

DILEMAS

EN ESTE NUMERO:

Editorial ¶ *Luis Izquierdo*: Reforma Universitaria: una decisión política ¶ *Armando Roa*: El cogobierno ¶ *Joaquín Barceló*: ¿Universidad o diversidad? ¶ *Oswaldo Sunkel*: Los fundamentos del cogobierno universitario ¶ *Juan de Dios Vial Larraín*: Comunidad, Investigación, Autonomía ¶ *Braulio Arenas*: Para Siempre ¶ *Rafael Gandolfo*: Sobre cristianismo antropocéntrico ¶ *Carla Cordua*: Los jóvenes ¶ *Armando Roa*: Los trasplantes de órganos y la ética ¶ *José Ricardo Morales*: El teatro de la incertidumbre ¶ *Humberto Giannini*: Ensayo teológico rimado. Cuerpo de hombre-alma de lobo.

DILEMAS ha expresado su propósito de ir incorporando a las tareas de la Revista a quienes asuman sus posiciones fundamentales y participen de sus ideales. Ha tardado bastante desde que apareciera el número anterior de la Revista. Pero este no ha sido un tiempo vacío y, justamente, lo mejor que se ha logrado ha sido la aproximación de muchas personas que reconocen en DILEMAS una buena tarea del espíritu y se suman a ella. Quizá no debiera hablarse de tardanza, pues jamás nos impusimos una regularidad de publicación trazada en el calendario y más bien nos dispusimos a aparecer a medida que reuniéramos un grupo de ensayos que nos parecieran apropiados para constituir un número de la Revista y sin perjuicio de mantener vivo todo el tiempo el diálogo en torno a la comunidad de ideales que la inspira.

Entretanto ha ocurrido la crisis de la Universidad. No creemos posible medir su significado, pues su destino parece todavía borroso. No damos, pues, un juicio: nos limitamos, por ahora, a reunir algunos puntos de vista de colaboradores nuestros.

Reforma Universitaria: una decisión política

por Luis Izquierdo

EN EL MOMENTO actual, cuando una profunda reforma de la Universidad de Chile parece posible, ya no es cuestión de un mero anhelo de cambio ni de un ajuste racionalizante fundado en consideraciones propias de una teoría del conocimiento. Es el momento de tomar una decisión política; porque las distintas formas que la Universidad puede adoptar, son más que nada consecuencias de distintas concepciones acerca de la relación que hay entre Universidad y sociedad.

Hay que decidir una política universitaria, comprometerse con ella y realizarla contra toda oposición. Contra la inercia de una imaginación que sólo es activada por los temores, contra los grupos de presión que atropellan a las personas y a sus ideas, contra los intereses creados en los resquicios de una estructura caótica y deforme, contra aquellos partidos políticos que busquen en un nuevo régimen sólo la oportunidad de poner la Universidad al servicio de su ideología.

¿Cuáles son las alternativas en esta coyuntura política?

La Universidad conformista y la Universidad crítica son las formulaciones extremas que encierran en su antinomia el germen de todas las decisiones que habrán de tomarse en este momento; respecto a la relación con el Estado, a la estructura académica y a la forma de gobierno.

La primera, es la Universidad que se conforma a los planes de desarrollo del Estado. Aunque éste le delegue la responsabilidad de controlar los títulos profesionales y otros niveles de enseñanza, la autonomía se limita a cuanto conviene para una eficaz administración y es el Estado el que en última instancia decide toda política, porque la Universidad conformista es uno de los instrumentos más poderosos de su acción.

En la Universidad conformista, la plani-

ficación es la norma y la eficacia su medida. Lo cual reclama la mayor subdivisión del trabajo y especialización de la estructura: Escuelas destinadas específicamente al adiestramiento profesional, institutos encargados de la solución de específicos problemas tecnológicos y otros a cargo de una específica difusión cultural.

La docencia produciría los profesionales que requiere el país, según la forma de sociedad que el Estado quiera desarrollar. Así podrían satisfacerse con el menor costo las necesidades de la tecnocracia en un régimen socialista o del mercado profesional en un régimen capitalista.

La investigación resolvería los problemas más urgentes que obstaculicen la realización de los planes del Estado y adaptaría las técnicas más eficientes de producción. Y la extensión se orientaría a la propaganda de la ideología del Estado, por los medios más adecuados de difusión.

El gobierno de la Universidad conformista se funda en el poder que le delega el Estado y se organiza como una serie decreciente de delegaciones de este poder, lo que hace a cada autoridad, académica o administrativa, responsable ante la autoridad inmediatamente superior. Como es natural a este tipo de jerarquía, sólo hay una apariencia de democracia representativa porque los universitarios y los organismos en que se agrupan dependen de los organismos del nivel más alto.

Frente a la Universidad conformista surge la Universidad crítica que resulta radicalmente distinta, ya que por mejor servir a la sociedad no sirve directamente al Estado.

La Universidad crítica se funda en una decisión por la libertad de la inteligencia, lo que limita el alcance de la planificación y reclama una absoluta autonomía, no sólo para

la institución, sino que también para cada uno de sus miembros. Por esa autonomía se renuncia a todo privilegio y a cualquier poder que no sea legítima influencia. Si la Universidad crítica se inscribe en los planes de desarrollo del Estado, lo hace libremente, puesto que postula su propio desarrollo. Así tendría que aceptarlo el Estado y mantenerla; porque si da independencia a una contraloría para que determine el valor jurídico de sus actos, es aún más importante que mantenga una Universidad autónoma que pueda enjuiciar el significado histórico de sus planes.

En la Universidad crítica, las funciones de docencia, investigación y extensión se confunden, porque en rigor no son más que expresiones de un hacer universitario primario e indivisible de profesores y estudiantes: creación y reflexión crítica. No tendría pues sentido otra estructura académica, que la resultante de la natural agrupación de los universitarios, de

acuerdo a sus intereses, en el campo del conocimiento que cultivan.

El gobierno de la Universidad crítica es consecuencia directa de la autonomía que tienen todos los miembros de la comunidad académica. No hay más autoridad que la propia comunidad y ésta no delega el poder sino que sólo una representación ejecutiva; porque toda decisión de planificación y política queda en el conjunto de los universitarios o en las comisiones que designen.

Ambas alternativas extremas, la Universidad conformista y la Universidad crítica, tienen argumentos que ofrecer en su favor, en este momento, en este país. En cierta medida son ambas necesarias, pero una combinación puede resultar en un híbrido estéril, a menos que se definan claramente los organismos que deban conformarse con una política impuesta y aquellos que deban establecer críticamente una política propia.

El cogobierno

por Armando Roa

ENTENDEMOS por tal, no sólo la participación de los alumnos en las diversas comisiones de las Facultades, Escuelas o Departamentos o en el Consejo Universitario, sino también su participación en los claustros electorales para elegir Rector, Decano y otras autoridades máximas.

Nos parece que el problema ha sido ampliamente debatido en muchas partes, y en Sudamérica desde la Reforma de Córdoba; todo inclinaría a pensar que las desventajas que se le han señalado son muy compensadas por los logros positivos a que se alude en seguida y que suponen como condición básica, que el estudiante es una parte muy primordial de la Universidad. Algunos de los argumentos, que a nuestro juicio lo recomiendan, serían estos:

Como parte de la comunidad universitaria deben responsabilizarse en su dirección a través del voto, que les obliga a asumir el riesgo

de elegir bien o mal. Ello les hará pensar muy a fondo en lo que es la Universidad, en su peso en el desarrollo del país, en su papel configurador de la mentalidad de un pueblo.

El voto en asunto tan serio contribuye también a ejercitarlos en el uso de la libertad personal, pues la libertad se fortifica cuando es puesta a prueba en cosas que atañen al destino de uno mismo o de su generación.

La madurez precoz de los jóvenes actuales adelanta su hora y por lo tanto su derecho a tomar parte en el manejo de las instituciones de que dependen. Si los padres ya no guían autocráticamente a sus hijos ¿cómo la Universidad no habría de ser el ejemplo clásico de verdadera democracia, en acuerdo a la cual cada persona es fuente de libre iniciativa, trabajo, reflexión y cooperación?

Los estudiantes poseen certera intuición para los valores académicos de los docentes;

así lo han probado varias veces. Si al juzgarlos, como es su derecho, se orientan por tal intuición, aun cuando pertenezcan a tiendas partidistas políticas, juzgarán bien, porque en ellos el rincón del espíritu reservado para el juicio imparcial, es como mayor que en el adulto. La presencia de estudiantes con poder, en los departamentos y demás organismos universitarios purifica también éticamente el ambiente; libera de las camarillas que pudiesen surgir y obliga a los docentes a una mayor imparcialidad de opinión en sus decisiones, a un libertarse de consignas previas. No se opina igual en cábalas separadas, que en reuniones donde participan estudiantes.

La experiencia no siempre coincide con la edad y muchas personas mayores llaman así a la mera rutina con que se arrastran a lo largo de la existencia. La experiencia de la juventud de hoy no se parece a la de juventudes anteriores y no se la podría reemplazar por el mero recuerdo que los docentes guarden de ella. Como el aporte de lo experienciado no

es enajenable, tanto docentes como alumnos deben poner sus respectivas experiencias al servicio de los propósitos de la Universidad; el cogobierno garantiza el que se tome en cuenta la peculiaridad enriquecedora de la iniciativa de los diversos grupos, con su variada gama de experiencias.

