones sociales al hombre mismo, de modo tal que una clase —el proletariado— se haga igual al todo colectivo. El desarrollo de esa totalidad sólo resulta posible —como igualmente lo señala L. Sebag—, cuando el individuo mismo constituye una totalidad. Y llega a constituir la, autorrealizándose, en el sentido de la III *Tesis sobre Feuerbach*, en que Marx afirma que las circunstancias también se dejan cambiar por los hombres, que es la idea de la *Subversión de la praxis*, contrapuesta a cualquier tipo de determinismo socioteista.

Todas las paradojas relativistas del revisionismo marxista y de la interpretación de ciertos movimientos sociales como contrarrevolucionarios, derivan de confusiones en torno a lo que Marx entendía por "transformar" el mundo. Para Evtushenko, el revisionista es el fanático que se entrega al "furor del espíritu contra el espíritu", según define Alain al fanatismo. Es así como se "divide" el curso indisociable de las concepciones de Marx, al tiempo que se niega la categoría revolucionaria de totalidad, en el sentido específico aquí interpretada. Se separa al "joven Marx", que identifica la alienación con la deshumanización, del Marx del *Capital*, sin otro fundamento que el puramente ideológico. En los países en que impera todavía la alienación, se dirá que la teoría que la describe y enjuicia, corresponde a una etapa premarxista de Marx (la de los *Manuscritos económico-filosóficos*, de 1844). Por razones ideológicas semejantes, se sostendrá que el marxismo es un *antihumanismo teórico*, como lo hace L. Althusser, quien llega al extremo de juzgar cualquier tipo de humanismo como mera ideología. Se olvida, así, que el propio Engels afirmaba que la sociedad sólo puede liberarse a condición de liberar simultáneamente al individuo, y tampoco se recuerda que la misma teoría de la "plusvalía" tiene un conte-

nido ético humanista. O bien, se atribuye la deshumanización, por razones no menos ideológicas, a efectos deformadores de la tecnología, a la técnica como factor de alienación; o se piensa, como lo expresa H. Lefebvre, en la paradoja de intentar conciliar lo posible con lo imposible, que conduce "a la locura racional de la cibernética". Se olvida de este modo que la segunda naturaleza técnica creada por el hombre, no es una fatalidad inmodificable, una constante negativa válida para cualquiera sociedad. Diríase, por consiguiente, que el problema de la contrarrevolución se asocia al dilema de juzgar o no como humanismo al socialismo (los que, en verdad, son inseparables).

Resulta inquietante que las diversas interpretaciones del marxismo sean complementarias de una pluralidad de revoluciones. Estas adoptan formas que se manifiestan desde ciertas variaciones del modelo soviético, pasando por la "revolución cultural" China y el proceso yugoslavo de "autogestión de los trabajadores", hasta las peculiaridades de la revolución cubana. En todos estos cambios sociales, se entrecruzan, o se excluyen, de la manera más compleja, la existencia de una Masa, de una Comunidad o de la Comunión. El primado de la sociedad bajo la forma de Masa, se pretende explicar con el concepto, impregnado de ambigüedades, de "etapas de transición". Se deposita una confianza ilimitada en el poder configurador del tiempo que, casi mágicamente, aseguraría el paso de la dictadura del proletariado al reino de la libertad y de la autonomía de la persona. O bien, se concibe al hombre como un Sísifo condenado a sufrir una serie infinita de alienaciones y a un crear que siempre enajena.

A pesar de la necesidad imperiosa de comprender esta realidad histórica tan compleja y abigarrada, aquí debemos limitarnos a enunciar la multitud de interrogantes que nos acosan y que no cabe eludir. Todas ellas tienden a develar lo que subyace tras esa apariencia histórica, donde los intentos de "salvación" del hombre se exteriorizan realmente como su ocultamiento y deformación, como una lucha contra la alienación que termina por encadenar a ella, a lo menos en algunos movimientos revolucionarios.

Desde luego, es muy significativo que si bien Evtushenko recuerda que "suele decirse" que Rusia es un ejemplo para Cuba, no por

eso deja de afirmar que Cuba también lo es para la URSS, ya que en Cuba se revelan realidades humanas inexploradas y hasta ilusiones románticas. También se manifiesta en el mundo una voluntad de *repristinización* del comunismo, que en América Latina adopta la forma de exaltación del guerrillero. ¿Es que se pretende substituir el lema de Marx, "proletarios de todos los países, uníos", por la exhortación "guerrilleros de todos los países, uníos"? ¿Es que se piensa que el proletario ya no es un revolucionario? ¿Anida tras todo esto una nueva concepción de la revolución o sólo un cambio en las tácticas de lucha? Si ocurre lo primero, ello podría comprenderse como respuesta al hecho de que el crear humano introduce tales indeterminaciones en la vida del hombre, a pesar de la inspiración racional de sus actos, que experimenta angustiosamente la metamorfosis de sus decisiones en efectos irracionales incontrolables. ¿Inclina ello a descubrir nuevas dimensiones de la revolución? Pues sucede que el capitalismo engendra alienación, y lo que tiende a conjurarla, también enajena. ¿Es impotente el hombre para convertir la Masa en Comunidad? Pregunta más ineludible, todavía, si no se olvida que Engels afirmaba que "los hombres hacen su Historia". Con todo, ahora es necesario emancipar al hombre de sus propias creaciones tecnológicas.

Decía Einstein que "el eterno misterio del mundo es que resulte comprensible". Por el contrario, cuando se interroga a la Historia, desde el hombre mismo, aparece como apenas inteligible en su contradictoria complejidad. A la idea y sentimiento renacentista de armonía entre el hombre y la naturaleza, en que el microcosmos reflejaba al macrocosmos, ha sucedido una experiencia de la Historia que agobia al individuo como un proceso enigmático e indescifrable, a pesar de la voluntad de racionalización siempre creciente con que la enfrenta.

La conquista de relaciones entre el "yo" y el "otro" como modo de participación profunda en el "nosotros", acaso permite interpretar ese oráculo por el camino de la liberación revolucionaria. Pero siempre que la búsqueda de dichos vínculos trascienda cualquiera rígida y estática equivalencia de perspectivas interpersonales, que son el reflejo negativo de universos íntimos falsamente concebidos como finitos. Una verdadera moral dialéctica, lleva a

experimentarse como "otro" y extraño, y al otro como un "sí mismo", conduce al encontrarse recíproco entre las personas, como carácter propio del vínculo de comunidad. De esta manera interpretamos la afirmación de Marx, según la cual "el hombre es la esencia suprema para el hombre", que culmina con su idea del amor, cuando escribe: "Cada una de tus relaciones con el hombre y la naturaleza debe ser una *expresión específica*, correspondiente al objeto de tu voluntad, de tu *verdade-*

ra vida individual. Si amas sin evocar el amor como respuesta, es decir, si no eres capaz, mediante la *manifestación* de ti mismo como hombre amante, de convertirte en *persona amada*, tu amor es impotente y una desgracia" ("El dinero", *Manuscritos económico-filosóficos*).

En fin, la poesía de lo sublime en el hombre que exterioriza su fuerza propia, rasgos de la ética cristiana, imperativos revolucionarios y la concepción del amor de Marx, se implican con profunda necesidad, por su índole misma.

Cátedras, Departamentos y Facultades

por Luis Izquierdo

EN DOS ARTICULOS anteriores de esta revista, he definido la Universidad como una comunidad de estudio y he destacado el valor de las personas, profesores y estudiantes, como el elemento que decide la calidad de la institución. Elemento decisivo, pero no único. El régimen académico y administrativo es un marco de operación inevitable, que, aunque debe facilitar, suele oprimir; pudiendo así llegarse a tal extremo, que la organización funcione en el vacío en tanto las personas se refugian en un individualismo obcecado que anula toda comunicación. Es por esto pertinente responder ahora a esta pregunta: ¿se podría aceptar cualquier régimen para la Universidad, a condición de que respete a las personas?

Aun así, pienso que no. Desde luego, porque hay formas de organización que no son naturales a una comunidad y otras que son incompatibles con ella. Y más importante todavía, porque si la Universidad debe evolucionar, tiene que organizarse a imagen de la ciencia y el arte contemporáneos. Pero no se interprete esta afirmación de la contemporaneidad como desdén por la tradición, ella vive en las ciencias y artes, no en el aparato administrativo que las usurpa.

No creo que sea natural a una comunidad el régimen actual de cátedra, aunque en algunas Universidades otorgue al titular un privilegio que puede ser beneficioso al evitar la concentración del poder en unas pocas autoridades; pero este privilegio, frecuentemente mal empleado, no compensa otros graves inconvenientes.

Ya la determinación de cuáles, cuántas y cómo han de denominarse las cátedras, está dando validez a un sistema de las ciencias, que por subdividir los campos del conocimiento con criterio pedagógico y fuera de toda experiencia actual, resulta ficticio, anticuado y que, peor aún, institucionaliza a la vez falsas especialidades y absurdas carreras académicas. La confusión que se manifiesta entre curso y cátedra es tanto más grave cuanto mayor sea la significación que se le da a ésta como unidad básica de la organización administrativa, docente y de investigación.

En el régimen actual de cátedras, el nombramiento del profesor titular es decidido por una facultad heterogénea, donde cada profesor representa una disciplina diferente de la que se concursa y, por lo tanto, ninguno es perfectamente competente para juzgar los antecedentes de los candidatos. No obstante, al elegido,

bien o mal, se le otorga el privilegio de dirigir, prácticamente por vida, el desarrollo de todo un campo de la ciencia o del arte.

Al distinguir la cátedra en cuanto rango académico de una persona, de la cátedra en cuanto curso, de la cátedra en cuanto organización administrativa de docencia e investigación, se revela cómo cada una de estas acepciones es criticable y cuán incongruentes son entre sí. A los profesores sólo pueden reconocerlos sus pares por sus méritos, ya he tocado este punto en un artículo anterior; en cuanto a los cursos, al menos los regulares, son etapas de un plan integrado de estudios y, en consecuencia, no pueden depender del criterio de una sola persona; y respecto a la unidad administrativa eficiente de investigación y docencia, es en general bastante mayor y más comprensiva que nuestras cátedras.

Creo que la Universidad no debe organizarse en torno a la cátedra como unidad y que quienes trabajan en un mismo campo de la ciencia o del arte, cualquiera que sea su rango académico, desde estudiante a profesor ordinario, deben reunirse en departamentos. No sólo para el mejor aprovechamiento de los recursos de trabajo, sino que principalmente para estimular la libre crítica, el mutuo respeto, la colaboración efectiva y ofrecer a los estudiantes un ambiente diversificado de opinión. El Departamento es la unidad natural de la comunidad universitaria, en cuanto representa un centro de activa comunicación entre las personas, quienes, aunque más enteradas de su propio trabajo, tienen interés, curiosidad y un juicio estimable que aportar a la tarea de los demás. Deben, pues, corresponder efectivamente a campos de trabajo en las ciencias y artes, no a artificiales secciones administrativas, vacías de personas y recursos. Esto no es obvio para todos; los latinoamericanos tienen frecuentemente la pueril convicción de que se apropian de las cosas cuando se apropian de sus nombres y creen que se funda un organismo cuando se formaliza en un estatuto. Los Departamentos no tienen necesariamente que representar los nombres de algunas subdivisiones de las ciencias y artes que han venido conservándose por inercia, sino que corresponder a aquellos campos de actividad creativa que hoy se destacan y que se supone que continuarán desarrollándose en el próximo futuro.

Creo que el valor que pueda tener una Uni-

versidad, como organización, se cifra en la inteligencia con que se determine cuáles han de ser sus Departamentos. Es fácil decidir la creación de algunos, como el de Música o el de Matemáticas, pero, ¿debe crearse un Departamento de Zoología y otro de Botánica, o uno sólo de Biología? ¿Cuán grande debe ser un determinado Departamento para que tenga una vida interior atrayente y cuán pequeño para facilitar una activa comunicación? Estas y muchas otras serán las dudas de quienes reformen la Universidad hacia el régimen de Departamentos y es evidente que el problema no puede resolverse con modelos a priori ni con la opinión de expertos funcionarios o pedagogos, sino que requerirá seria deliberación de los propios universitarios.

Si aceptamos que los Departamentos son las unidades naturales de organización de la investigación y docencia, habrá que reconocerles su lugar, recursos, presupuesto y administración propios, para que gocen de la mayor autonomía posible. Esta, sin embargo, estará siempre limitada como consecuencia de que los Departamentos están integrados en la Universidad, que es un conjunto mayor que los comprende en todo sentido.

Desde luego, la investigación y el arte deben ser libres de franquear los límites formales de una disciplina; aún más, podría sostenerse que toda investigación es en gran medida interdisciplinaria y que contiene en germen el desarrollo de un nuevo campo del conocimiento. Es pues natural que los límites entre los Departamentos sean difusos o que haya superposiciones, ya que sólo representan focos de alta densidad de una actividad creativa actual. No creo que haya un fundamento epistemológico irredargüible para ninguna subdivisión de las ciencias en campos permanentes y autónomos, por lo tanto, los nombres de los Departamentos sólo pueden designar centros en que se manifiesta un intercambio especialmente activo de información.

La docencia también limita la independencia de los Departamentos, tanto como los vincula; puesto que lo habitual será que los planes de estudio conducentes a un grado universitario, lleven a los estudiantes por diferentes Departamentos, siguiendo los cursos que allí se ofrecen.

Además, no olvidemos que la Universidad no puede limitarse a entrenar estudiantes en

diversas profesiones sino que también debe educarlos en la unidad de la cultura. Por esto, más allá de las exigencias de un equilibrado plan de estudios, está todavía la necesidad de ofrecer a todos los universitarios la más alta oportunidad de encuentro, en reuniones, conferencias, exposiciones, debates, conciertos, para así incorporarlos a la comunidad universitaria. La tantas veces mencionada difusión universitaria, debiera ser la proyección al exterior de estas actividades propias de la vida interior de la comunidad. Cuándo y dónde ésta no existe aquélla no es posible; suponer que pueda ser organizada al margen de la Universidad misma o a otro nivel, es confundir la misión propia de la Universidad con la de otros organismos de educación pública.

Agreguemos a lo anterior que la autonomía de los Departamentos está limitada por la necesidad de servicios comunes centralizados y ya sin ir más lejos se divisa que una Universidad así organizada, exige un lugar donde concentrarse.

La típica Universidad latinoamericana no está organizada en Departamentos sino que es una asociación inorgánica de Escuelas profesionales o Facultades. Se trata de un ordenamiento artificial en base a lo que se ha llamado "carreras", que son programas fijos de un cierto número de años de estudio, que llevan desde la escuela secundaria por una vía hasta el título profesional. Por causa de la creciente necesidad de profesionales, se ha eliminado todo lo superfluo, pero también las tesis de grado y los ayudantes alumnos, haciendo la vía más ancha, expedita y eficiente, hasta el punto que muchas Facultades sólo son servicios docentes sin ninguna vida interior.

Pero aun como organización esencialmente docente, el sistema de Escuelas o Facultades es inadecuado porque no expresa el estado actual de las ciencias y tecnologías.

Se observa hoy, especialmente en las ciencias naturales y sus aplicaciones, una tendencia a la unificación de sus fundamentos (matemáticas, física, biología, etc.) y, simultáneamente, a la multiplicación de las especialidades profesionales que se ramifican desde las ciencias básicas. Esta tendencia, que se encuentra en acelerada progresión y que también se manifiesta en las ciencias sociales y en las artes, reclama para las ciencias básicas un lugar propio no subordi-

nado a las exigencias de una escuela profesional.

Por otra parte, por ser evidente la necesidad de educar a los estudiantes más allá de los estrictos límites de una profesión, en el contexto cultural de su época, se comprende que el régimen de Facultades o Escuelas profesionales no tenga más alternativa que intentar la transformación de cada una, en una pequeña Universidad; desgraciadamente, limitada e incompleta, porque las ciencias y artes, que no sean objetivo principal de tal Escuela, no se aprecian por sí mismas sino que como una necesidad de la enseñanza, que en estas condiciones es casi siempre elemental.

Puede concluirse, que como organización docente, el régimen actual de Facultades no satisface el desarrollo de las ciencias básicas, ni la multiplicación de las especialidades profesionales, ni una seria formación cultural y que en el frustrado intento de alcanzar estos objetivos, despedaza la Universidad como conjunto.

Puesto que las Universidades no son lo que deben ser, se podría pensar que son lo que fueron. ¿Por qué se ordenaron así las Universidades medievales y qué ha mantenido ese orden?

Sin pretender ningún conocimiento especial, me atrevo a hacer una suposición, que ya sea correcta, falsa o parcial, no modifica la argumentación de que el régimen de Facultades ha hecho crisis porque no se adapta a la evolución de las ciencias.

Supongo que las Facultades medievales respondían a una vaga caracterología, a tendencias naturales del temperamento. El hombre interesado en el poder y las leyes que rigen las relaciones humanas, así como en la cuestión de su justicia, elegía Derecho. Aquél atento a la naturaleza física de las cosas, especialmente del hombre, optaba por Medicina. La inclinación por la abstracción y la búsqueda de lo absoluto, conducía a Teología.

Así podría entenderse lo que en su origen habría sido algo tan espontáneo como la vocación, en tanto que ahora se requiere el concurso de orientadores profesionales para descubrirla. Hoy, en la elección de "carrera" priman consideraciones tales como la dificultad de ingresar a una Escuela o el rigor de los estudios o el número de años que ocupa o el porvenir económico que ofrece. La vocación, cuando la hay, ya no se refiere tanto a un estudio como a una actividad profesional, pero siendo éstas

tan numerosas y especializadas, la decisión se basa más en el consejo que en la natural inclinación o curiosidad. Así no es raro que se elija nuestras Facultades por azar y es grave, porque en nuestro régimen se trata en general de vías irreversibles, incomunicadas entre sí.

En los países católicos, la Teología se atrofia y termina por abandonar las Universidades, perdiéndose así un importante vínculo entre las demás Facultades, las que paulatinamente se desatan. Esta desvinculación culmina en la Universidad napoleónica, modelo de las nuestras, que es un servicio público de dudosa autonomía, destinado a la formación de profesionales para servir a la sociedad y al Estado. En los países protestantes, en cambio, la Teología permanece en las Universidades, vinculando las demás Facultades en una voluntad de investigación teórica desinteresada y crítica, que hasta alcanza el dogma. Estas Universidades manifiestan una activa vida interior, lo que tiene hasta una expresión física; compárese las ciudades universitarias como Göttingen o Cambridge, con las dispersas Universidades de París o Buenos Aires. No obstante, las Universidades de los países protestantes, por causa de su organización en Facultades, también hacen crisis frente al desarrollo de la tecnología, que no encuentra en ellas lugar adecuado para instalarse; y así surgen las Universidades técnicas, las que frente al imperioso reclamo del humanismo se desarrollan en Universidades tan completas como las otras.

¿Qué función tendrían las Facultades si la Universidad se organizara en Departamentos? Facultad sería el conjunto de profesores, quienes tienen a su cargo la conducción de la comunidad universitaria. Conforme al mecanismo de su designación —reconocimiento por sus pares—, debieran llevar la denominación del Departamento respectivo y no la del curso que dictan. Pero Facultades, también son conjuntos de profesores facultados para otorgar los grados o títulos Universitarios, es decir, para elaborar determinados planes de estudio y calificar ciertos exámenes. En esta acepción, tampoco se trataría de organismos que comprenden o están integrados por Departamentos, sino que de comisiones de profesores de diversos Departamentos reunidos para ordenar una función docente.

La autoridad máxima pasa entonces a un amplio consejo universitario presidido por el Rector y constituido por los Decanos que desig-

nan las Facultades y los Jefes que designan los profesores de los Departamentos. Una estructura y régimen de autoridad tan simple como el que aquí se propone para la Universidad, es, a juicio mío, naturalmente fundado en lo que la Universidad de hoy debe ser y no revela necesariamente indiferencia por la organización o una reacción contra las ilusiones de la planificación; aún más, creo que es realizable si se aceptan las siguientes premisas.

Primeramente, en una comunidad auténtica las autoridades tienen una representación y no una delegación del poder. Su responsabilidad es ejecutiva y toda política o planificación es decidida por la comunidad o sus comisiones. Entre otros efectos favorables, esto acarrea una participación más activa de todos los universitarios y la consiguiente posibilidad de revelar más frecuentemente a las autoridades, sin merma de la eficiencia; además, asegura que no haya divorcio entre las ciencias o artes y la organización administrativa que se pone a su servicio. La crítica más frecuente que se dirige a la gestión de toda clase de instituciones latinoamericanas, apunta a la incapacidad ejecutiva y a la tramitación reglamentaria; creo que en las Universidades, estos defectos son más bien consecuencias de una política indefinida o de presiones, que luego además, no es raro que se traicione en la acción.

En seguida, es necesario para el éxito de una organización como la que se propone, que la comunidad se concentre en las tareas propiamente universitarias, puesto que en otras, su competencia es dudosa y exigiría una especialización administrativa, cayéndose en los vicios que se desea evitar. No es el caso de precisar aquí los criterios que permitieran decidir las tareas que corresponden a la Universidad, las que puede asumir y las que no debe realizar. Pero algo se adelanta afirmando que debe, o de lo contrario no cumple con su función esencial, ocuparse de la investigación científica y creación artística de más alto nivel y ofrecer los estudios de mayor exigencia teórica. Como estas actividades son eminentemente personales y dependen casi exclusivamente de la excelencia de profesores, investigadores y estudiantes, es dudoso que planificarlas sea algo más que facilitarlas. Toda otra actividad que asuma la Universidad, debería para no descentrarla, adoptar una forma subordinada y muy explícita de convenio.

La organización de la Universidad es también función de su tamaño. No podría ser tan pequeña que no ofrezca una variedad suficientemente representativa del estado actual de las ciencias y artes, por no dar a los estudiantes la necesaria libertad de elección, o a los profesores los indispensables contactos con otros campos del conocimiento. Ni podría ser tan grande que inhiba la comunicación entre las personas fuera del estrecho círculo de los discípulos, impidiendo que un estudiante en pocos años pueda apreciarla en conjunto, vivir y alcanzar una visión crítica e informada de la cultura actual. En término de número de estudiantes, hay algún acuerdo en que la cifra debe fluctuar cerca de los 10.000; más allá, tendría que fundarse otra Universidad autónoma de tamaño suficiente, si realmente se aprecia el sentido que tiene la estrecha convivencia de una generación en torno a los problemas e ideales de su época.

Finalmente, a las consideraciones anteriores

habría que agregar, que ellas son válidas sólo para una institución que se concentre en un lugar donde el encuentro fortuito sea frecuente, donde sea fácil un contacto informal entre profesores y estudiantes de cualquier Departamento; por esto, la cuestión de la ciudad o barrio universitario no es trivial. Es incongruente con estas ideas, pretender que la Universidad no es tanto un lugar de encuentro como una organización de enseñanza dispersa en la ciudad o el país, sin más nexo que el afán de algunas autoridades por extender su dominio; a nombre de la cultura y en beneficio de la sociedad, por supuesto. La dispersión geográfica, por obstaculizar la convivencia, engendra la sospecha, el temor, la malentendida rivalidad, la alienación de la comunidad. Así pueden mantenerse niveles de calidad tan diferentes entre las Escuelas Universitarias, que sólo imaginarse las consecuencias que tendría reunir las, causa desasosiego: temores y esperanzas.

La cultura, su difusión y sus posibilidades dentro de la Facultad de Medicina

por Amador Neghme

DENTRO de los objetivos esenciales de las Universidades están los de conservación y acrecentamiento del patrimonio cultural y la promoción de la creación en todos sus aspectos. La extensión cultural y social, esto es, la difusión de la ciencia y de la cultura en todas las estructuras y estratos sociales, se efectúa a través de la proyección de su enseñanza y de su saber al ámbito de la comunidad, como parte de sus programas de investigación y de formación profesional, conservando siempre el sentido de independencia de su acción. Más que nada, esa labor se realiza —y en forma sistemática y permanente— a través del producto que egresa de las Universidades y será de mayor o menor jerarquía según cual sea la conciencia que han adquirido los profesionales que gradúan, acerca de su obligación de compartir su saber y su cultura y su capacidad para dar carácter social y humanista a sus actividades, como esencia y objeto de sus propias vidas.