La transitoriedad del paso por las aulas universitarias es compensada por la intensidad real con que viven dicha etapa, por el alcance altamente simbólico que tiene para ellos su función de estudiantes, por la dedicación exclusiva a su misión, por el sentir muy adentro que deben dejar una institución mejor a quienes les sigan. La agudeza de percepción de las situaciones reales debido a esos múltiples factores y a la amplia gama de disciplinas que abarcan en períodos relativamente breves, les da una visión bastante certera, de un mundo, que los propios docentes entregados en definitiva a campos especiales, pueden no abarcar en su conjunto. Tanto la percepción en amplitud, como en intensidad, de unos y otros ganan integrándose.

¿Universidad o diversidad?

por Joaquín Barceló

UNIVERSIDAD de Friburgo, Alemania; semestre de invierno 1955-56; Martin Heidegger, profesor emérito de la Facultad de Filosofía, reconocido con justicia como uno de los más grandes filósofos de este siglo y célebre por la concisa dificultad de su estilo, ofrece un curso; el Aula Magna está atestada de auditores; se hace necesario colocar altavoces para transmitir las lecciones a salas vecinas. Durante trece semanas el profesor lee un manuscrito con voz pausada y monótona, sin concesiones, sin repeticiones ni explicaciones, sin chistes que amenicen la exposición y, desde luego, sin admitir preguntas; durante esas trece semanas el filósofo ha leído los trece capítulos de un denso libro que tiene listo para su publicación. La Universidad consideró ese curso como el acon-

tecimiento académico más importante en los últimos diez años de su labor docente.

Es posible que en Chile Martin Heidegger, uno de los más grandes filósofos de este siglo, hubiera sido incapaz de aprobar el examen de Metodología de la Enseñanza de la Filosofía exigido a los candidatos al título de Profesor de Estado en Filosofía. Porque para la pedagogía moderna el método docente del profesor Heidegger no puede menos que aparecer como una monstruosidad. Es probable, sin embargo, que el filósofo Heidegger considere los métodos pedagógicos como una monstruosidad desde el punto de vista de la filosofía. Así, esta inteligencia penetrante no podría tal vez acomodarse con los más elementales principios metodológicos de la pedagogía actual.

El hecho es que parece existir una solución de continuidad entre la ciencia y la enseñanza de la ciencia cuando por esta última se entiende la formación de un profesional que se limita a aplicar los resultados de la investigación científica para resolver problemas prácticos de la vida cotidiana; en este caso estarían el médico que hace uso de la ciencia para curar a un enfermo, el abogado que aplica los principios jurídicos para defender la causa de su cliente, el ingeniero que se sirve de la matemática para calcular la resistencia de una construcción, el profesor que explica historia, literatura o filosofía para que sus alumnos adquieran una dudosa "cultura general".

No se puede negar que, aparte de las profesiones estrictamente técnicas, las grandes profesiones —las que solían llamarse "profesiones liberales"— no pueden concebirse desvinculadas de la actividad científica propiamente tal; pero ello no invalida la consideración provisoria de todas las profesiones como actividades técnicas, ya que este es el supuesto sobre el que consciente o inconscientemente reposa la distinción que nuestras universidades establecen entre investigación y docencia.

Resulta entonces curioso que estas dos actividades aparentemente heterogéneas, la investigación científica propiamente tal y la enseñanza de los resultados de la ciencia en el sentido que arriba le damos, estén en manos de una misma institución, la Universidad. Actualmente existe en todas nuestras universidades la conciencia de esta duplicidad de su función. Acaso no es demasiado aventurado decir que gran parte de los problemas que han conducido a la crisis de la Universidad contemporánea tienen su origen en la dificultad de digerir convenientemente esta mezcla de funciones que parecen tan diversas. Como institución dedicada a la investigación científica, la Universidad puede aparecer ante los ojos del gran público (esto es, de todos los no investigadores) como la torre de marfil en que se encierran ciertos intelectuales, profesores distraídos y en general personas de pensamientos muy peregrinos y poco "realistas", para elaborar no menos peregrinas teorías en un aislamiento casi total del mundo "real" y de sus exigencias. Por otra parte, en cuanto centro de en-

señanza profesional, la Universidad se ve sometida a la presión siempre creciente de masas que pugnan por obtener un título (el nuevo "proletariado académico"), presión a la que la Universidad responde multiplicando su burocracia y viéndose constreñida a contar entre sus profesores a quienes, con paciencia y obstinación ejemplares, repiten año tras año los mismos cursos, que a su vez aprendieron en gran parte de su antecesor en la cátedra; lo cual no se debe necesariamente a las limitaciones del profesor, sino principalmente a que se trata de materias que los estudiantes necesitan aprender para llegar a ser profesionales eficientes.

De aquí surge nuestra pregunta: ¿Cómo fue posible que la Universidad adoptara estas dos funciones aparentemente tan heterogéneas y en qué funda su pretensión de poder satisfacer la doble tarea sin perder su unidad institucional?

Es claro que la sociedad contemporánea no puede prescindir de profesionales. El mundo actual es un mundo técnico en el más amplio sentido, es decir, un mundo que utiliza los resultados de la investigación científica para ponerlos al servicio de la vida de la comunidad, asegurándole la salud, el confort, la organización económica, la educación, etc. Pero el profesional (aun el que profesa una "carrera liberal") se aparece como el técnico, porque es el profesional quien ha aprendido los resultados de aquellas ciencias que pueden ser aplicadas para los fines sociales; de este modo, el profesional, entendido de esta manera, resulta ser el alma de la vida social contemporánea.

Ahora bien, cuando la sociedad comenzó a experimentar la necesidad de profesionales, ¿a quién podía recurrir para que enseñara a éstos la ciencia cuyos resultados era necesario aplicar? Ciertamente, sólo se podía recurrir a la única institución que había tenido hasta entonces a su cargo el cultivo de la ciencia, esto es, a la Universidad.

Como es sabido, las universidades surgieron durante la Edad Media en la Europa occidental. Es evidente que, desde su origen, tuvieron una limitada función en cuanto centros de formación profesional, especialmente en lo que se refiere a los estudios de derecho canónico y de medicina, pero en ningún caso era éste el espíritu predominante

que las animaba. La Universidad entendida como conjunto de escuelas profesionales es, en rigor, una creación moderna que data de la implantación del nuevo esquema universitario en la Francia napoleónica. Las universidades medievales nacieron como respuesta al renacimiento cultural del siglo XII, al redescubrimiento de las obras científicas y filosóficas de los griegos y de muchos textos jurídicos romanos, y a la introducción en Europa de la matemática árabe. Sólo en raros casos es la ciencia impartida en la Universidad medieval aplicable a las necesidades de la vida social, es decir, apta para la formación profesional. La base de la enseñanza universitaria estaba constituida por el estudio de los autores clásicos (gramática) y de la lógica, que apenas se utilizaba para otras cosas que para disputar sutilmente en cuestiones filosóficas y teológicas. El derecho civil de los programas académicos era el derecho romano, y el derecho consuetudinario vigente en la Europa medieval no era objeto de enseñanza. Además, el carácter "libresco" y conservador de la ciencia medieval, la importancia concedida a los "autores", a la "palabra", tan profunda y fecundamente defendida y valorizada por los pensadores de tendencia humanista, hacían que los estudios universitarios medievales fueran poco aptos para volcarse sobre una sociedad que no puede permanecer estacionaria, ejerciendo sobre ella el impacto que hoy ejerce la actividad profesional. Si la Universidad medieval crea "profesiones", éstas no pueden ser entendidas como instrumentos de aplicación de los resultados técnicos, derivados de la investigación científica, en la vida de la sociedad.

Las universidades medievales nacieron, al parecer, como corporaciones destinadas a asegurar la tranquilidad de profesores y estudiantes frente a la explotación de que eran víctimas por parte de las dueñas de casa que les arrendaban habitaciones y de los taberneros que les proporcionaban comida (y, sobre todo, bebida) y frente a la presión coercitiva de los alguaciles que velaban por el orden público (Cfr. Charles H. Haskins, *The Rise of Universities*, 1923). Con la creación de las universidades se pretendía de este modo liberar a los estudiosos de las inquietudes y solicitudes de la vida práctica co-

tidiana y del mundo político y económico; con ello, se pretendía defender la posibilidad concreta del trabajo académico en los campos de la teología, de las ciencias sociales (derecho), de las ciencias de la naturaleza (medicina), de las letras y la filosofía (artes), impidiendo que fuera obstaculizado por trabas impuestas desde el exterior. La Universidad medieval, más que una escuela profesional, era un centro de investigación científica, entendiéndolo, por cierto, la investigación como la Edad Media podía entenderla y no como nosotros estamos habituados a hacerlo.

No cabe pensar que cuando la sociedad impuso a la Universidad y ésta aceptó para sí como una de sus tareas primordiales la de formar profesionales, esto constituyera una decisión irreflexiva o una claudicación por parte de la Universidad de su misión básica. Una decisión tal sólo pudo haberse fundado en un principio respecto del cual no cabían dudas, a saber: que el investigador, el que hace la ciencia, es a la vez el más capacitado para enseñarla.