Se han formulado innumerables definiciones de cultura y de sus relaciones con la civilización. Lowrie dice: "cultura es todo cuanto el hombre ha producido en el orden material y espiritual para adaptarse a su medio o mejorar las condiciones de éste". Ella incluye no sólo lo que el hombre ha conseguido transformar, partiendo de la materia bruta (herramientas, máquinas, utensilios, edificios) sino también lo que resulta, como producto social, del trabajo colectivo (lenguaje, ideas, ideales, creencias, maneras de pensar y de sentir, ciencia, arte, técnica, etc.). La cultura abarca, en consecuencia, los elementos materiales y espirituales de la civilización. La ciencia y la técnica son, por lo mismo, partes integrantes y decisivas de la cultura.

La cultura no es un hecho estático, sino que esencialmente dinámico. "¿Estamos asistiendo al ocaso, a la decadencia, a la liquidación de una cultura y aun de una civilización, o más bien al alumbramiento de una cultura y de una

civilización nuevas?" Fue la pregunta que se plantearon algunos intelectuales en un Encuentro celebrado en Ginebra hace poco más de un decenio. Y uno de ellos responde: "Naturalmente que sí. Como lo están siempre todos los valores. Si no lo estuviesen, no serían valores".

Personalmente y en su sentido general, yo suscribo tales afirmaciones. Toda cultura que no se renueva perece. La evolución histórica de la humanidad lo confirma, a través del nacimiento, desarrollo, florecimiento, decadencia y extinción de civilizaciones y de complejos culturales. Pero, al mismo tiempo, cabe señalar que se trata de un perpetuo renacer, entroncado en las matrices de la tradición y de la historia y no de la construcción de un mundo nuevo sobre la tábula rasa del pasado. Hipócrates, en el campo de la medicina, sigue iluminando la práctica médica a más de dos milenios de distancia de sus preceptos y aforismos. Justamente, el desarrollo de una tradición acumulativa es uno de los factores distintivos que dan singularidad al hombre entre otras especies animales y le han permitido el progresivo mejoramiento de sus instrumentos y medios para el control o dominio de la naturaleza. La cultura, desde este punto de vista, no puede estar a merced de los avatares de la política contingente. En ello, estoy de acuerdo con la intervención de Ilya Ehrenburg, en el citado Encuentro de Ginebra:

"La evolución de la cultura exige el desarrollo de todas las facultades humanas. Yo estoy totalmente de acuerdo con aquel profesor de la Universidad de Chicago que escribía hace unos años: "Nos conformamos con hacer técnicos puros y simples. Pero ¿qué es un técnico? Sencillamente, un hombre que sabe todo lo que tiene que saber en su trabajo, pero que ignora el fin u objeto del mismo y el lugar que ocupa en el mundo". Es indiscutible que la cultura puede contribuir a fabricar robots; los robots, en desquite, no pueden ayudar a avanzar a la cultura.

El noble objetivo de los intelectuales debe ser la lucha contra una especulación estrecha, y en pro del completo y armonioso desarrollo del hombre, independientemente de sus concepciones filosóficas o sociales. La cultura no es un museo, aunque el esplendor de los museos sea testimonio de las aspiraciones culturales de una sociedad. Quiero decir con esto que no basta con la contemplación admirativa de los valores culturales, con sólo el registro de los progresos realizados, con sólo el fervor de los coleccionistas. La cultura no es una renta; ninguna sociedad puede vivir de los intereses que devengue el capital del pasado. Alemania nazi poseía bellos museos; las plazas en que se llevaban a efecto los autos de fe de los libros se llamaban plaza de Beethoven o de Kant; los sellos de correos llevaban la efigie de Goethe. Pero todo esto no impidió ni podía impedir la degradación de la cultura”.

Spengler dice que la técnica podrá seguir viviendo aunque muera el interés por la cultura. Ortega y Gasset expresa, en cambio, que la técnica es consustancialmente ciencia y la ciencia no puede existir si no interesa por su pureza y por sí misma y no pueda interesar si los individuos no siguen estimulados por los principios generales de la cultura. Si se embota ese fervor, la técnica sólo puede perdurar un poco —lo que dure la inercia del impulso cultural, que la creó. Se vive con la técnica, pero no de la técnica. El divorcio entre la técnica y la cultura puede determinar no sólo una paralización del progreso técnico, sino que, también, del progreso científico.

El retorno a las humanidades clásicas ha constituido para algunos la solución para lograr una equilibrada armonía de la cultura, para evitar su segregación y obtener la unidad del saber. Pero esa solución aparente no tiene significación alguna en el complejo mundo de hoy, que vive una etapa de transición y de cambio, que sigue construyendo su torre de Babel de valores, de ideas y de ideales, en una desesperada búsqueda de verdades o dogmas absolutos y en que hasta el humanismo, como principio general, se ha encuadrado en casilleros mentales o en estamentos de raza, clase o religión.

La ciencia, como una rica veta de la cultura, corre el riesgo de confluir hacia un tecnicismo mecanicista, desprovisto de humanidad, cuando no hacia un medio para la consecución de fines de predominio de grupos o de naciones. La

ciencia a mi juicio, es la más elevada categoría de la cultura cuando encauza la nobleza de sus medios y de sus fines al servicio del hombre, sin apellidos ni discriminaciones. Lo mismo dígame cuando la aspiración última de la ciencia se condensa en el incremento de la sabiduría sin otro interés que el de la expansión de la cultura para promover el bienestar y la felicidad del hombre, en esta tierra agobiada por la injusticia, la desigualdad y la carencia de libertad en su connotación virtual de conciencia individual y social de la necesidad. La sabiduría no es erudición ni dominio de una tecnología, sino esencialmente se confunde con la filosofía, con esos modos de ver, pensar, sentir y obrar que dan sentido a la existencia y que enriquecen sus resultados con la visión global y unitaria del mundo y del hombre.

Ni el latín ni el griego o el culto a los autores clásicos podrían ser hoy la base de una formación humanista, sino que el refinamiento interior y el acrecentamiento de la sensibilidad, de la generosidad, del altruismo y del desinterés que son productos del conocimiento y del cultivo de la filosofía, de la historia, de las artes y las letras, de la disciplina y del método como elementos rectores de la conducta que derivan de la educación científica y de la comunicación y del diálogo, como factores de participación y de cooperación en la solución de los problemas y no de instrumentos de presión proselitista, de imposición de verdades a medias.

Si bien todas las profesiones deben incorporar a su formación esa orientación neo-humanista, algunas de ellas como las médicas y paramédicas y las relacionadas con la educación no pueden prescindir de ella, porque ésta se confunde con el sujeto y objeto de sus actividades: el hombre y el bienestar humano. Se ha dicho que la medicina es ciencia básica y clínica, arte de la exploración, del diagnóstico, el tratamiento, la prevención y la rehabilitación aplicadas a la realización de la bondad y de la comprensión humanas.

En este aspecto, las actitudes y los ejemplos de los docentes universitarios son esenciales; pero, es sólo a través del diálogo abierto, sostenido y permanente que lograrán influir en una juventud inquieta, muchas veces desorientada, sedienta de horizontes y aun hasta de sentido de la existencia. Únicamente los verdaderos maestros universitarios podrán darle la guía y la orientación en esa búsqueda.

Nihilismo, Medicina y Religión

por Armando Roa

NIHILISMO no es sólo la negación resentida de los valores, sino también la muerta receptividad de las cosas. Una receptividad muere cuando la contenta lo rutinario, lo aparentemente útil, o lo meramente leído, ahorrándose el esfuerzo de una experiencia directa. Sin experiencia el alma persistiría en estado puntiforme, del cual escapa si seducida por las cosas es fecundada, entra en gravidez y alumbrá conceptos, nombre justamente alusivo al hecho de ser algo concebido o engendrado. Si el alma no concibe, queda circunscrita en sí y vivirá foránea a todo.

Engendrar conceptos es obra de una reflexión originada en el trabajo sobre la realidad. En ella se pone en suspenso lo dado por el sentido común, se lo objeta, se lo anula y reconstruye ennoblecido. La reflexión es raro, costoso y disciplinado trabajo y si un velado nihilismo encuentra escaso el provecho, se cae en la pereza, se la disfraza de modestia y renúnciase al pensar propio. En seguida se mirará con ojeriza a cuantos hagan lo contrario.

Este nihilismo solapado tiene efectos devastadores allí donde lo primario es el trato vivo con lo individual íntimo, con las palabras o con los símbolos de sentimientos trascendentes, como lo son las peculiaridades de la persona enferma en el caso de lo médico, o los seres simbólicos en el caso de lo religioso. Si el nihilismo abjura de la reflexividad para entregarse a un lujurioso y vano uso de palabras y conceptos, sin darse el trabajo de percatarse de su trasfondo, caben insospechadas aberraciones, apreciándose muchas veces como glorificación de un mundo lo que es su mera degradación.

La medicina es consubstantiva al hombre; en la Grecia clásica fue incluso fuente originaria de ideas, de legisladores, poetas y filósofos. Pero la clínica médica como rigurosa ciencia de lo concreto en el sentido moderno de la palabra, recién aparece en el siglo XVIII y XIX con Bichat, Morgagni, Laënnec y Esquirol. La discutibilidad de una ciencia así —para muchos entregada sólo a la intuición, la perspicacia, u otros dones intransferibles— hace dramático su problema;

no es raro que por lo difícil de su objeto, hubiese nacido después de las ciencias de lo cuantificable. La anatomía y la fisiología orientadas al hombre abstracto —lo encontrado en unos debe encontrarse en todos— nacieron antes que la clínica. Apenas en el siglo XVIII la anatomía se hace fugazmente "clínica" con Lavater, cuando estudia los sucesivos cambios de fisonomía cadavérica en los tres días posteriores a la muerte, individualizando y relacionando esos cambios con los sufrimientos y goces previos de la persona, o en palabras de hoy, con su biografía.

La medicina clínica, es antinihilismo por excelencia; toma con rigor al hombre, no sólo como ente bio-psico-social, lo cual todavía es abstracto —lo bio-psico-social es común a varios y susceptible en principio de leyes grupales predictibles— sino como algo concreto, único, irrepetible, con una referencia a los demás hombres y a las cosas, exclusivamente suya.

El esfuerzo de personalizar a cada enfermo, viéndolo al mismo tiempo como lo igualmente histórico y eterno y no como mero número, compensa si se valoriza todo eso y no se le pone de partida en un apretado montón. Cuando el amor alienta, tal rigurosidad se valida; en caso opuesto bastará lo medido por la estadística, y lo otro, lo venido desde dentro, lo accesible sólo al espíritu de finesse de Pascal, lo no cuantificable, que es donde alienta lo más suyo del hombre, sencillamente se pierde.

El abrumador trabajo de la nueva ciencia, hace que varios psicólogos y psiquiatras, bajo pretexto de operacionalismo, se refugien en los viejos moldes, descomponiendo al enfermo como en el siglo XVII, en una serie de síntomas y recomponiéndolo nuevamente a base matemática sumativo-agregativa. Esto desvanece el aroma del síntoma como sutil mensajero del anegamiento de una biografía, y cuyo significado —el de la angustia, de la fobia, del delirio— bajo apariencias iguales, es diverso en su alcance diagnóstico, pronóstico y terapéutico, en acuerdo al modo de ser referido, al lugar ocupado dentro del relato, a la importancia que le da

el enfermo, a su deseo de conocer o no la opinión del médico, etc. El operacionalismo moderno, en el sentido de Meehl o de Lundberg y Sarbin, por ejemplo, es en cambio un valioso aporte a tal punto de vista.

El olvido de la clínica como ciencia médica fundamental, traduce el olvido de cada hombre como mundo con luz propia y acusa nihilismo. Según Foucault las miradas bajo las cuales cada época ve la racionalidad, se tornan asibles desde sus apreciaciones sobre la irracionalidad; la historia de la medicina, y en especial la historia de la psiquiatría clínica serían así una fuente privilegiada de cognición del nihilismo moderno. El nihilismo médico, no es la afición a las ciencias de laboratorio, a las ciencias sociales, a las encuestas, a las estadísticas, conquistas beneméritas, insustituibles y dignas de máximo desarrollo, sino la solapada negativa a ir todavía más lejos llegando al plano clínico mismo, que es el del significado de los síntomas según el contexto histórico de la persona; los síntomas como las palabras se aclaran desde el todo en movimiento hacia un destino, y no al revés.