Es fácilmente comprensible que de la validez de esta idea depende la unidad de la Universidad actual; porque si el principio es falso, tarde o temprano tendrá que dividirse la Universidad y ceder el lugar a dos instituciones independientes y autónomas: los centros de investigación por un lado y las escuelas profesionales por otro. Si no es el caso que la investigación científica y la enseñanza profesional estén máximamente representadas en las mismas personas, es inútil pretender que esas mismas personas continúen realizando tareas tan heterogéneas con igual eficiencia.

De aquí el dilema que propone nuestro título: universidad o diversidad. O bien la continuación de la actual fusión de las actividades docentes y científicas propiamente tales en una sola institución, o bien la distribución de la investigación y la docencia entre dos instituciones diversas.

Ambas posibilidades son defendibles. Los partidarios de la Universidad pueden aducir el estrecho vínculo que existe entre la ciencia y la técnica, que hace inconcebible a la segunda sin la primera. Dicha vinculación establece una jerarquía, de tal modo que, dentro de este esquema, la formación del

profesional deberá quedar siempre sujeta a las actividades de investigación científica, bajo pena de descender al más bajo nivel. Nadie duda hoy, por otra parte, de la innegable función social de la investigación científica. Aún más, pueden sostener que la formación del profesional no debe consistir en un mero dictar clases y exponer doctrinas, sino, como lo propuso una vez el profesor Lipschütz, en "hacer vivir a los jóvenes en la Universidad la vida de la ciencia misma", inculcándoles la actitud crítica por medio del desarrollo de los conceptos y del conocimiento de la metodología y de las fuentes que han servido para la formación de dichos conceptos, es decir, mediante su adiestramiento en la investigación. Pueden hacer notar también que la función de la Universidad no se agota en la mera investigación científica y en la educación profesional, sino que la Universidad debe ser además una alta escuela de cultura intelectual y moral, y que dicha tarea no puede ser realizada por instituciones dedicadas exclusivamente al cultivo de la ciencia pura o a la enseñanza doctrinaria de los resultados de la investigación científica, sino sólo por una corporación cuyos miembros estén unidos por un común amor al saber. Por último, podrán señalar que una formación técnica desvinculada de la investigación científica sólo puede conducir a inculcar en los futuros profesionales una "beatería científica", una fe ciega en los resultados provisionarios (a menudo aprendidos con considerable atraso) de una ciencia que se caracteriza por la agilidad de su desarrollo, en suma, un entontecimiento general que tarde o temprano hará sentir sus efectos sobre la vida de la sociedad.

Los partidarios de la diversidad, por su lado, podrán decir que la investigación científica necesita, para poder desarrollarse adecuadamente, una autonomía que en ocasiones puede dejarla al margen de las exigencias concretas de la sociedad, de tal modo que no es siempre el investigador la persona indicada para formar profesionales; a ello agregarán que no son siempre los investigadores los mejores profesores, pues para formar profesionales se requieren dotes pedagógicas que hacen de la docencia profesional algo muy distinto del procedimiento por el cual el investigador forma a sus discípulos.

Podrán sostener, además, que el investigador debe ante todo estar adiestrado para ser capaz de revisar los conocimientos ya adquiridos, proponer nuevas interpretaciones de los hechos y aun revocar en duda, criticar y sustituir los principios mismos de la ciencia que cultiva, pero que ninguna de estas aptitudes es en rigor necesaria ni deseable en el profesional, quien podría aun verse obstaculizado por el surgir de tales problemas en la solución de sus tareas concretas. No negarán los partidarios de la diversidad que la investigación científica debe en algún modo preceder a la enseñanza profesional, puesto que de alguna parte tienen las escuelas profesionales que extraer la ciencia que han de enseñar a sus estudiantes, pero podrán insistir en que la ciencia debe ser dada ya hecha y no en el proceso de hacerse a los futuros profesionales. La formación profesional, dirán, es una actividad derivada del saber puro, que convierte dicho saber en instrumento para lograr resultados técnicos; pero nuestras universidades, en cuanto centros dedicados a la creación del saber, son insuficientes; y la sociedad, por otra parte, exige la formación de profesionales, de técnicos, en tal número y con tal rapidez que una institución que pretenda hacer a la vez ambas cosas, investigar y formar profesionales, no podría siquiera aspirar a satisfacer ambas tareas de manera adecuada.

No se puede esperar que una tal disyunción pueda resolverse en unas pocas líneas ni mucho menos desde una posición teórica. Desde un nivel teórico, no es difícil pronunciarse en favor de la universidad, de la integración jerárquica entre investigación científica y enseñanza profesional; es fácil defender la primacía de la ciencia pura, que constituye la base sobre la que se han construido ya dos mil años de tradición occidental, y albergar sospechas, bien o mal fundadas, acerca de la efectividad y conveniencia de las modernas tendencias pedagogizantes introducidas en la actividad académica universitaria. Se puede constatar también el hecho de que hasta el momento la Universidad tiene ambas funciones. Pero ¿puede continuar desempeñando ambas tareas, en el supuesto de que éstas sean de hecho diferentes? ¿Tiene la Universidad la fuerza institucional necesaria para integrarlas de modo satisfactorio? ¿O

bien lleva dentro de sí el germen de la disolución de su estructura actual? La respuesta sólo puede ser dictada por las circunstancias concretas por las que la Universidad vaya atravesando. Por lo pronto, conviene desengañarse respecto del papel que frente a esta clase de problemas pueden desempeñar las llamadas reformas universitarias. En medio de nuestra deficiencia universitaria no faltan serios proyectos que procuran remediar los diversos aspectos negativos que han conducido a la crisis actual. Sin embargo, no parece que se haya reparado suficientemente en el hecho de que la auténtica reforma universitaria no puede lograrse mediante cambios en estructuras que son, en último término, exteriores. Si acaso en los claustros universitarios han de participar sólo los profesores o también los estudiantes y los empleados administrativos; si las cátedras han de ser individuales o colegiadas; si quienes detentan los cargos han de tener poder real o han de ser simples mandatarios de las "bases" —todo eso no envuelve ninguna reforma profunda de nuestras universidades, sino que se traduce, por último, en la misma música de antes sólo que con otra guitarra.

Para reformar una universidad es necesario considerarla como lo que ella realmente es o debería ser, es decir, como una institución dedicada a la creación y a la transmisión del saber. Pero es, en último término, la vida misma de la sociedad con sus exigencias quien habrá de determinar el modo en que cada institución debe realizar su tarea propia. Por esta razón, para proceder a una reforma universitaria es necesario establecer primero qué función desempeña el saber en la sociedad que lo crea y lo transmite. Dicha función es histórica. La sociedad en que vivimos es nueva en muchos sentidos, y el destino que asigne a la Universidad depende en gran parte de lo que ella espera del saber y de la razón por la cual lo necesita. Pero la función del saber para esta sociedad nueva que todavía lucha por lograr su forma es

cosa que aún no está clara. Hubo una época que creyó que "todos los hombres tienden al saber por su propia naturaleza" y que, por tanto, el saber es buscado por sí mismo como el más alto fin del hombre —en otras palabras, que valía la pena saber por saber; dicho tiempo, sin embargo, parece haber caducado definitivamente. Otra época hubo que creyó que "saber es poder", es decir, que la ciencia no es sino un expediente para dominar a la naturaleza por medio del conocimiento de sus leyes; esta creencia ha presidido el enorme desarrollo tecnológico de los últimos doscientos años. ¿Está caduca también esta fe o continúa vigente para la nueva sociedad? No lo sé.

Lo dicho no significa, empero, que la Universidad deba aguardar pasivamente que presiones externas determinen su destino y su campo de acción. Si bien es verdad que no es posible planear la nueva Universidad sin tomar en consideración las exigencias de la nueva sociedad que la engendra y la nutre, ello no quiere decir que la sociedad "sepa" exactamente qué cosas necesita. En la medida en que la Universidad es un organismo vivo y pensante, bien puede y debe mostrar de qué pensamientos es capaz, asumiendo así la dirección de la sociedad de la que surge; a menos que la general crisis de las universidades en esta segunda mitad de nuestro siglo no sea sino un indicio de que tal vitalidad de la institución universitaria presente ya no existe.

Es muy significativo, sin embargo, que el problema de la Universidad puede ser abordado por cualquier esquina, por cualquiera de sus múltiples aspectos, pero siempre conduce a la constatación de que la Universidad no es una institución dada y ya establecida, de la cual se pueda hablar bien o mal o como se quiera, sino que es siempre más bien una interrogante, un problema por resolver y una tarea nunca suficientemente definida por cumplir.

Los fundamentos del cogobierno universitario

por Osvaldo Sunkel

AUNQUE no es el único ni el más importante aspecto del movimiento de Reforma Universitaria que está viviendo nuestro país, la participación de los estudiantes en el gobierno de la Universidad es el que más ha llamado la atención pública y más polémica ha desatado. Sin embargo, el cogobierno no ha sido analizado y discutido adecuadamente, tal vez por la simple razón de que el movimiento estudiantil lo ha impuesto por la fuerza, haciendo honor a nuestro lema nacional.

Las precarias razones ofrecidas pecan de circunstanciales o de demagógicas.