También un velado nihilismo traspasa a lo religioso. La mayoría de los cristianos busca la justicia en el cambio violento de las estructuras sociales, deleitándose en la palabra revolución, cuyo viejo prestigio viene de la astronomía.

Revolución es el curso repetido de los planetas alrededor del sol. En su sentido político moderno aparece en la revolución inglesa, en la francesa y en la rusa; Trotsky agregó lo de la revolución permanente, acercándose a la de los entes astronómicos.

En un alcance amplio cabe la misma palabra para una serie de cambios político-sociales violentos y rápidos ocurridos desde el remoto pasado. A algo parecido apuntarían ciertos términos de Polibio y de otros autores de la antigüedad, aun cuando no se sabe si lo vivenciado en aquellos tiempos equivale a lo de hoy. Curiosamente dos de los cambios decisivos de la historia moderna se llaman Renacimiento y Reforma, aun cuando hoy también nos parezcan revoluciones.

Revolución en el sentido de hoy no es sólo el reemplazo de estructuras y término de las clases sociales, sino liberación de los pecados históricos, regreso purificado al punto inicial y re-evolución poniendo los bienes culturales al servicio pleno del hombre. No es un retorno literal al pasado remoto, sino algo simbólica-

mente aproximado, en cuanto el hombre sería otra vez tan libre como el primitivo, con el envidiable agregado de las nuevas adquisiciones. El desarrollo humano sería en espirales concéntricas.

El brillo de la palabra aparece después de Copérnico y Kepler cuando la tierra inmóvil, empieza a revolucionar en torno al sol. Desde ese instante cesa la distancia con el cielo, pues la tierra, como lo dijera Bruno, se hace ahora estrella del cielo y sigue sus mismas leyes.

Desaparecido el cielo astronómico como lo de enfrente de la tierra, se desvanece poco a poco el otro cielo, el de Dios y los bienaventurados, del cual el primero era su poderoso símbolo; se quiebra la diferencia cósmica entre arriba y abajo, cielo e infierno.

La pérdida sutil de la fe en el cielo la testimonian los cristianos cuando se molestan ya en el siglo XVIII con el tema del pecado, del juicio eterno, de la gloria y la condenación, y prefieren no tocarlo a fin de seguir creyendo.

Como la vida de la tierra depende del día, de la noche y de las estaciones, todo venido de las curvas repetidas alrededor del sol, no sería raro que revolución y vida en acuerdo a la dinámica simbólica, se hubiesen hecho casi lo mismo en la mente moderna. Inmovilidad será signo de vejez, y revolución, signo de dicha. Si no hay cielo, algo que no sea un mero hueco o concavidad, sino algo que vele por el hombre, éste debe procurarse su sol como la tierra creando su propia revolución.

En todo caso airosamente revolución y nihilismo respecto al más allá coinciden en la mayoría de los teóricos decisivos. La imagen aristotélica de lo perfecto, como el primer motor inmóvil se hace inatractiva y lo máximo será ahora el progreso lineal constante de Voltaire, Montesquieu y la Ilustración o el desarrollo dialéctico en espirales concéntricas de Hegel y Marx.

El siglo XVIII creía suficiente una revolución para tirar el lastre de lo religioso, de la monarquía de origen divino, de la clase feudal; en adelante el hombre evolucionaría sin trabas. Hegel postula transformaciones bruscas y radicales incesantes, y Lenin asegura, que la sociedad sin clases será producto de múltiples revoluciones posteriores a la gran revolución inicial del pueblo. Desarrollos y transformaciones, negando dialécticamente hasta su fondo la situación previa, serán después de Hegel términos

sinónimos. No hay revolución sin negación y síntesis, en la que de nuevo aparecerá lo primero subsumido en briosas originalidades.

Los cristianos confesos revolucionarios, expresan en cierto modo un sutil nihilismo frente a la creencia en otro mundo; no dudan de él, pero les es acá abajo, dinámicamente inútil. Es que la imagen de un más allá de amores y contemplaciones invariables, aunque sea la invariabilidad de un vivísimo fuego, no sacude el alma del hombre copernicano para quien sólo hay felicidad en el cambio, sintiéndose la variabilidad tediosa y apagada. El otro mundo, donde contemplación reflexiva y fruición amorosa topan su nivel sumo, es un estado poco adorable para una humanidad nihilista ante el goce del trabajo reflexivo y de la vida amorosa y que ve su óptimo en la conquista abreviada de "conocimientos", curiosidades y deleites a través de computadores, aventuras sexuales, drogas, cine y televisión.

Este nihilismo ha despojado a la palabra contemplación de su verbo mismo podándole la acción; contemplativo sería el que renuncia a operar sobre el mundo, hipnotizado morbosamente por una blanda mirada. Sin embargo, contemplar es desde luego templarse, darse temple, como se temple el acero o se temple un instrumento musical. En la vida corriente se apela a sus múltiples sentidos y así se "procede sin contemplaciones", "se contempla ya demasiado", "se contemplarán todas las circunstancias", "se contemplarán los intereses ajenos", y todavía en el lenguaje popular anda templado, quien anda enamorado.

Contemplación en una de sus acepciones, no es indolencia ante el mal, sino contenida paciencia; en otra, es transformar cuidadosamente teniendo en cuenta imprevistos, ventajas, facilidades, obstáculos, deseos del prójimo; en una tercera, el templado (enamorado) ronda a una persona.

En suma significa paciencia en la consecución sin descanso de lo justo, comprensión, placidez, ajuste, prevención, precisión en la acción, humanización en la transformación, consideración del bien ajeno, entusiasmo por algo o por alguien, o sea, todo un conjunto indiscernible de afectos, conocimientos y acciones, trátese de acciones momentáneamente retenidas o efectuadas. Como lo afirma, apoyado en la clínica médica, una de las máximas figuras de

la ciencia del siglo, Viktor von Weisaecker, todo distingo entre conocimiento y acción envuelve un falso dualismo; algo es conocimiento si es acción y viceversa, sin que ninguno adelante al otro; el trabajo humano no alienado, es justamente eso: conocimiento, afecto templado, y acción constante, o sea, contemplación o transformación de sí y de lo otro. El cristianismo, que se había adelantado siglos respecto al alcance de esta palabra clave, destacando diversas vías para dicha transformación íntima del hombre y del mundo, la ha secado hoy sin delicadeza al entrar a saco a su intimidad dejándola atada a una quietud inmóvil; desde entonces, en rezago frente al marxismo como lo señalara Weisaecker, habla de la necesidad de dar su parte a la acción y la contemplación como si fuesen cosas distintas y no alta síntesis, con acento puesto en el trabajo sobre la intimidad o la praxis, y cuya imagen concreta más notoria es el trabajo reflexivo humanizador. Puesto así el problema, no se la puede ofrecer como último premio sino en forma vergonzante.

Lo dicho respecto a las revoluciones no significa que un cristiano no nihilista, añore el sistema ptolemaico, o sea impasible ante las injusticias del mundo; al contrario se le pediría una simbología a la altura de los tiempos y una justicia expresiva de cariño a lo verdadero de hoy; la justicia era para San Agustín "ordo amoris". Afortunadamente quieranlo o no cristianos o marxistas, el desarrollo de la ciencia y de la técnica impulsa, no ya a revoluciones cuyo resultado es predecible para la felicidad del hombre según sus teóricos, sino a mutaciones. Las mutaciones son cambios radicales, sorprendidos, heterogéneos, hereditarios y de dinámica impredecible. Si bien la ciencia misma se ha hecho impredecible, sus saltos hasta ahora impulsan el desarrollo de una era de magníficos poderes. La gran crisis interna del marxismo, en que recíprocamente unos acusan a otros de revisionistas, burgueses, reaccionarios, infantiles de izquierda, obedece quizás al presentimiento de que el concepto copernicano de revolución queda atrás ante la esplendidez de la ciencia, que a poco andar acabará, no ya sólo con las viejas estructuras económico-sociales, sino en transformaciones mutacionales con una serie de atavismos remotísimos como lo postulara Teilhard de Chardin.

Sentimiento de soledad en el Arte Contemporáneo

por Alberto Pérez

CADA PERIODO histórico ostenta, como una de sus características esenciales, un determinado saber acerca de las posibilidades humanas. Pero nunca como hoy, ha sido tan clara y constante en el hombre la conciencia de los límites inherentes a su ser mismo. Ya sea porque la quiebra de los valores es más crucial que en otros tiempos, o porque el sentimiento de lo absurdo ha reemplazado esos valores, o por la inevitable sensación de que nuestros sueños ya han sido sobrepasados, despierta en el hombre la imagen de la muerte como la de una puerta cerrada, tras de la cual sólo hay silencio. Es posible que hayamos logrado dominar nuestro miedo y que la contemplación de todo ello haya llegado a reposar en los niveles de una conformidad racional y equilibrada. Pero la fe en otra existencia más allá de la muerte pierde lentamente su fuerza, por lo menos en el mundo occidental, allí donde la ciencia y la técnica predominan como criterio de valoración. Lo supraterráneo vive hoy la crisis que vivió lo suprahistórico. La búsqueda de trascendencia se orienta hacia dentro, hacia la contemplación del profundo abismo del yo haciéndose más que a la búsqueda de esquemas ideales hacia los cuales tender. Diríase que se ha decidido redefinir a Dios y con ello confirmamos que el mundo es más que nunca proyección de nuestra propia imagen y los dioses, reflejo de nuestros anhelos insaciables.

En todo caso, cualquiera sea nuestra situación, y sea que consideremos al hombre como una "pasión inútil" o tratemos de "imaginar a Sísifo feliz", la sensación más común al hombre de hoy culmina en el alejamiento de sí mismo y de los demás. No es, creo, una exageración decir que en el hombre occidental contemporáneo la conciencia de enajenamiento es el sentimiento que domina la existencia. Esta alienación, este sentimiento de estar fuera, de no pertenecer, de sentirse de algún modo extraño, es lo que se ha definido también alguna vez como

el de "ser un extranjero". No es raro que este sentimiento sea equivalente al sentimiento de soledad.

Pero esta soledad o el sentimiento de no pertenecer, carece de azar. Es evidente que hoy vivimos cambios cuya intensidad y ritmo sobrepasa cualitativamente todos los producidos anteriormente. Ello está en la base de lo que conforma el estilo del espíritu contemporáneo. En breves años las estructuras de los sistemas de representación del mundo han vacilado. La validez del alcance teórico de los criterios de verificación, ha hecho crisis, la estructura del mundo se ha convertido en paradójicamente transparente y todo apunta a la definitiva dispersión de las ya divididas fronteras de un universo que el positivismo había declarado coherente desde el punto de vista de los criterios científicos y que la filosofía sostenía desde sus esquemas lógicos. Ahora, cada noción ya no aparece como una totalidad irreductible; de ahí que se intente una y otra vez explorar más allá de los conceptos sólo provisoriamente establecidos, lo cual implica aceptar la multiplicidad infinita como único criterio y, dentro de ella, la posibilidad de encontrar nuevos hilos conductores.

El repertorio de imágenes que el Simbolismo a su vez ha utilizado para recrear el mundo y darle validez a un sueño, no parece ser un consuelo. Su universo se ha agotado devorado por sí mismo en el encuentro de planos cuya realidad o irrealidad nadie puede certificar. Los límites entre la fantasía, los sueños y esa realidad, se hacen cada día más difusos. La ciencia resuena con vibraciones poéticas y, por contraste, el refugio último de las ideas poéticas, el subconsciente, ha sido disecado como un cadáver: "la ciencia también —escribe Camus— llegada al extremo de enfrentar sus paradojas, cesa de proponer y se detiene para contemplar y dibujar el paisaje siempre virgen de los fenómenos" (*El Mito de Sísifo*).