Estas últimas son las menos atendibles, porque están en abierto conflicto con la esencia misma de la Universidad, institución basada en una jerarquía del saber que no se puede transar en aras de un llamado emocional a la igualdad de derechos para toda la comunidad universitaria. Si se acepta que la Universidad es la institución social encargada de la conservación, enriquecimiento y transmisión del saber superior y del patrimonio cultural de la nación, parece obvio que la política universitaria no puede decidirse en último término sino por los depositarios de ese saber superior y de dicho patrimonio cultural: el cuerpo de docentes e investigadores de la Universidad. El concepto formal de democracia política —gobierno de todos, por todos y para todos— no es compatible con el sistema de gobierno que requiere una comunidad jerárquica, como es la universitaria.

Las razones circunstanciales del cogobierno son en cambio enteramente justificadas. La crisis de la Universidad se viene manifestando hace años: escasa ampliación de las oportunidades de ingreso; acceso limitado a grupos relativamente privilegiados de la sociedad; precariedad de la investigación como tarea académica básica; incomunicación y fraccionamiento de la comunidad universitaria dentro de sí mis-

ma y en relación con el medio nacional; obsolescencia y alienación de gran parte del cuerpo docente, del contenido de la enseñanza y de los medios de transmisión del saber y la cultura; concentración extrema y falta de legitimidad del poder; desorden administrativo, burocratización y desperdicio de recursos, etc.

La incapacidad manifiesta de las autoridades universitarias para proceder con la presteza requerida a una revisión profunda de la estructura y funcionamiento de la institución constituye razón suficiente y legítima para que los estudiantes hayan hecho uso de su poder de coerción a fin de imponer la Reforma, y para exigir su presencia en su elaboración y realización. Sobre todo porque la incapacidad para realizar la Reforma sin presión estudiantil no se encontraba tanto en la incompetencia o falta de interés de las autoridades, sino en la estructura académica, de gobierno y administrativa de la Universidad. Dicha estructura engendraba una red de intereses y procedimientos, y colocaba a ciertas personas y grupos en posiciones claves; difícilmente podía esperarse la transformación endógena de una situación de esta naturaleza. Los conflictos que se producen en estos casos derivan de la lucha por el control de la situación y no de esfuerzos por alterarla. En tales circunstancias, la intervención del poder estudiantil organizado fue legítima y necesaria, e innegable su exigencia de participación activa en el proceso de la Reforma.

Sin embargo, el cogobierno no ha sido planteado como un recurso transitorio, necesario sólo para la vigilancia y apresuramiento de la Reforma. Constituye, por el contrario, una aspiración que el estudiantado desea ver incorporada en forma permanente a la nueva estructura de gobierno de la Universidad. Y para ello no se ha dado, a mi juicio, una razón auténtica y profunda. Esa justificación existe,

sin embargo, plena y legítima, y es de la mayor importancia examinarla cuidadosamente. De ahí pueden surgir criterios orientadores respecto de las modalidades que debe adoptar el cogobierno para que cumpla su finalidad verdadera sin caer en los muy reales peligros que encierra.

La justificación del cogobierno reside en el carácter temporal, de tránsito, que posee la juventud universitaria. De los tres grupos que constituyen la comunidad universitaria —profesores e investigadores, estudiantes, y personal administrativo y de servicio— los estudiantes son los únicos que se están renovando constantemente; constituyen el principal medio de comunicación, dinámico y masivo, para recibir año tras año el flujo continuo de inquietudes, experiencias, aspiraciones y críticas que la sociedad despierta en su juventud. Este aporte, enriquecido y decantado por la influencia académica que el estudiante recibe en la Universidad, y por su participación en el movimiento estudiantil, debe ser incorporado orgánicamente a la estructura de gobierno de la Universidad. Este argumento sería aún más sólido si la juventud universitaria representara realmente a la juventud chilena, la que a su vez constituye una importante y estratégica proporción de la población total. Infortunadamente, los universitarios provienen en su abrumadora mayoría de los grupos económico-sociales medios y altos; pero ello no limita el argumento en favor del cogobierno sino que apunta hacia una de las más urgentes tareas de la Universidad: garantizar el acceso a la Universidad a todo niño que durante sus estudios *primarios* demuestre condiciones intelectuales adecuadas.

El fundamento del cogobierno se encuentra entonces en la institucionalización del permanente aporte renovador y vivificante que significa el paso de la juventud por la Universidad; una presión reformadora y progresista ejercida constantemente desde el seno mismo de los organismos rectores de la Universidad, y por lo tanto responsable e informada. La participación estudiantil debe ser lo suficientemente significativa para que su opinión no pueda ser pasada por alto, pero no tanto que se pueda imponer sin el concurso de una proporción significativa, aunque no necesariamente mayoritaria, del cuerpo académico. Una participación estudiantil del 20

al 25 por ciento sobre el total del cuerpo colegiado respectivo parece razonable; es lo suficientemente importante para hacerse oír y para representar las diversas gamas de opinión que puedan prevalecer entre los alumnos; requiere por otra parte, para imponerse, cuando la opinión estudiantil es unánime, del concurso del 38 o del 34 por ciento de los profesores, respectivamente. Si la opinión de los alumnos se divide, requerirá el correspondiente mayor concurso del cuerpo académico.

Para que la participación estudiantil sea legítima, responsable y representativa, es preciso, sin embargo, que se cumplan ciertos requisitos. Desde luego, es conveniente establecer un procedimiento que otorgue una representación proporcionalmente mayor a los alumnos de cursos avanzados y ninguna, o muy pequeña, a los de los primeros años. Estos últimos no son propiamente miembros de la comunidad universitaria, recién se están incorporando a ella; constituyen una masa electoral mayoritaria escasamente consciente de los problemas académicos y universitarios, y es fácil presa de la demagogia política; además, una enorme proporción abandona la Universidad durante los primeros años. Tampoco es representativo de la comunidad estudiantil, aunque por otros motivos, el estudiante eterno o repitente profesional, al cual le debería estar vedada la representación del alumnado.

El poder corrompe, y si los representantes del estudiantado lo adquieren, corren fatalmente ese riesgo. Por ello, si la estructura académica, de gobierno y de administración de la Universidad ha de modificarse para evitar, entre otras cosas, las concentraciones de poder personal, los favoritismos, las clientelas y otras manifestaciones típicas de las formas de organización paternalistas, adscriptivas e irracionales, también deben examinarse cuidadosa y desprejuiciadamente la organización estudiantil, sus procedimientos electorales y sus formas de participación en el ejercicio de la autoridad universitaria.

Además, en la Nueva Universidad, reorganizada racionalmente, con jerarquías académicas bien establecidas, con una carrera administrativa normalizada, con una separación tajante entre los cuerpos colegiados normativos y la jerarquía administrativa, y en que las autoridades ejecutivas no reciben de

los organismos normativos una delegación de poder, sino una representación ejecutiva, parece superflua e inconveniente la participación del alumnado en las elecciones para proveer cargos académicos y administrativos que representan autoridad directa sobre los alumnos (profesores, directores de escuelas, etc.). La participación del estudiantado, en lo que a provisión de cargos se refiere, debe limitarse a las elecciones de las autoridades superiores que no tienen vinculación directa con los alumnos.

Un argumento que se esgrime con frecuencia en contra de la participación estudiantil es su alto grado de politización. No me parece un argumento válido, pues también es elevada la politización del cuerpo académico. Todo ello no hace sino reflejar, en el ámbito universitario, la amplitud que alcanza el fenómeno de la politización en la sociedad chilena. Nada se obtiene con cerrar los ojos frente a este fenómeno real y objetivo, y menos con desear que no existiera. De hecho existe, y la mejor defensa es reconocerlo con claridad,

pues no hay otra forma de combatir la intromisión proselitista que mediante el establecimiento de normas y procedimientos claros, rigurosos e impersonales que garanticen la preservación de lo académico por sobre todas las cosas.

La participación del estudiantado en la gestación, crisis y encauzamiento del proceso de Reforma Universitaria está dando la medida de su madurez y responsabilidad, y ofrece con ello un indicio revelador del futuro de nuestra Universidad. Hasta el momento hay motivos para alentar un moderado optimismo. Sin embargo, para que esta esperanza se concrete en una bella realidad futura, es preciso que la comunidad académica independiente no se refugie en la indiferencia y participe activamente del diálogo de la Reforma, exponiendo sin reservas sus preocupaciones, temores y sugerencias. Estas líneas no tienen más propósito que contribuir al debate en relación con un aspecto que inquieta profundamente, y con razón, a muchos reformadores convencidos.

Comunidad, Investigación, Autonomía

por Juan de Dios Vial Larraín

EN LA UNIVERSIDAD el poder reside actualmente en los profesores y estudiantes. Pero si la eficacia del poder estudiantil es más bien crítica, la de los profesores ha de consistir hoy principalmente en una capacidad para definir lo que en el presente la Universidad debe ser y hacer. Los estudiantes tienen clara conciencia de no constituir meramente un poder con objetivos inmediatamente a la vista. Se sienten, con justicia, impulsados por un movimiento que los compromete históricamente y va más allá de ellos: quieren revolución. Pero el movimiento los desborda y no saben bien cuál es la revolución que hay que hacer. Entonces sobrenadan posiciones situacionistas

que fían saberlo en el momento en que se la haga y por el hecho de hacerla; difícilmente, sin embargo, prende en el alma de nuestras gentes un gesto de pura desesperación. Los profesores saben que en el fondo el verdadero poder que ellos pueden ejercer carece de inmediata efectividad y a veces caen también en el situacionismo de la demagogia. Así, todo puede terminar en el puro juego del poder por el poder y en su demoníaca ambigüedad. Pero, sin una verdad que lo subyugue, el poder opera como un tentáculo de intereses o ideologías de corto alcance. Por esta vía, la reforma de la Universidad puede convertirse en querella de facciones.