El hombre occidental ha perdido su fe en los símbolos. Ello se explica si aceptamos que, para la plena vigencia de aquéllos, se requiere que en la visión de un mundo polifacético se buscara explicar su relación con lo trascendental o metafísico en un lenguaje convencional, cuya validez hoy también hace crisis. Tampoco podemos aspirar a la unidad de la visión del universo a través de la religión o de la metafísica. La crisis de los símbolos, todos los símbolos, aparece como obvia, si es que es posible a un sector de la nueva teología cristiana contemporánea preconizar la necesidad de reconocer que la ausencia de Dios es un hecho; que Dios ha muerto en nuestro mundo y en nuestra historia, y que, para el cristiano, un nuevo encuentro con la divinidad es sólo posible en un mundo totalmente secularizado.

En el intento apasionado del hombre por entender al hombre, no resulta difícil interpretar estos signos —por lo menos en lo que toca al hombre occidental. Este parece víctima de un desorden en el que prima el sentimiento de la ineludible variabilidad de las descripciones del mundo exterior, por lo que toda hipótesis parecería inútil. En medio de este volcán de dudas y posibilidades, el arte vive su crisis o su desenvolvimiento, reflejando, a nuestro juicio, esencialmente este sentimiento de abandono y soledad del hombre. La pintura moderna también ha tendido a ser una explicación del mundo. Penetrada de ciencia y filosofía, llegó a ser con el Cubismo, según bien dice Raynal, un instrumento de descubrimiento. Al negar el valor de los sentidos como medios del conocimiento se recurre al espíritu, a la lógica del arte que hace posible esta otra explicación del mundo. Pero ello también hizo crisis y, esta, como tantas otras explicaciones, no es sino una más y, como todas, hoy insuficiente.

La declaración de Odilon Redon de que es posible la realización de seres imaginarios constituyéndolos según la lógica material, parece no decirnos nada hoy, en un mundo en el cual la física, como hemos ya dicho, linda casi con la poesía y, donde todo ser imaginario ocupará gradualmente su sitio en la aventura cósmica del hombre. El escenario se agiganta y en él parecemos cada vez más perdidos.

En este sentido, el arte ha cesado también de ser una explicación. Ya no define al hombre inmovilizándolo en su universalidad, como lo intentaron los griegos en el siglo v, ni lo

detiene en la magia de la matemática para situarlo en un mundo conocido, como lo hizo el Renacimiento italiano; ni pretende estructurarlo en sus posibilidades máximas de forma y movimiento, de espacio y tiempo, como el Cubismo picassiano.

Las direcciones son múltiples, las intenciones divergentes. La realidad sensible sobrepasada en la experiencia abstracta con la significación mágica de este lenguaje pictórico, vuelve por sus fueros, más que en el intento metafórico de un Duchamp o de un Picabia, donde estructura y peso material eran dialéctica, se resuelve ahora en la fuerza que emana de la aceptación de esta materia como último argumento expresivo.

En estos complejos caminos, que van de los valores táctiles a los kinéticos pasando por los hermetismos constructivos o informales, puede advertirse la riqueza de lo múltiple y cambiante o el entrecortado dinamismo de lo inarticulado. De algo, sin embargo, estamos seguros, y es que el sentimiento de soledad que advertimos en el hombre se hace presente en la obra de arte. Pero esta soledad en la obra de arte es ausencia. Nos referimos a la singular ambigüedad de un posible crear desde sí mismo —como siempre ocurre— pero que no remite al prójimo. Trátase, a nuestro parecer, de un no querer estar presente.

No es este el lugar para hacer el análisis de las innumerables tendencias plásticas contemporáneas, sino que, a través de una intuición, debemos captar o limitarnos a algunos rasgos de hacer artístico del momento y la actitud del creador en la expresión artística actual. Arbitrariamente desconociendo capítulos, caprichosamente generalizando, como decíamos hace algún instante, en el vasto ámbito que va desde Kandinsky a Tapies, parece advertirse una gradual desaparición en la obra de lo que el hombre integralmente significa. Allí está a veces su contorno, su perfil, pero esta es una sombra vacía.

¿Es que esta ausencia la reemplazan otras imágenes o símbolos? Quizá. No es esta una defensa del objetivismo, sino el deseo de encontrar en nuestros días una presencia del hombre en la obra de arte que refleje su intimidad, su preocupación por el hombre mismo.

Cuando observamos lo que la sociedad pidió al arte en el pasado o lo que el artista en muchas oportunidades quiso darle a esta so-

ciudad, podemos afirmar que la relación, por difícil que ésta haya sido, se estableció en algún punto, pues cualesquiera que sean las combinaciones posibles entre el mundo de los objetos que pasan a integrar la obra de arte y el clima intelectual que los envuelve, el llamado a la sensibilidad del hombre se hace a través de lazos comunes, aun cuando el lenguaje artístico-expresivo parta de la visión más fantástica y poética.

No ponemos aquí en tela de juicio la independencia absoluta de la obra de arte, su adecuación total a una rigurosa y propia ló-

gica interna. No preconizamos tampoco la entrega del arte a un programa determinado. Sin embargo, nos parece importante destacar que, en su relación con la sociedad en que vive, el artista no puede hacer gala de un esteticismo gratuíta. Creemos que nunca dejarán de tener vigencia las consideraciones que destacan en el artista su responsabilidad en una sociedad en la que se comparten goces y miserias. No se podría justificar una ausencia de compromiso para quien debe hacer fuente de su obra la pasión, el anhelo, el temor o la esperanza de sus contemporáneos.

Conferencia de un teólogo

por Armando Uribe Arce

AYER EN LA TARDE (en la noche), después de comida (en la tarde), a las ocho, fui a una conferencia a la cual me había invitado el Dr. Weisinger —pero no es médico— el Director del Programa de Literatura Comparada, un hombre de unos sesenta años, no muy alto, que sufrió un ataque al corazón hace un año justo, ni grueso ni delgado, con el pelo gris al rape, con grandes anteojos, que fuma en una grandísima pipa, en una pipa para gigante, la pipa de un Cíclope —si esos gigantes de un ojo fuman pipa. El hombre más pacífico del mundo, con algunas pasiones intelectuales, casi arcaicas, un socialista sin garras ni dientes, todo encías. Me dijo hace una semana: “Esta Universidad es el ejemplo mejor de un verdadero paternalismo socialista”. ¡Qué disparate! —pensé yo; pero le dije: “¿Ah, sí?”. Sí —me contestó—. Aquí la Universidad se preocupa sin falta de la salud física y psicológica del alumno. ¿Tiene problemas espirituales? La Universidad le proporciona un consejero espiritual. ¿Sus problemas son graves? La Universidad le facilita un psiquiatra. La comida es sana y suficiente, el campus tiene árboles y jardines, una piscina, un estadio; usted conoce la biblioteca; tiene un museo, tiene una galería de arte. Se ofrecen conferencias sobre toda clase

de tópicos. El alumno extranjero encuentra amistad, etc.

Así me habló el Dr. Herbert Weisinger, socialista moderado a la utópica, hombre de mediana edad, muchos méritos, mediana inteligencia; muchos méritos, mediana cobardía, mediana valentía (intelectual); muchos, muchos méritos.

Y fui a la Conferencia a que me invitara. La daba un TEÓLOGO.

El tema de la conferencia era: “Dios ha muerto”.

Este teólogo es profesor asociado de teología en la Universidad de Emery, y actualmente investiga en Chicago, en gozo de un “año sabático”, las razones y elementos de la muerte de Dios.

Llegué un poco tarde a la conferencia, que se dictaba en un pequeño auditorio del edificio de matemáticas y física. Habría unas veinticinco personas; yo conocía a la mitad: profesores de inglés, profesores de arte, el poeta residente (A. N. M. Smith), el Dr. Jaffe, trotamundos cultural en pequeña escala, que tiene en su escritorio un viejo retrato del dictador de Vietnam, dedicado y autógrafo, y además un letrero impreso en varios idiomas que dice:

"Por favor no me ofrezca propina. Vuestra satisfacción es mi único premio". Chistoso el Dr. Jaffe... (estos chistes los venden impresos aquí, en miles de ejemplares; los hay para todos los gustos. Hay uno que dice: "No me pregunte a mí lo que me viene a preguntar. Yo no sé nada sobre el asunto". Este letrado, de acuerdo a la opinión general, es de muy buen gusto). Había algunos profesores de filosofía y de historia, que yo no conozco. Todos los asistentes con sus respectivas señoras, muy marchitadas, con sombreros de pájaros y frutas, celestes, anaranjados.

El teólogo era un hombre de 34 años, que representaba 24, con chaqueta color cáscara, con el pelo en forma de copete suelto, haciendo siempre con las manos ademanes de jugador de béisbol. Hablaba de Dios. Dios, decía, murió en la época de Nietzsche (pronunciaba Nesh); las palabras de Zaratustra acabaron con él. América, agregaba, es un continente semibárbaro; por eso mismo (hermosa lógica, pensaba yo), de América saldrá el nuevo pensamiento teológico para la época: que la teología debe desaparecer. Ese es mi mensaje, gritaba, que la teología debe callar para siempre, es la noche oscura, decía gesticulando, Dios ha muerto y la teología no existe. Hay que esperar con gravedad, insistía, esperar en la noche y el desierto; porque Dios murió en el siglo XIX y la teología ya no tiene razón de ser. ¡Callar, callar!

Pero no callaba. Habló durante una hora y media sobre el asunto, mezclando a Kierkegaard, a Chesterton y a Sartre, diciendo que hasta los teólogos "Roman Catholic" opinaban seguramente de la misma manera, que Dios ha muerto y la teología es hablar en el vacío, y como no se puede hablar en el vacío hay que callar, sí, callar: "Shut up!". Se despeinaba con el esfuerzo. Pasábase la mano por el cabello, alisándolo; adelantaba el puño como un tribuno, agitado. Se sentó. Aplausos, algunos aplausos. Foro. ¿Alguien desea hacer alguna pregunta? Se para un gigante de setenta años, con el pelo al rape, grueso, accionando con una pipa en la mano; los faldones de su chaqueta blanca abiertos. Dice: "No estoy de acuerdo". Se sienta. Se vuelve a parar: "No lo estoy, dice (y le tiemblan las manos; sujeta entonces la silla para que no se note), rechazo la idea atroz del conferenciante, que es muy joven para saberlo. ¿Cómo puede decir, cómo se atreve a

decirlo? No es posible; me niego a aceptarlo; ¡América no es bárbara!" Se sienta, bufando; hay un murmullo aprobatorio, algunas risitas.

El Dr. Singer se levanta; reclama silencio. El teólogo, explica, es un hombre serio, que ha hecho estudios profundos de mitologías, es discípulo del sabio francés Mircéa Eliade; su teoría teológica es muy importante para el futuro de América.

Pide la palabra un historiador. Expresa que considera necesario establecer con claridad la fecha exacta de la muerte de Dios. Considera que el teólogo debió haber precisado la fecha en que Nietzsche (Nesh) escribió esa frase fundamental en Zaratustra. La fecha, la hora, el minuto.

El teólogo se levanta. Ha encendido una pipa de tabaco aromático. Se le ve descansado, muy joven, rosado casi. Plácidamente acepta que ése es un punto de la mayor importancia, que él debió haber señalado. Confiesa con humildad que no se le había ocurrido establecer tal circunstancia esencial. Se compromete a averiguarlo. Siéntase de nuevo.

El debate continúa por media hora. Intervienen varios profesores de literatura (inglesa y comparada). Otro historiador expone su situación personal frente al evento de la muerte de Dios. Dice que si la situación es tal como la ha presentado el teólogo, él personalmente puede declarar que su problema espiritual, latente en él desde su niñez, ha desaparecido. "¿Dios ha muerto? Bien. Quiere decir que estamos en la noche oscura (como dijo, aclara, nuestro teólogo). ¡Pero tras la noche viene la mañana del día siguiente! Tras la muerte de Dios, vendrá: 1. El nacimiento de Dios; o bien: 2. La resurrección de Dios. En ambos casos, concluye, hay que esperar".

El teólogo sonríe, complacido. El Dr. Singer también está contento. Pero se levanta de nuevo el profesor de setenta años y dice que de ninguna manera él acepta esta conclusión. América está en plena mañana, en pleno día, a la luz del universo, floreciente. No en la noche. Dios existe, sí, Dios no ha muerto, Dios, dice y aspira profundamente, manotea, nervioso, trascendental: ¡Dios está en América!

Hay alguna sensación, pero rápidamente se disuelve. Nuevas personas exponen su caso personal (el joven teólogo había dicho: No en vano América puede pretender que de ella saldrá la nueva teología, la teología de la muer-

te de Dios, la teología que se queda callada para siempre, la teología del silencio: Pues América es el país que ha dado hospitalidad a todos los genios que han huido de Europa: a Thomas Mann, Einstein, Aldous Huxley, W. H. Auden, etc. Por algo el psicoanálisis freudiano fue ampliamente recibido, antes que en ninguna parte, en los Estados de América. Si Proust, Kafka y Rilke vivieran aún, es indudable que vivirían ahora en los Estados Unidos, en América. Porque ésta es la tierra en que se da testimonio de sí mismo en medio de la sequedad, libres de la historia, sin historia. Es por eso que yo reconozco el valor, siguió diciendo el joven teólogo, de la exposición de los casos personales en público. Es una manera de probar que Dios ha muerto y sólo queda el hombre).

Sin embargo, no habló ninguna mujer. Ellas sí, estaban preocupadas. “¿Y la familia, con esta teoría? ¿No se iría a destruir la familia, la seguridad de nuestros hijos, nuestra propia seguridad cuando seamos ancianas?” —se preguntaban las mujeres; y guardaban silencio como verdaderas teólogas, indignadas.

El profesor Weisinger se adelantó. Agradeció al teólogo, su amigo Tom J. J. Altizer, su interesantísima conferencia, agradeció al público su asistencia y cooperación. Invitó en seguida al público y al conferenciante a comer algunas galletas dulces (“some cookies”) y café con leche o crema, preparados ya en la mesa al fondo de la sala.

En efecto, en la mesa al fondo había varias bandejas de plástico con enormes galletas oscuras y planas, y vasos de cartón y cucharas de madera para el café. La máquina niquelada del café aguardaba.

La conversación alrededor del teólogo era animada. No por eso dejó éste de tomar café y comer a dos carrillos las galletas. La gente se fue escurriendo. Quedaron algunos íntimos. Dígale, Tom, preguntó la señora del Dr. Weisinger, una mujercilla gorda de cara vulgar y dominante, sin pelos en la lengua, ¿entiende su mujer lo que usted dice? La señora del teólogo, muchacha muy joven que habla con términos de “slang” (vocabulario de suburbio de las grandes ciudades), sonrió encantadoramente y dijo: “Pero si yo soy ‘Graduate Student’ de teología comparada...!” “¿Comparada a qué?”, inquirió la desagradable Muriel Weisinger. “¡Aohhhh!”, exclamó la joven señora Altizer, “comparada a la literatura contemporánea, es-

pecialmente la francesa. ‘You know: Jacques Maritain and Robbe Grillet and Andrey Malraux’...”. Destruía los nombres con su acento de ‘Atlanta city’. La señora Singer, más enérgica, es de Chicago. Se volvió al señor Altizer, el teólogo. “Tell me Tom: Do you believe in God?” Altizer sonrió, misterioso. “But, Muriel”, intervino el Dr. Weisinger, “I told you that Tom is a very devote Mason”. “¡Ah!” —recordó Muriel, engordando a ojos vista con el placer y la tranquilidad de encontrar por fin la religión del joven y audaz Altizer (quien se había definido a sí mismo al comenzar la conferencia como “a rebel”, un rebelde de la teología). Se dio vuelta a mirar a Altizer. “¿Conque masón, ah?”, le dijo. “So you believe in God, hey? Now I understand you”, y le guiñó un ojo, un ojo capotudo. “You are an Atheist that believes in God”. Quedó satisfecha. “Do you want another cookie?”

Quedaron sólo seis personas; yo entre ellas, con escalofríos de curiosidad. El profesor Weisinger propuso que fuéramos a comer un sandwich “to a Snack Bar”. Partimos en dos automóviles a Lansing. El restaurant tenía aire acondicionado pero flotaba en su atmósfera una nube de humo. Los hombres fueron al baño. También el teólogo. Todos pidieron, luego, botellas de cerveza helada. El servicio, a la carta, no contenía más que listas de sandwiches. Yo pedí uno de jamón. Los demás comían papas fritas con una salsa roja, temible. El teólogo sacó un enorme cigarro puro; y lo chupaba con fruición, achicando los ojos. La mujer del teólogo, agotada después del esfuerzo de éste, no comió prácticamente nada. El Dr. Weisinger, dominado enteramente por “Muriel”, no se atrevió a pedir nada para él: “Muriel will tell you what I eat”, le dijo a la camarera. Comimos desganados. La conversación versó sobre apuestas en carreras de caballos y las trampas de los jugadores profesionales de cartas. El teólogo estaba contento; su cigarro duró hasta las doce diez de la noche. Cuando todos hubieron bebido sus cervezas heladas, decidimos levantarnos. El teólogo joven se estiró su bonita chaqueta, arrugada en la espalda, y sacudió las migas de sus pantalones. Se sale del restaurant por la puerta trasera, que da directamente a un sitio baldío de estacionamiento de automóviles. Las luces fluorescentes, rojas, rosadas, amarillas, azules, de la publicidad de cigarrillos, jabones, toallas hi-

giénicas, compañías de seguros, funerarias (se llaman "Memorial Homes"), de revistas de ejercicios para ser más fuertes o menos obesos o más amados por nuestras novias y esposas, brillaban en la noche sin estrellas, sobre los edificios chatos como galpones de Lansing. Nos despedimos. Un profesor de francés, monsieur Joyeux, me trajo a mi alojamiento. El mismo M. Joyeux, natural de Niza, perezoso, no muy inteligente, con apariencia de mercero, se había desesperezado repetidamente durante la conferencia. Esto es muy común aquí. ¿Uno siente ganas de estirar los brazos, alargar las piernas, bostezar con la boca bien abierta? Pues, lo hace.

El conferenciante no se incomoda por tan poca cosa. Al contrario. Eso demuestra que el público se siente "relaxed". Los anuncios publicitarios, luminosos, recomiendan en cada esquina: "Relax". "Relax and buy a radio", "Relax and eat cookies". "Do you want a Coca Cola? (las llaman sencillamente 'Cokes') . Well, Relax and drink a Coke!".

Me bajé del auto precipitadamente. Pero no reí; verdaderamente no reí. En algunos momentos, mientras escuchaba la conferencia del teólogo, había tenido la sensación de estar oyendo al D I A B L O .

Investigación Científica: Encrucijada y Horizonte

por Luis Baffico R.

UNA NUEVA creencia aparece en las últimas décadas de la historia sudamericana y busca prevalecer sobre la inspiración que, arraigada en la espontaneidad más profunda, pudiera dar cuerpo y estilo auténticos al presente y futuro de nuestros pueblos.

Denunciamos aquí aquel criterio bastante unánime que exige la movilización urgente de todos los sectores de la sociedad y la cultura hacia las así llamadas "metas del desarrollo". Esta campaña se emprende con el ánimo extremoso de una cruzada general y logra, por lo mismo, impregnar todas las actividades humanas con multitud de nuevas significaciones. Así lo comprobamos, por ejemplo, en la aureola de hosca gravedad que aparece consustancial a un nuevo sentido público del trabajo y que halla su contrapartida en aquel marcado sello de culpa, que vemos adherido a las manifestaciones más genuinamente expansivas: diversión, juego, folklore. Se espera ingenuamente, por otra parte, que el fanático tesón volcado en dicha empresa baste para transportarnos en breve a la Tierra Prometida cuya imagen tomamos de los pueblos "desarrollados", ante los que experi-

mentamos un vivo sentimiento de insuficiencia y subordinación.

Resulta forzoso, desde esa perspectiva, exigir con mayor apremio que nunca la colaboración total de los científicos a dicha tarea. En sentido comparable parecen encauzarse las políticas auspiciadas recientemente por quienes tutelan o gobiernan la actividad científica nacional.

Por eso, también, estimamos requisito de justicia esclarecer lo propio y distintivo del quehacer científico; lo que de suyo realiza y cabe honestamente esperar de él. Al mismo tiempo, es preciso excluir de las expectativas puestas sobre la ciencia, aquellas que por no hallar sitio en su naturaleza, por serle extrañas, no pueden sino violentarlas desde fuera.

Aquí surge la primera dificultad: ¿desde dónde podríamos definir la actividad científica? Tal vez sea un buen punto de partida el atenernos a la comprensión del científico que manejamos corrientemente, del mismo modo como nos parece obvio el sentido habitual que otorgamos al militar, al religioso, al político, al artista, etc., en la sociedad.

Digamos así, de modo provisorio, que entendemos por hombre de ciencia a aquel miembro de la sociedad capaz de un conocimiento profundo de determinados aspectos de la realidad. Nótese que en la comprensión cotidiana y viva del término ni siquiera asoma aquel carácter de "sabio", como quien detenta un dominio abarcador y exhaustivo de cierta región de objetos, que entre visos de caricatura y seriedad hubiéramos entendido un siglo atrás.

No. Algo hay en ese conocimiento que suponemos propio del científico que le confiere singular equilibrio, intrínseca ponderación.

¿Qué lo distingue, entonces, de otras especies de conocimiento que saltan a nuestra consideración: del que supondríamos en un periodista, por ejemplo, inmensamente informado en idénticos aspectos de la realidad... o bien del que adivinamos en quien se designa hoy como "experto", capaz de operar cabal y eficazmente en el mismo terreno...?

De inmediato nos sentimos tentados a destacar aquellos relieves más sobresalientes y consabidos también, que sin embargo muestra la ciencia ante los ojos de cualquiera. En un primer acercamiento intentemos referirnos al científico como a alguien vinculado en su actividad a la gran institución de la Ciencia Contemporánea. (Pasemos por alto la redundancia.) Es decir, alguien situado en el panorama actual de la Ciencia desde una perspectiva singular, en la que domina el paisaje y tal vez se apoya para actuar sobre ella, modificándola. Basta esta somera apreciación para acarrear unas cuantas implicaciones de peso.

En primer lugar, le será imprescindible al hombre de ciencia una noción extensa y profunda de las doctrinas y planteamientos que han precedido, en el caudal vivo de la tradición científica, su propia meditación hacia los objetos que investiga. Más adelante se verá forzado a desarrollar paralelamente aquellas facultades auxiliares que signifiquen un manejo cada vez más libre de las elaboradas cábalas y crípticos sistemas jeroglíficos en que ha tomado expresión el hablar científico contemporáneo. Con lo dicho comprendemos cómo llegar a situarse en el campo de la ciencia, así concebida, revista dificultades prácticas comparables a la confrontación con sistemas pruebas como los impuestos por ciertas sectas antes de aceptar a sus "iniciados".

Y no es esta una habilidad de la que pueda el hombre de ciencia eximirse, o siquiera ejercer medianamente, si espera seguir considerándose tal. Por el contrario, es signo definitorio de la Ciencia Moderna el querer predicar con rigor superlativo, a través de afirmaciones certeras e indubitables, acerca de todo objeto que examina. Esta voluntad de *exactitud* que impera centralmente en la actividad científica, obliga al hombre que la practica a perseguir con ahinco infatigable la precisión unívoca del concepto; la observación entendida como estricta medida; el decir consistente con la imagen abstracta y *cierta* de lo así sabido: por excelencia, la formulación matemática.

Esto no es todo. El enfrentamiento que acabamos de perfilar entre el investigador y la realidad que estudia, se muestra abiertamente insuficiente para responder a tan estrictos criterios. Le queda aún al científico por recorrer, la región más áspera, ardua y dilatada que lo separa de la formulación exacta. Nos referimos al proceso con que su meditación de la realidad examinada, su "hipótesis", adquiera aquel temple de sólida certeza que recién exponíamos como exigencia radical de la ciencia moderna. Esto sólo es logrado por el investigador mediante la aplicación paciente y reiterada de fuerzas que, ejerciéndose sobre los objetos estudiados, los obliguen a conducirse conforme a su "natural" contextura; los hagan aparecer en sus ocultos "elementos", en fin, los fuercen a través del interrogatorio violento y sistemático, a mostrarse en la red de sus "leyes".