El estudiante quiere que la Universidad sirva a una revolución. No desea verla convertida en bastión del *statu quo*. La alternativa de la Universidad se le plantea así: o abastecer las estructuras superiores de la sociedad establecida, o procurar la configuración de otras nuevas. Poco más, sin embargo, es lo que en verdad logra decir y en buena medida porque las revoluciones mismas muestran una faz extremadamente crítica, patente a quien mire el cristianismo de hoy o el marxismo actual, que son las más fuertes energías revolucionarias a las que apela la sociedad contemporánea. Los profesores viven esta aporía más trágicamente, quizá. El camino requiere, pues, sabiduría y firmeza moral muy auténticas para no sucumbir en las puras marejadas.

Entretanto una cosa parece clara. La Universidad no puede estar concebida simplemente para el servicio de estructuras sociales. Pero esto es lo que parece ocurrir en la Universidad convertida en federación administrativa de escuelas profesionales. Es verdad que la Universidad de Chile en buena medida ha dejado de ser una organización pragmática de esa índole. Pero no hay quizá, y no la ha habido en sus dirigentes, una clara conciencia de esta transformación, ni una clara decisión de llevarla a cabo radicalmente.

Queremos insistir, sin embargo, en lo que nos parece esencial. No olvidemos que la revolución juvenil se ha llamado revolución "cultural". Aquí está el nudo. Pero no creamos tampoco que un catecismo rojo recitado con fanatismo, o unas mercancías ideológicas de esas que el vacío espiritual de una sociedad de consumidores traga a diario, son las fuerzas capaces de hacer la revolución en este plano. Queremos insistir en que la misión esencial de la Universidad es, justamente, la que se define con palabras ya un poco estropeadas por los usos: cultura, formación humana. Que esta no puede ser sino obra de la libertad de la inteligencia que vive en el saber y en la ciencia. Que el único ámbito organizado que la sociedad puede procurar a esta acción intelectual investigadora y creadora, es el de la Universidad. Y que ésta es la tarea de unos hombres en diálogo dentro de una doble continuidad histórica: la de la tradición de la cultura y la de las generaciones de los hombres.

Ahora bien, ¿cómo puede emprenderse esta

misión en la actualidad? Quisiéramos destacar tres ideas: la idea de comunidad, la idea de investigación y la idea de autonomía.

Comunidad debe significar que la Universidad sólo puede estar ahí donde se encuentran los hombres que buscan la verdad por la ciencia y son capaces de sostenerse recíprocamente en esa tarea común. De sostenerse por la comunicación interpersonal de ideas, de sostenerse por el diálogo y la discusión libre. Quizá no debiera distinguirse en la Universidad a profesores y estudiantes como castas separadas y debiera hablarse simplemente de universitarios y entender por tales aquellos hombres que tienen una capacidad de aprender y de dar lo que saben y que dedican a esto sus vidas. Algunos serán más jóvenes que otros, pero todos han de estar en la misma disposición de saber. Esta comunidad plural y diversa ha de cubrir la diversidad de las ciencias y también la diversidad de posiciones y tendencias que la inteligencia deba asumir en su marcha, todo ello en la unidad de la tarea esencial que no es sino la búsqueda de la verdad. Donde esta comunidad no existe, difícilmente podrá hablarse de sociedad libre o de sociedad civilizada. Esta comunidad no puede nacer como mito del resentimiento que busca abatir toda individualidad, sino como encuentro de personas en el que cada una da y recibe lo suyo.

"Investigación" expresa aquella búsqueda, esa disposición y posición que caracteriza al universitario y que es como la vena viva del saber. Por consiguiente: no más lecciones magistrales de pura rutina, no más paquetes de saber hecho, ni manuales de generalidades, sino problemas concretos en los cuales la inteligencia se alimente con la riqueza de lo real y se capacite para transformarlo. Concretas son las poblaciones callampas de nuestras ciudades de América Latina, pero lo es también un texto de Platón o Newton, una institución romana o un libro sagrado de Israel o de la India. Lo es todo aquello en donde la vida del hombre late, se cultiva, se desarrolla. Cada uno dentro de su estructura, estos son todos problemas reales que están íntimamente ligados entre sí y son, muchos de ellos, inagotablemente vivos. Por lo mismo el conocimiento de ellos ha de ser materia de una investigación permanente y totalizada que

sólo la Universidad puede realizar, y que es lo que debe hacer.

"Autonomía", por último, frente a todo poder como tal y prevalencia del saber sobre el poder como condición de posibilidad necesaria de un hacer intelectual de buena ley. La autoridad universitaria surge en el hacer universitario mismo como signo de su excelencia. No es el resultado de una manobra, sino el fruto de una tarea bien cumplida. Estas autoridades siempre existen y son bien conocidas. Junto a la autoridad universitaria que así se establece de manera natural dentro de la vida misma de la comunidad universitaria, está la administración para el servicio de la autoridad. La administración la ejercen funcionarios a los que se denomina Rector, Decano, Director, o como quiera llamárseles. Las decisiones esenciales: elegir a sus propios miembros —profesores y estudiantes— y planear los estudios, competen exclusivamente a las autoridades académicas. No hacen falta mayores convenciones para adoptarlas, basta que se reúna en cada caso una comisión ad hoc,

pero se requiere la sabiduría y la prudencia de los mejores en la materia en cuestión. La obtención de recursos, la instalación física, el equipamiento y organización de laboratorios, talleres, aulas, bibliotecas, son funciones que requieren una capacidad de administrar que no tiene por qué revestirse de la magia o del prestigio del poder, y mucho menos convertirse en "poder".

Autonomía frente al Estado y a la policía, por cierto; frente a la Iglesia, los partidos, los colegios profesionales; frente a la industria, y las potencias económicas; pero también frente a los grupos de presión que dentro de la misma Universidad se constituyen en los márgenes del trabajo universitario. Autonomía para romper fronteras ideológicas, nacionales, sociales, o de cualquiera índole que limiten la creación de nuevas formas, la incorporación de nuevos usos. Autonomía, en fin, frente a todo lo que viole la atmósfera de respeto personal, de lealtad y generosidad de ánimo, de autenticidad moral, que la vida de la inteligencia necesita para existir.

Para Siempre

por Braulio Arenas

VINO el sastre absoluto,
vino harina esparciendo,
vino así de improviso,
vino de cerca o lejos.

Vino sin que supiéramos
si estábamos despiertos,
o si acaso dormíamos
con nuestros tristes sueños.

Vino el sastre absoluto,
vino ese sastre eterno,
el que nos prueba el traje
que siempre llevaremos.

Es un extraño traje
fundido a nuestro cuerpo,
de tan blanco color
que casi no lo vemos.

Nada advertimos, nada,
es tan diáfano el género,
no advertimos al sastre
que nos está vistiendo.

Pues su rostro, sus manos,
sus pies, su cuerpo entero,
son también de alba blanca,
de cal, de sal y hielo.

Lanzó toda la harina
las salidas cubriendo:
escapar no pudimos,
de huellas prisioneros.

Pronto en torno a la casa
se hizo de nieve el cielo,
de un blanco cegador,
de un blanco cementerio.

Nos tomó, minucioso,
las medidas de muerto,
ni un pesar quedó afuera,
ni un placer quedó adentro.

Nos vistió de un absurdo,
de un invisible lienzo,
dejándonos aislados
de mar y tierra y cielo.

Para siempre quedamos
sumidos en silencio:
era un traje más blanco
que nuestros propios huesos.

Con sutiles promesas,
en ese traje envuelto,
nos llevó en una caja
al límite del pueblo.

¿Cómo decirlo ahora?
En esa barca, presos,
mirábamos sin ver
cielo, tierra ni océano.

En otras barcas, juntos,
yacían otros muertos:
bogábamos sin rumbo
rumbo a un lejano imperio.

Y en muda conferencia
—temporales, sin tiempo—
tratábamos los naufragos
de hablar, perecederos.

De decirnos la historia
de nuestro pobre tiempo,
de nuestras pobres lágrimas
que regaron desiertos.

De decir el amor,
la sed, el sufrimiento,
la miseria del hombre
que nunca halla remedio.

Del constante dolor,
del placer que es un vuelo,
del verano tan corto,
del permanente invierno.

De decir la piedad
por el niño sin techo,
por el hambre que ronda
sus ojos indefensos.

Tanto, tanto que hablar,
y el plazo cruel tan cierto:
mejor, nada decir,
mejor, mejor, calleemos.