De los momentos que hemos visto sucederse a lo largo del esfuerzo propio de la investigación es sin duda este último: el experimento metódico, quien goza de la mayor consideración y rango en nuestra actual comprensión de la ciencia. En efecto: esta operación del científico, que logra otorgar a la hipótesis su decisiva certidumbre, suele parecerle al hombre común, quizás por tratarse de una actividad eminentemente técnica, lo medular de toda investigación. Otras nociones se agregan pronto a la antedicha, hasta transformarla en convicción. Es lo que ocurre, por ejemplo, con las representaciones que nos surgen en forma inmediata como imágenes de lo genuinamente científico. Pensemos por un instante en el ultramicroscopio; un radioobservatorio; un sistema computador; un satélite espacial cualquiera, etc... instrumen-

tos que nos evocan regiones de enigma, justo donde ellos pueden informar ciertamente.

Pero es sin duda en la urdimbre material y la fisonomía nueva de este siglo nuestro, cuyas maravillas debieran hacernos enmudecer a cada paso, donde mejor apreciamos el rostro con que la ciencia se hace patente, día a día, en el mundo circundante.

Nunca como en esta era, en efecto, parece haber poseído el hombre un dominio más categórico y refinado a la vez, sobre la naturaleza que lo rodea. Todo atestigua con énfasis creciente que esta voluntad transformadora suya puede en breve exceder los límites más remotos de la fantasía.

Nunca antes, igualmente, parece haberse dado una conciencia tan lúcida sobre las posibilidades inimaginables que dicho poderío abre, tanto para la interioridad humana como para el mundo que aspire a proyectarse en torno.

Empero, no es una serena y promisoría relación la que caracteriza al hombre de hoy y su palpable realidad ambiente. Por el contrario, todo permite afirmar que la más honda experiencia de este tiempo sea vivida como una abrupta, rotunda y dolorosa contradicción planteada entre el hombre y su mundo. Es éste el sentimiento pregonado una y otra vez por las manifestaciones más elevadas del espíritu contemporáneo. Alienación, angustia, absurdo... palabras que son también señal del temple donde se originan: ámbito cercado hoy por el afán fundamentador del pensar en su exploración y cautela. Tampoco ocultan los monumentos del arte nuevo, la discordia total desatada entre los "sentidos" tradicionales y sus recíprocas "realidades". La opinión pública misma parece vacilar incierta ante este panorama, presa de una íntima zozobra que sentimos semejante a lo

vaticinado por Nietzsche como "asombro futuro"; a lo que anticipaba la intuición de Rimbaud como "el estupor que os aguarda"...

Nos preguntamos: ¿Qué le cabe resolver a la investigación científica en este trance, si en ella ni siquiera encuentra arraigo aquello que ha comenzado por declarársenos como un sentimiento?... Nada, creemos. Nada, mientras intente proseguir en este terreno su esfuerzo metódico y exacto.

Es en cambio ese otro aspecto suyo, cuales el de ser Teoría; vale decir: *visión*, contemplación amorosa y entera de lo real, el que precisamos reconocer y experimentar en plenitud. Allí únicamente logra el científico abandonarse a su singular delirio; escrutar cara a cara la región admirable "donde el misterio en flor se ofrece a quien quiere cogerlo"... Esta es la meditación que importa acoger, respetar y escuchar atentamente, si esperamos de la ciencia una novedad vivificante para el destino humano, individual o colectivo.

Hay otra decisiva cuestión en juego y es, si pudiera decirse, aquello de la ciencia misma como la hemos venido perfilando, como invención moderna en la que nos hallamos inmersos pero cuya posibilidad máxima, a la vez, distamos mucho de haber consumado. Para esta espléndida aventura de Occidente vemos abierta aquí la vía que conduce hasta su anhelo más íntimo; el movimiento que puede transportarla al encuentro con su más alta vocación. Es lo que creemos entender en estas palabras de M. Heidegger: "La visión exacta observa siempre algo acertado en lo que está ante nosotros. Mas, para ser exacta, la observación no tiene necesidad alguna de desvelar la esencia de lo que está ante nosotros. Solamente allí, donde tal desvelamiento tiene lugar, se produce lo verdadero".

Fe cristiana, existencia y contemplación

por Juan de Dios Vial Larraín

¿CON QUE caracteres se presenta la realidad de la fe cristiana a los ojos del hombre común de nuestro tiempo? ¿Se mira la fe como una verdad, como un principio de más alta vida y al hombre de fe como a un fermento, como a quien trae una noticia inquietante? ¿No se ve en él más bien al portador de una antigua y difícil herencia, a quien venera y repite los hábitos de determinada cultura? En fin, ¿no llega a ser la fe y sus exigencias algo odioso que hoy el hombre repudia o prefiere ignorar? No siempre hay en esta manera de ver una actitud tranquila y en ciertos casos puede llegar a estar poseída de tremenda pasión: a pesar de su pobreza, a pesar de su debilidad, la fe en algún sentido acusa, interpela, provoca y su ausencia deja en el alma un lugar dolorosamente vacío. Una tendencia a desfigurar su origen, hábil y obstinadamente, enmascarándose en ideologías, en formas de pasión o de neurosis, en series simbólicas de diversa índole, llamadas a perderse en una cadena infinita de acciones y respuestas, pertenece a esta situación de conciencia que la fe provoca. No es raro ver, así, que la misma fe trasluzca en el furor de quien la niega.

Pero ¿es que la locura de la fe, tal como es vivida de ordinario, posee un poder de interpelación, una energía verdaderamente conmovedora capaz de hacer que el alma quede tocada por su presencia y experimente el fuego de una transformación? ¿No yace, más bien, como estrella extinguida, o verdaderamente petrificada en una religión, que puede ser, ella también, una máscara, una forma obstinada de sueño, una modalidad de lo sublime? ¿No se convierte en santo y seña de una secta protectora que a lo sumo aspira al poder o, por lo menos, a la tolerancia de la gente bien educada? A decir verdad, la locura, la paradoja, que San Pablo y Kierkegaard vieran en la fe, toma en nuestros días un sentido humano, demasiado humano. Las novelas de Dostoyewsky, de

Kafka, de Faulkner, el cine de Bergmann, para mencionar algunos ejemplos, dejan ver poderosos símbolos de esta situación contemporánea de la fe.

Se ha dicho que la fe experimenta un radical trastorno con el cristianismo. De haber sido, entre los griegos —en el pensamiento de Platón y de Aristóteles, por ejemplo— un saber de baja categoría, un modo de conocimiento vecino de la mera opinión, caracterizada por ser solamente probable, sin certidumbre ni firmeza, sin pretensión de verdad, conviértese en forma suprema de conocer y en una sabiduría que es principio de salvación. Admitida esta transformación puede decirse que en la historia espiritual de Occidente, al menos, la fe es uno de los rayos en que se descompone la luz del conocimiento.

Pero, ¿es la fe cristiana un acto de conocimiento? Lo es, ciertamente; la fe no está jamás desprovista de pensamiento, ha dicho Heinrich Ott, sucesor de Karl Barth en Basilea y ya por esto quizás un testigo bien poco parcial de la causa del conocimiento. Hay en ella, naturalmente, una capacidad de invocar, de expresar; y justo porque en la fe hay un saber, es posible su prosecución en un discurso de la fe, en un *logos* de Dios, como la teología pretende ser.

La fe cristiana, sin embargo, no es sólo un modo de conocimiento, el acto humano de un *logos*. Quedaría disminuida y muchos tal vez la verían como despojada de su más esencial energía, si la fe cristiana se mirara como forma de conocimiento, nada más: vendría a ser un saber que corrompe o suplanta la fe, una gnosís, o bien un deísmo racionalista que, como saber de Dios, estaría desde la partida desanimado de su misterio originario. El aporte principal de Santo Tomás de Aquino a la teología, ha dicho Gardeil, está en la precisión con que supo distinguir el orden natural del orden sobrenatural, las relaciones entre la razón y la fe; y cuando modernamente Kant dice "hube de abolir el

saber para dar lugar a la fe" o cuando afirma que "la verdadera fuente del descreimiento es el prejuicio de que se puede avanzar en metafísica sin una crítica de la razón", oímos otra manera de plantear la misma cuestión.

La coyuntura de la razón y la fe ha sido, en realidad, un momento decisivo tanto en la historia de la una como de la otra, y en Occidente pudieran expresarse estos extremos en los términos "humanismo" y "cristianismo". La experiencia contemporánea de la fe, su angustia, su paradoja, se sitúa fundamentalmente en esa coyuntura con la razón, pero dentro de una tensión que es Kierkegaard quien parece haberla vivido con la mayor intensidad.

Con Nietzsche y con Feuerbach son los precursores del planteo contemporáneo del problema de la fe y de la religión, pero en ninguno de éstos cabe reconocer la autenticidad propiamente religiosa de Kierkegaard. El valor del pensamiento de Nietzsche está más bien en su nobleza moral, en su lucha contra el resentimiento. El de Feuerbach, de menor originalidad, en su formulación doctrinaria, menguada pero influyente, de ese descubrimiento del ser natural del hombre que en el curso del pensamiento moderno fuera obra principalmente de Descartes, Kant y Hegel.

Con todo, Kierkegaard, a nuestro entender, si bien ha puesto el dedo en la llaga, ha permitido reconocer sólo una de las instancias de la fe cristiana, en la cual, por ejemplo, se apoya el existencialismo contemporáneo. Llamaremos a esta instancia fe-conversión. Pero la fe cristiana comporta otras dos instancias a las que llamaremos fe-comunión, recogida en cierta medida por el marxismo, y fe-contemplación, cuyo vacío actual es quizás la gran deficiencia de la fe cristiana en nuestro tiempo. Sólo en la íntima unidad de estas tres instancias puede, a nuestro juicio, reconocerse la fe propiamente cristiana. Kierkegaard se expresaba en estos términos: "he pensado: he aquí que las distracciones de la vida te aburren; que las muchachas que pasajeramente te complacen, te aburren; es preciso que tengas alguna cosa que te ocupe absolutamente y que llene tu tiempo... me decidí a ello en fin... no es necesario que cuente los numerosos pasos en falso que di, pero finalmente me pareció con claridad que el error de la especulación —y el derecho que pretende tener, fundado en este error— de rebajar la fe a un momento del pensamiento, no es cosa for-

tuita, pero reside mucho más profundamente en la dirección de toda nuestra época, que en medio de todo ese saber ha olvidado lo que es *existir* y lo que significa la *interioridad*". Pero, añade, "si se había olvidado lo que quiere decir existencia religiosa, en la misma medida se había olvidado lo que significa existencia humana, y es esto lo que era necesario recuperar". Pudiera verse en este texto todo un programa de ideas que desarrollan corrientes decisivas de la reflexión contemporánea: el existencialismo, la teología dialéctica, las tendencias interpretativas del pensamiento de Hegel y Marx que ponen el acento en la crítica de la alienación humana.

El rebajamiento de la fe es, para Kierkegaard, olvido de la existencia, pérdida de la interioridad del sujeto y la recuperación de la existencia auténtica y de la verdad subjetiva va ligada a la afirmación de la fe. La fe, para Kierkegaard "no es especulación del yo puro. Ella se caracteriza por el interés infinito que el sujeto individual y existente pone en su eterna beatitud, interés que transforma toda su existencia. De este modo la fe no es conocimiento desinteresado de un objeto que nos sería indiferente: ella es pasión, decisión, compromiso; en otros términos, es objetividad, existencia" (Bouillard).

En este sentido kierkegaardiano, la fe parece hundirse como dimensión radical del mismo existir humano y ser vivida, desde allí, primordialmente en "actos", en "temple de ánimo", en la "decisión", y el "compromiso", en formas cuyo sentido mana del hondón de la subjetividad.

¿Es, entonces, necesariamente en las religiones donde hallamos contemporáneamente a la fe? ¿No hay en ella una dimensión ontológica, el principio mismo de la existencia humana como tal?

Diría que, en este sentido, vivimos tiempos de intensísima fe, ahincada turbulentamente en las más secretas raíces de la existencia como su apoyo poderoso y, a la vez, su más inquietante fermento. Y diría, también, con el cura de campo de Bernanos: "on ne perd pas la foi, elle cesse d'informer la vie, voilà tout". Este es ahora el conflicto: fe y religión, la fe como información de la vida, la fe y su trascendencia, y su verdad. En nuestro tiempo la fe parece volverse contra sí misma, volverse contra la existencia en la cual arraiga, en un arrebatado purificadorio.