*¿Qué has visto de la vida,
Braulio, en tan corto tiempo?
He visto la miseria,
la miseria sin término.*

*He visto la esperanza
con su traje de duelo,
he visto el sol, la luna,
morirse allá en el cielo.*

*Me he quedado en la vida
mascullando mis versos,
pueda que alguno encuentre
acaso, acaso, un eco.*

*También yo vi el amor,
mas, ay, fue tan ligero,
su paso por mi vida
que apenas si fue un sueño.*

*Un amor, una joven
de un amoroso acento,
de natación de ondina
para mi río yerto.*

*De ojos tan puros, y alma
de generoso fuego,
encendido en el atrio
de apenas un invierno.*

*Después pasó, la vida
amores va moliendo,*

*y ella que fue presencia
es ahora un recuerdo.*

*Una hoja tan mínima
de un calendario viejo.
¡Hoja inmortal, yacente,
por qué, por qué no has vuelto!*

*Mientras tanto me estoy
de espalda en el lecho,
en el lecho que es barca
del río de los muertos.*

*Pronto el traje absoluto
se va tornando viejo,
va rompiéndose en olas,
en harapos de huesos.*

*Se va en jirones todo,
se va en cal deshaciendo,
y con él, lentamente,
la vida va muriendo.*

*Desnudos nos quedamos
—náufragos sin consuelo—
de desnudez del alma,
de desnudez del cuerpo.*

*Y así (como al nacer)
desnudos arribemos
a la encantada playa,
a la playa sin tiempo.*

Sobre cristianismo antropocéntrico

por Rafael Gandolfo

¿ES ÉSTA una época indiferente a lo religioso, privada del sentido de lo divino? La idea corre por todas partes a modo de verdad indiscutida e indiscutible. Allí está, en efecto, la masa humana, allí están los grupos ilustrados y en todos ellos nos topamos con una desafección por los ritos y prácticas religiosos y por una incompreensión de los símbolos y fórmulas en que se expresa la presencia o la acción de la Divinidad. Aun los hombres que creen y practican dejan a menudo una impresión de vacío y de falsedad en su adhesión a la realidad invisible que profesan. Se diría que en ellos operan mecanismos bien arraigados o impulsos oscuros nacidos del pavor y de la inseguridad, y no el autoconvencimiento y la fuerza que engendra la posesión de una gran verdad. Pero esto no es todo. Porque en muchos hombres de hoy, no creyentes o vacilantes en la fe, palpamos una sensación de vaciedad frente al mundo, una secreta desesperación que permanece irreductible ante las promesas de felicidad y de bienestar que les ofrece la civilización. Se ve que quisieran creer en algo que no pertenezca al ámbito del mundo y de sus recursos, algo impreciso, pero en todo caso, fuente de ser y de vida que no puede venir del mundo mismo. Y con todo no saben en qué creer. Las fórmulas abstractas del credo religioso en que se les habla de Dios o de Jesucristo los dejan fríos. Las prácticas a que se les invita para reavivar una creencia tal vez subyacente, se muestran inoperantes. Y así la observación del comportamiento frente a la realidad religiosa presente, nos empuja a una extraña constatación. Y ella es por una parte, la existencia de una forma de religiosidad a veces muy intensa sin ninguna fe en Divinidad, en culto o ejercicios religiosos, y es por otra parte, la existencia de una especie de fe en creencias

bien determinadas sobre Dios y su relación con el hombre, y en la que está ausente toda religiosidad profunda. Y se diría que según los estratos sociales o los grupos tomados en cuenta, es lícito advertir la tendencia a uno u otro estado de cosas. Por eso no parece fácil hoy determinar siempre quienes creen en Dios y quienes lo niegan, no es fácil decidir si el que nombra a Dios como objeto de su propia fe, nombre todavía algo que es un "Otro" profundo, abismal, irreductible a cualquier elemento mundano. Ello vale incluso de esa forma de pensamiento que se esfuerza por iluminar el campo de las creencias y de los comportamientos religiosos y que es la teología. No entendemos bien si los teólogos de hoy, más exactamente, los que son considerados como la punta de lanza de la investigación teológica, no entendemos si éstos piensan de verdad a Dios u otra cosa. Ello vale desde luego de la teología llamada con bastante impropiedad teología de la muerte de Dios, pero vale también de otras formas de pensar teológico muy importantes y de extraordinaria vitalidad crecidos dentro del protestantismo, pero que despunta ya aquí y allá en el catolicismo. ¿En qué cree exactamente John Robinson, obispo anglicano de Woolwich, cuando dice de Dios que no es sino "la última profundidad de nosotros mismos"? Quizás nos sea imposible responder a la pregunta, pero no hay duda que esa manera de definir a Dios encuentra hoy día en muchos oídos cristianos una resonancia simpática. Sin aceptarla del todo muchos de ellos opinarán que tiene un "sentido" muy hondo, que hay una parte de verdad en ella o que por lo menos abre un nuevo horizonte para concebir a Dios, no a la vieja manera, sino conforme a lo que Él es. Es esta reacción manifiesta o secreta de simpatía previa la que al

acusarse por todas partes en los círculos más diversos nos permite hablar de una forma de cristianismo antropocéntrico como una de las expresiones más características de la religiosidad actual.

Reconozcamos desde luego en esa concepción religiosa la raíz sana y más que sana, venerable, de donde surge. Ella quiere ser la respuesta incierta todavía y vacilante de un alma religiosa al mundo actual y a su peculiar problemática. Quiere ser la respuesta ante las urgencias que plantea la reconstrucción de la ciudad humana en su dimensión nacional y planetaria con toda la variedad de matices que presentan los pueblos viejos y los nuevos. El cristianismo antropocéntrico se siente a la vez urgido y fascinado por las tareas que le propone al hombre la realización de una ciudad terrestre espléndida, reconfortante y amplia. Le parece que en esa faena puede encontrar no sólo el estímulo para desplegar una actividad creadora ilimitada, sino además la satisfacción de la más profunda exigencia ética que le formula su conciencia al hombre. Pero también ese cristianismo quiere recoger la larga lista de rechazos que desde siglos opone la crítica filosófica a la religión y en especial al cristianismo, quiere ser la respuesta pensante y viviente al cúmulo de objeciones que todas las formas del racionalismo han levantado contra la necesidad de Dios. Quiere ser, pues, la justificación de la fe en Dios. Nada extraño entonces que en esta línea de pensamiento se rehuse concebir a Dios como "explicación" de los fenómenos, por ej. de la naturaleza, o bien del orden moral o del curso de la historia. Se diría que la concepción clásica de la Divinidad como Causa, Razón o Fundamento de las cosas, no sólo dice algo insuficiente de Dios sino que además dice algo superfluo o lo que es más, sin sentido para el alma requerida a adorar, reverenciar o suplicar lo que es digno de esos comportamientos. Pero si este camino es imposible y sólo nos puede entregar una imagen fría y sin vida de lo más viviente y más alto, tampoco es lícito situarse en la perspectiva en que naturalmente se coloca el alma religiosa para pensar a la Divinidad, cual es la de las aspiraciones o anhelos que le nacen al hombre al percibirse finito. No vale, pues, concebir a Dios como respuesta a la exigencia de inmortalidad, o de inocencia o de beatitud. Recogiendo la idea de Feuerbach

un Dios así no sería otra cosa sino una fantasmal exteriorización de la beatitud humana, una proyección inconsciente de la misma en una figura ilusoria. Todo esto en el mejor de los casos, pues, la historia de las religiones parece mostrarnos con bastante evidencia que la representación de Dios encubre a menudo la exaltación idolátrica no del hombre en lo que tiene de mejor, sino simplemente de pasiones humanas. Por todo esto cabe decir en la línea del cristianismo antropocéntrico que no hay, ni puede haber culto legítimo, adoración, plegaria, amor a un Dios verdaderamente trascendente. No hay, ni puede haber relación espiritual legítima a un "Otro" que el hombre. Donde esto ocurre por frecuente que aparezca tal fenómeno, hay que decir que el alma del hombre se aleja de sí misma, desconoce su propia esencia, pues desconoce el solo objeto posible de culto, de veneración y de supremo amor, y se vuelca con ademán idolátrico a un puro fantasma sin realidad. Sin embargo, en esta concepción no vibra el sentimiento propio del ateísmo, esto es, la convicción de que el hombre es nada más que finito como cualquier cosa de la naturaleza. Porque se le afirma capaz de realizar, sea en su actividad creadora, sea sobre todo en el amor sin límites a los otros, el más alto valor imaginable, un valor que cabe llamar por su grado y por su altura, por su brillo y magnificencia, sagrado o santo. Se diría que para esta teología en la medida en que el aspecto de Dios, su rostro se ha ido eclipsando para la razón, en esa misma medida se ha hecho más resplandeciente la grandeza del hombre.

En el fondo este tipo de cristianismo hace suyo el supuesto inicial del ateísmo presente, a saber: el hombre no puede descubrir su real posibilidad de ser hombre y actualizarla sino en la medida en que ocupa el lugar de Dios como objeto de suprema consideración y amor y el lugar de Dios como responsable del último sentido de sí mismo y de las cosas. Pero a la vez debe acoger otro supuesto del ateísmo que dice: el hombre-real, el hombre singular cumple el sentido de su existencia no en la promoción real de sí mismo al más alto grado de ser y de vida, sino en el puro tender a él o en el promover eficaz de una humanidad ideal relegada al futuro del tiempo o al final de la historia. Y es esta autonomía del hombre, este ser entregado a sí mismo lo que le parece fundar la única dignidad humana conci-

lible con las exigencias de la razón y del corazón.

A medida que pensamos en este enorme fenómeno histórico, en este vuelco del cristianismo, nos sentimos sobrecogidos. ¿Qué significa, en efecto, hacer que el hombre tome el lugar de Dios? Para ello no es suficiente referirlo a la naturaleza, al impulso de la vida y mirarlo como su producto, el más alto producto de ella. El heredero de Nietzsche, de Marx o de Hegel sabe que esto es imposible. El hombre es algo que contrasta con la vida de la cual proviene, algo que la perturba y a menudo la arruina, es la creatura por esencia discordante. Tomar el lugar de Dios no puede consistir en entrar en posesión de un lugar sereno y dominante, sino más bien en asumir la función de la Divinidad y sus tareas específicas. Y si la insuperable finitud del hombre le impiden disponer de hecho de la eficacia infinita de la Divinidad, por lo menos deberá empeñarse en aproximarse a ella sojuzgando las energías de la naturaleza. Pero sobre todo tendrá que adjudicarse a sí mismo, a alguna forma de su actividad, el valor supremo de lo divino, su altura de rango y su nobleza, eso que se ha llamado la santidad. Un hombre así no tiene más remedio que cargar solo la suprema responsabilidad de sí mismo y del mundo. Ha de cargar con la tarea de su propia salvación y de los otros, pero no como un factor entre otros a quien le está asignado su precisa aportación, sino a modo de supremo realizador. Y así, de algún modo debe empezar por elevar al más alto grado imaginable de valor sea su capacidad de amar o de obligarse, sea su fuerza creadora. Y no sólo esto, pues deberá también esforzarse por potenciar ilimitadamente los recursos de su naturaleza. Y no hay duda: ante semejante perspectiva brota de inmediato en el corazón humano un sentimiento de alegría exultante, la alegría de un orgullo lleno de nobleza si cabe juntar estos dos elementos. Sin embargo, ¿cómo no sentir el secreto peso de angustia que se encubre en la aceptación de ese destino? ¿Cómo no reconocer la escasa medida de poder que le es otorgada a ese hombre real que soy yo o aquel otro cualquiera? ¿Cómo hacer a la postre que ese hombre, único real, se contente con puras intenciones, con puras voluntades de llegar a ser lo que no será

jamás? Y en fin, ¿cómo lograr que ese hombre se resigne en el fondo a hallarle sentido a su existencia en el puro hecho de estar destinada a la producción de una humanidad ideal, de una beatitud y grandeza, de la cual estará inevitablemente excluido? Y así de pronto nos asalta el aparentemente extraño pensamiento de que el hombre liberado de Dios ha perdido la libertad de asumir sus tareas en el mundo, esa libertad sólo posible allí donde alguien más fuerte que él está en la raíz de las cosas y de nuestra propia existencia, no para darnos las cosas hechas, sino para consumir en ellas y en nosotros lo que nos excede.

Pero con decir esto hemos tocado el punto álgido. Esta forma de cristianismo retrocede ante el Dios trascendente porque ve en él el viejo y milenarismo usurpador del lugar del hombre en el universo. ¡Y cuántas formas de existencia religiosa hoy como ayer parecen darle razón! Es ese Dios que a veces se instala en la naturaleza para impedir, como los dioses del Oriente y de las culturas primitivas, que el hombre se posea de los secretos de la naturaleza encauzándola y transformándola. O es ese otro Dios que nos inventamos y se instala en nuestra conciencia para imponernos reglas absolutas, incomprensibles y por lo mismo pavorosas, angostadoras por todos lados de nuestra visión y disfrute de las cosas. ¿Quién no ha retrocedido alguna vez ante estas figuras de la Divinidad asombrado y espantado de la fuerza con que se adentran en las raíces del espíritu? Pero el cristianismo antropocéntrico, de un modo abierto o velado, no concibe otra liberación sino la inmersión en un mundo que le impone al hombre múltiples e interminables tareas. No concibe en el fondo otro camino liberador sino alzar ante cada uno el rostro del hombre momentáneo y contrastante, primero el rostro de ese hombre triste, decaído de sí mismo en un medio envilecedor, o malformado congénitamente, luego ese otro rostro del hombre altivo, pujante, pleno de entusiasmo creador, embriagado más que nada por el porvenir que le abre la ciencia y la técnica. En uno y otro caso el rostro humano quisiera presentarse como guardando una capacidad ilimitada de grandeza, de bondad y de esplendidez que aún no ha podido realizarse y por lo mismo solicita todo nuestro amor y nuestro cuidado. Pero en ver-

dad el ser posible del hombre surge aquí como una pura incógnita sin otra indicación ni hilo conductor que no sean esos sentimientos de incompletud, esas aspiraciones, a menudo confusas, múltiples y contradictorias en el mismo sujeto. Así se hace comprensible el vuelco pragmatista y moralista del cristianismo antropocéntrico. Pues aquí el hombre se presenta como un sistema de impulsos sin posible jerarquización, esto es, como una pura materia informe, como un algo por construir, por hacer o rehacer constantemente o en la perspectiva de un futuro indefinido. A su vez las cosas surgen sólo como útiles o como instrumentos de las necesidades o apetitos del hombre. Todo lo que se alza en el círculo de la naturaleza, se alza bajo la forma de lo manejable o de lo edificable. Nada extraño, pues, que para una visión así se borre de antemano esa otra posibilidad de que las cosas y primeramente el hombre, tengan un "en sí", algo que los sustrae a la pura instrumentalidad, al tener que servir para algo que no son ellas mismas. Nada extraño de que ese lado de las cosas y más que nada del hombre, que las hace divinamente inservibles porque no necesitadas de servir a nada, se le escape a esa visión, o en el mejor de los casos, se le dé como algo intrascendente, o acaso reservado al paladar de ejemplares humanos decadentes. No es raro observar hoy a un tipo de cristiano y, agregaríamos, a un tipo de eclesiástico, que cree honrar a la Divinidad asumiendo esa perspectiva utilitaria de las cosas y corrigiéndola con el buen "fin" u objetivo para el que se las utiliza. Así, no sólo el árbol, el mineral o el animal se vuelven puros útiles, sino que además lo humano, el instinto, la sexualidad y el eros son mirados como simples medios para otra cosa que está fuera y que es indiscutiblemente buena o quizás necesaria. También el amor a los otros acaba por hallar sentido sólo en tanto mueve a prestar servicios así a los demás como a aquel que ama. El amor mismo, se presenta como valioso sólo en tanto es cumplimiento de obligaciones y modo de tranquilizar la conciencia. Para este cristiano tan común, lo mismo que para el ateo vulgar no hay nada en las cosas que las llame a ser testigos y órganos de una pura Presencia, de una plenitud desde siempre aquí y en todas partes, y no requerida para

ser lo que es, de ningún futuro. Esta omnipresencia que como luz envolvente yace en la raíz de toda cosa no es sentida a modo de algo que llama a la existencia humana como lo único capaz de otorgarle sentido.

Que esta dimensión de las cosas y que la posibilidad del hombre para instalarse en ella se borren a la vista del alma religiosa, es algo que debe pesar gravemente en esa inquietud que vibra clara u oscuramente en tantos hombres. Ellos naturalmente vuelven la vista a los lugares del mundo en que Dios parece hablar y manifestarse, esos lugares que son las comunidades religiosas y los hombres que las rigen. No es raro que al penetrar allí acaben por percibir en medio del tráfico de actividades benéficas, un singular vacío de Dios. Encuentran incluso la expresión de una gran bondad humana, de una gran simpatía y comprensión, pero junto a eso una ausencia. Se diría que lo que falta allí, no tanto en las cosas como en el gesto y la palabra del hombre religioso, es cierta forma de grandeza, cierto nivel de existencia, cierta sensibilidad para sospechar el estrato más hondo en que las cosas ya no se mueven en vista de realizaciones futuras, sino simplemente reposan en sí mismas. Ese nivel es el de la belleza en el viejo y grandioso sentido que tuvo en Platón. De ella no podemos decir que sea algo nada más que humano o terrestre, tampoco podemos decir que sea el "Otro" que nos trasciende en su misteriosidad, sino tan sólo el umbral, la frontera en que puede mostrarse el "Otro" en su propio ser. En la medida en que el hombre es llamado a suscitar esta omnipresencia y a hacerse capaz de la misma, en esa medida deja de ser algo puramente edificable, deja de ser sólo una "meta" relegada a un futuro y sujeta a todas las contingencias. La sustancia del hombre es esa posibilidad y ella no necesita una evolución de la especie o una construcción de una nueva ciudad para que pueda despertar en el presente.

A la larga el cristianismo de cuño antropocéntrico contra su propia intención inicial acaba por no experimentar la ausencia de lo divino, eso mismo que paradójicamente experimentan en el dolor y la angustia tantos hombres sin Dios. Ante él se levanta un tipo humano, objeto de fe y que sólo podría responder a lo que se le pide deviniendo semidiós

o dios. De un modo más agudo comprendió Nietzsche, ese gran negador, las consecuencias de la negación de Dios. No sintió de inmediato la alegría de una liberación, el paso

a un nuevo aire más puro y espacioso. Lo que sintió fue más bien, para usar sus mismas palabras, algo como "la esponja que borra el horizonte".