Esta experiencia ha rejuvenecido la conciencia existencial, poniéndola cara a cara de su angustia y de su creatividad, templando la fuerza de la esperanza contra el riesgo y la contingencia. Es posiblemente en los mismos extremos de esta experiencia purificatoria que puede reconocerse, por ejemplo, la teoría de la "desmitización" (Bultmann), de enorme impacto en la teología actual y la comprensión de la existencia en la filosofía de Sartre, en donde, todavía a la manera de Kierkegaard, la existencia se concibe como pasión, aunque como "pasión inútil". Asistimos al intento que hace la existencia de ponerse a prueba, de medirse desde la nada, desde el absurdo, a una tentativa de vomitarse, en la más desesperada afirmación de sí misma.

La pregunta que cabe formular es si la existencia ha de consistir tan sólo en esta conmoción terrible. Diríase que nuestro tiempo ha vivido más bien el momento negro de la fe, aquél en el cual la existencia se reconoce en el abandono y roe sus propios huesos por único alimento. Es el encuentro desesperado en la angustia y el "salto", que llamara Kierkegaard, en la decisión resuelta.

Esta primera instancia propiamente existencial de la fe, la denominamos fe-conversión. Es-te creer es un crearme, un afirmar absolutamente mi existencia contra viento y marea. En el presente de la primera persona del singular coinciden el verbo creer y el verbo crear: yo creo. Pero la acción permanece en el sujeto; lo que en ella primordialmente se afirma es la subjetividad: el crear que hay en el creer es un crearme. La fe cristiana, sin embargo, es fe en Cristo, en una persona simple y misteriosa, que se ha comunicado testimonialmente. "Lo que aparece como principal y como fin en toda fe —dice Santo Tomás de Aquino— es la persona". La fe nace en un encuentro en que se da un testimonio. La verdad de ese testimonio no se agota en las palabras que lo signan ni en su ser dichas, sino que ahí se muestra justamente el principio de una experiencia inagotable que no sólo presiento como posibilidad infinita de mi propia vida sino que reconozco como actualidad infinita de una persona. Cristo da un testimonio de Dios: le llama Padre. Esto es lo que en Cristo y en la palabra de Cristo está dado. Pero lo decisivo de ese testimonio, es la acción que hay en esa palabra, es la dimensión última e infinita del encuentro personal: el amor. Aparece aquí un nuevo aspecto de la fe, una aclaración

del sentido de la fe-conversión, que hemos denominado fe-comunión.

No sé si con justicia, Merleau-Ponty hablaba de "una fe que no es fe en algún ser, como la de Kierkegaard". Ignoro si tal fe es una realidad, o sólo un corte, un aspecto parcial que puede alzarse con pretensión de autonomía, y ser justamente la experiencia cumplida por el existencialismo. Dudo, también, que pueda decirse eso, legítimamente, de Kierkegaard. El "otro" es esencial en la fe cristiana: la afirmación de la existencia se hace en otro, con otro, para otro; es participación, amor, comunión. En este sentido, como dice San Juan, "Dios es amor". De lo contrario, la afirmación de la existencia que hay en la fe-conversión deviene pura voluntad, voluntad de dominio, pasión, desesperación, absurdo.

El amor cristiano es la "obra" de la fe, que consiste en el encuentro personal con el otro, en el bien del otro: "¿qué le aprovecha, hermanos, a uno decir: yo tengo fe, si no tiene obras? —leemos en la carta del Apóstol Santiago— ¿podrá salvarle la fe? Si el hermano o la hermana están desnudos y carecen del alimento cotidiano y alguno de vosotros les dijere: id en paz que podáis calentaros y hartaros, pero no les diéreis con qué satisfacer las necesidades de su cuerpo, ¿qué provecho les vendría? Así también la fe, si no tiene obras, es de suyo muerta". Sería, sin embargo, ignorar las exigencias profundas del amor creer que son el pan o el abrigo las que pueden satisfacerlas. El amor no es obra social, es relación personal y donde ésta no existe, no hay cristianismo.

Frente a la religiosidad greco-oriental de las postrimerías del helenismo y también frente a las grandes religiones mundiales, Albert Schweitzer veía en el cristianismo una "religión ética" que desea y espera una "transfiguración del mundo". Es la suya la ética de una liberación —no como rescate de lo espiritual respecto de la materia o del mundo, como lo fuera en Platón, en las religiones de misterios, o en los gnósticos— sino como una libertad que ha de ser obra, acción en el mundo, amor al prójimo, animado por la expectativa escatológica, por la firme esperanza de una transformación del mundo. El sentido esencial de la historia es, en el cristianismo, escatología. Pero el rango que ésta tuvo en la Escritura y en los Padres de la Iglesia, parece haberse perdido en el pensamiento teológico moderno: "sin sentido para

lo escatológico —ha dicho Congar— se ha visto en las postrimerías no tanto un fin y consumación del orden total, cuanto un amontonamiento de cosas que se hallan en alguna parte tras la cortina de la muerte". El sentido ético y escatológico de esta instancia de la fe cristiana se reconoce en el marxismo. El hombre pobre, explotado y enajenado, sin más patrimonio que el inalienable de su humanidad, tal vez el mismo a quien aludía la carta de Santiago, está en la clave de la ética del marxismo y la conciencia de clase del proletario es vivida como una energía histórica llamada a consumarse en un destino colectivo, en un fin escatológico.

Existencialismo y marxismo, por consiguiente, contienen y expresan elementos que están en las instancias de la fe cristiana. Han nacido en el seno de una cultura de la fe cristiana. Pero, para negarla, para ser en la dialéctica de la historia de la fe, las formas contemporáneas de la herejía. El entorno contemporáneo de la fe no podría ponerse en las categorías de San Pablo: "judíos" y "paganos". Unos y otros eran, no olvidemos, religiosos, pero ajenos al cristianismo; el cristianismo, no obstante, los asimiló en profundidad y la teología de San Pablo posiblemente sea el más brillante fruto de esa asimilación. En cambio, el interlocutor contemporáneo de la fe cristiana la niega, y la niega desde dentro. Es la fe cristiana la que está aquí asimilada y negada. Y es a esta negación de ella misma a quien la fe cristiana debe dirigir la palabra si quiere estar, como debe, en el mundo prójimo. Es el momento de plantear una tercera instancia de la fe que llamaremos fe-contemplación.

Hay, principalmente en los *Sermones* de San Agustín, una rica doctrina que se remonta posiblemente al *Antiguo Testamento* (Is. vii, 9), según la cual la intelección es un "premio", una "merced" de la fe. La fe, dice San Agustín, procura una apertura que la infidelidad cancela, de manera que no se ha de buscar una intelección para creer, sino un creer para inteligir (*Crede ut intelligas: praecedit fides, sequitur intellectus*). Podríamos decir, entonces, no hay fe sin conversión, sin ese salto, esa ruptura, esa crisis que pone a la existencia en un camino. No la hay tampoco sin obras, sin amor. Pero diría que tampoco la hay sin contemplación, si en el hombre inteligente no hay esta obra suya que es una visión y admiración del mundo, si este rasgo esencial del hombre que es la inteligencia no puede reconocerse y tiene que gol-

pear a ciegas su cabeza contra un muro, contra una voz que sólo habla a la obediencia de la voluntad.

El saber no es un lujo que gratuitamente pueda superponerse o quitarse, algo de lo que el hombre pudiera prescindir como si fuera indiferente para su existencia. Esta es la mala fe del irracionalismo. Se vive siempre en un saber, más o menos auténtico, más o menos legítimo, más o menos vivo. El gesto humano más sencillo, en la medida que es humano, asoma en la conciencia y comporta un saber. Como ya lo viera Descartes en el pensamiento moderno, el saber arraiga en la existencia, primaria y fundamentalmente en la existencia humana. Por consiguiente, es ésta la que se juega en aquél de manera que la pobreza del saber desquicia y enciega la existencia. Entonces ésta no puede afirmarse sino como "pasión inútil" y el encuentro del hombre con el hombre en la profundidad del amor conviértese en "lucha de clases".

La inteligencia de la fe en épocas de esplendor forjó la teología cristiana y dio origen a culturas duraderas, poderosamente alimentadas por la fe. Nociones de suma complejidad intelectual como las de Persona, Trinidad de personas en una naturaleza, Encarnación, Gracia, Beatitud, Pecado, Creación, Sacramento, Cuerpo Místico, contienen una visión del mundo, han sido filosóficamente forjadas y son posiciones de la inteligencia para comprender la palabra de Cristo. Estamos quizás muy lejos de poder penetrar no digo en el misterio que esas palabras velan, sino en el conocimiento que dejan ver. El problema del cristianismo, por eso, no consiste hoy en desmitizar, sino en comprender.

En una conferencia que diera en Santiago el P. Henry, editor de Plotino, mostró cómo se había desarrollado el proceso intelectual de formulación del *Credo* que elaborara el Concilio de Nicea. Las filosofías de la antigüedad ofrecían estructuras intelectuales al parecer excelentes para dar expresión a la fe cristiana y de entre ellas ninguna quizás como la más cercana a los tiempos del Concilio, la de Plotino, cuya profundidad mística pudiera hacerla particularmente apta como lenguaje de la fe.

La filosofía plotiniana y neoplatónica ejerce un vivo influjo en el espíritu de la época, pero el Concilio, en definitiva, va a expresarse en un lenguaje original que rompe los cuadros de

la tradición platónica y neoplatónica y acuña fórmulas inauditas que representan una notable creación intelectual, un verdadero hacerse inteligencia de la fe. La ortodoxia era, decía Henry, aventura de la inteligencia.

Teilhard de Chardin clamaba por un nuevo Nicea. Los tiempos al parecer no están preparados. Si la apostasía de las masas es uno de los escándalos que la fe cristiana padece en los últimos siglos, no menos grave es el abandono que la inteligencia hace de la fe. Me pregunto, entonces, si lo que falta es fe, o si falta, más bien, ese altísimo fruto de la fe que da la inte-

ligencia, esa instancia de la fe que hemos llamado fe-contemplación y que tiene una virtud esclarecedora y reguladora de las otras instancias, de manera que, en la contemplación, existencia y obra amorosa, encuentran su sentido final. Y concluyo que si la fe cristiana ha de llegar hoy al mundo, necesita alcanzar esta triple dimensión: tocar la raíz de la existencia y convertirla, ponerse en obras de amor y animar una inteligencia del mundo. Quizás esta última sea su mayor deficiencia actual: ella enfrenta no tanto un mundo que no cree cuanto un mundo que no sabe lo que cree.

AÑO I Nº 1

Editorial / MARIO GÓNGORA: Materialismo neocapitalista, el actual "ídolo del foro" / HUMBERTO MATURANA: Ciencia, Devenir y Universidad / ARMANDO ROA: Algunos rasgos de nuestro ser sudamericano / EDUARDO ANGUIA: Misa Breve / IGOR SAAVEDRA: Sobre ciencia y científicos / LUIS IZQUIERDO: ¿Qué relación hay entre subdesarrollo y Universidad? / JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN: Militares, Aventureros e Ideólogos / HUMBERTO GIANNINI: Soledades Asociadas.

AÑO I Nº 2

Editorial 1 / ARMANDO ROA: Sexo y Erótica / RAFAEL GANDOLFO: La política como pasión / JOAQUÍN LUCO: Valores y Poderes universitarios / INSTITUTO DE ARQUITECTURA U.C.V.: Arquitectura / ARMANDO URIBE ARCE: Documentos Literarios / LUIS IZQUIERDO: La autonomía universitaria y los grupos de presión / OSVALDO FERNÁNDEZ: Hacia una interpretación unitaria del marxismo / DAVID ROSENMAN TAUB: Hogar / JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN: Qué es Teilhard de Chardin.

DILEMAS

Comité directivo: Mario Góngora, Luis Izquierdo, Armando Roa, Felix Schwartzmann, Juan de Dios Vial Larraín (Director).

Diagramación: Mauricio Amster.

Los artículos y trabajos que publica la Revista son especialmente solicitados por el comité directivo. La responsabilidad por las opiniones que se expresan en los artículos de la Revista es exclusivamente de los respectivos autores.

Las cartas al Director, la ayuda financiera y toda correspondencia relacionada con la Revista se ruega dirigir las a la señora Teresa Hunneus de I. (Mar del Sur 1052, teléfono 283646).

PRECIO: E° 2,00