Los jóvenes

por Carla Cordua

SER JOVEN es tener muchas posibilidades y pocos compromisos, o sea, estar hasta cierto punto indefinido. Los jóvenes se encuentran en una situación fluida que acabará fijándose en un sentido o en otro. Pero la fluidez y relativa indeterminación no son tanto los caracteres de la situación juvenil como el "carácter" del que se encuentra en ella. Es el joven y no el niño o el adulto, el que oscila y flota entre fijeas pasadas y futuras. Las fijeas de la vida infantil no son, en cada caso, ni propias de ese niño ni tampoco ajenas a él: a cada uno le ha sucedido nacer en una cierta familia, en una determinada época y país, y se encuentra metido allí sin saber lo que será lo suyo propio y lo que terminará siéndole ajeno. Las fijeas de cada existencia adulta, en cambio, son las propias de ese adulto. Y no porque le gusten siempre, o porque las haya hecho o inventado él mismo; tampoco porque sean libremente elegidas —aunque todas estas cosas puedan ocurrir también hasta cierto punto. Son las suyas, más bien, porque siempre se acepta ya en alguna medida, o ha llegado a asumirse como fulano de tal que se dedica a estos asuntos, o se dedica a no dedicarse a nada. Una cierta complicidad consigo mismo y con sus cosas es la nota definitoria de la vida adulta. El adulto sigue teniendo posibilidades pero ellas son algo distinto de las del joven. Las de aquel son relativas a compromisos, o unas ciertas posibilidades que dependen de las fijeas que el adulto es. Son algo distinto, pues, las posibilidades como indeterminación, oscilación y las posibilidades a partir de determinaciones asumidas por alguien y que confirman o debilitan,

amplían o restringen, compromisos específicos. Estas últimas están atadas, limitadas, precisamente por aquello que niegan, afirman o transforman. De esta relatividad sacan su precisión y su verdad las posibilidades adultas. Tener muchas posibilidades en el sentido en que las tienen los jóvenes, es el otro lado de tener pocos compromisos. Las dos cosas van juntas.

Ser joven es estar en tránsito entre dos posiciones: la situación infantil comprometida por obra de la casualidad y expuesta a todos los azares, y la adulta, que es siempre la de alguien determinado; tan determinado que cada cual se ha hecho capaz de hacer suyos hasta los azares que le siguen sobreviniendo. Siempre estamos en tránsito, pero los hay de diversas clases. Tan distintos son los tránsitos entre sí que existen algunos que hacen las veces de estadias, de residencias. Pero las estadias no han existido, para el que está en una de ellas, desde siempre, sino que han llegado a ser, se han convertido en lo que son. Los jóvenes están en tránsito hacia la estadia que será la de cada uno de ellos, la propia que ellos mismos serán. Ya la divisan, pero aún no la habitan; la conocen, tal vez, por fuera, pero no pueden todavía darla por descontado: no la pueden olvidar ni recordar. No se les repite, tampoco, cotidianamente. Tiene, más bien, la delgadez, la transparencia un poco fantasmal de lo meramente anticipado: la repetición, si ocurre, no es más que el retorno de lo pensado o imaginado, de aquello que se deja sustituir casi instantáneamente, y sin pena por un pensamiento, una imagen diferente. Por otra residencia. Mudarse, cuando joven,

no importa acarrear niños y muebles, no significa acercarse o alejarse del trabajo obligatorio.

Lo que les regala a los jóvenes esta combinación de pocos compromisos y muchas posibilidades no es sólo la naturaleza, representada por el corto número de años, el vigor de los impulsos y la frescura del mundo, que se las ha arreglado una vez más para volverse inédito. También contribuye a regalarla el sistema de las fijeza adultas, ese tejido que con sus compromisos, sus relaciones, sus planes, sus reglas, repeticiones y recuerdos, tejen y retejen día a día los adultos. O sea, la sociedad. Nuestra sociedad moderna ya le está dando a un número grande de individuos la ocasión de pasar un tiempo en la etapa juvenil y en cierta medida se esfuerza por engrosar ese número, y por prolongar más el período de la indeterminación previa a los compromisos. Todavía ella deja de lado a muchos para quienes la juventud no pasará de ser un asunto biológico, natural. Son los hijastros de la civilización industrial: ella los lanza de la fijeza infantil a la fijeza adulta porque les exige, sin permitirles tránsito alguno, que rindan, que trabajen inmediatamente. No les pregunta si tienen vocaciones, preferencias, dotes medio dormidas, esperanzas. Estos a quienes la sociedad no deja ser jóvenes, rara vez hablan de la juventud, y menos aún de sus derechos, de su misión, de su valor y de su gran sentido de responsabilidad. Hablan poco. Están ocupados en producir algunas de las mallas del tejido que sostiene a los de la juventud permitida y habladora.

Tan generoso y prolongado se está tornando el tránsito de la juventud para estos elegidos que ya inspira en algunos de ellos el deseo de convertirlo en una residencia. Ya casi se puede ser profesionalmente joven; hay quienes se quieren quedar allí, en las posibilidades indefinidas y la liviandad que va con la falta de prendimientos y compromisos. Y entonces sí que se habla, copiosa y encendidamente. Sobre todo el profesional de la juventud, pero también muchos simplemente jóvenes: dueños de todas las posibilidades porque no están luchando con ninguna en especial, y con su licencia social para no fijarse, para no gastarse en una ta-

rea limitada y repetida, hablan más que nada del mundo en que viven. Pero éste en que viven no es un mundo determinado sino el mundo en general. Así se mantienen juveniles y disponibles, no se atan ni limitan: el mundo en general es el resumen de todas las posibilidades más el compendio de todos los métodos para realizarlas a la perfección. Es a la vez todo en potencia y nada en verdad: el paraíso de la indefinición. En este paraíso y hablando de la juventud, todo se vuelve ambiguo: uno está lleno de deseos urgentes y de necesidades que hacen brillar a las cosas, pero abomina pormenorizadamente de todo lo que es tal como es. Así puede uno odiar a sus padres y sentarse diariamente a su mesa; ser a la vez anarquista y aficionado a la televisión; joven y profeta. Y no podría ser de otro modo desde que el mundo en general es, de modo eminente, todo y nada a la vez. Lo mismo que sus habitantes. Pues no se vive nunca en otro lado que en su mundo y no se está jamás allí completamente en vano.

Es necesario que se cumplan varias condiciones para que alguien se mantenga por un tiempo en el tránsito juvenil: han de concurrir, cada una con sus propias generosidades y a un tiempo, la naturaleza y la sociedad. Pero el que recibe estos dones también aporta una condición necesaria y esta es su ilimitada capacidad para la captación instantánea y exterior de todo cuanto aparece en su horizonte. Una receptividad tan rápida como periférica, una gran excitabilidad, son indispensables para la ampliación de la conciencia y la diversificación de los propósitos. Pero no son compatibles, en el caso de los jóvenes, con una comprensión de las complicadas dependencias entre las cosas y menos, con un saber acerca de la profunda diferencia que hay entre lo instantáneo y lo que se extiende y dura en el tiempo. La rapidez y la recepción de la variedad externa prosperan a costa de la inteligencia de las complejas condiciones de que depende hasta lo más simple. Sería, por otra parte, imposible exigir de quien carece de compromisos un conocimiento acerca de lo que significa sostenerlos con fidelidad y porfía, arrastrándolos de día en día hasta conseguir que adquieran ese cuerpo hecho de tiempo en que consiste la realidad de las

acciones, las obras, los trabajos, las vidas. Así los jóvenes, que reciben todo de gratis, pueden, sin embargo y sin darse por aludidos, entregarse al beneficioso sentimiento de su propia independencia y a la certeza de no deberse sino a sí mismos. ¿Que tienen perfecta conciencia de que el pan y el cine son productos de manos encallecidas y desvelos nerviosos? Claro, pero no costaría nada hacer más y mejor: no hace falta otra cosa que llegar yo, o nosotros, a ser panaderos, y además, cineastas en los ratos libres. Los buenos y grandes panes del futuro; el excelente cine que será. Esta capacidad para abarcar sin comprender, sólo pueden aportarla los jóvenes mismos. No pueden recibir hecha esa rigurosa mezcla de lucidez y de ignorancia. La conciencia inconsciente puebla a quien la tiene de anchuras, luminosidades e iniciativas generosas. Ella no provoca transformaciones de verdad en las cosas, pero las alivia y aerea, y hasta consigue a veces que, por simpatía o por contagio, otros descubran en las cosas lo que tienen aún de transformables a pesar de su fijeza. Así es como puede resul-

tar que lo que los jóvenes logran a veces hacer, lo logren por su impotencia, y lo que consiguen enseñar, lo consigan gracias a su ignorancia. Y esto sólo puede ocurrir porque la ignorancia, la impotencia y la general inestabilidad juveniles, no son tampoco ellas nunca fijas y unívocas sino más bien oscilantes y ambiguas. En ello reside la fecundidad de todas las desventajas del joven. No son, pues, los discursos juveniles el mejor sitio para averiguar en qué consiste el valor de la juventud. Lo valioso son la licencia para las muchas posibilidades y los pocos compromisos, por un lado, y la capacidad de usarla que aporta el joven, por el otro. Pero la importancia de la juventud, como la de otras cosas, sólo se averigua después. Hay que haberse quemado ya una vez las pestañas en alguna angosta cuestión, o haberse desollado los pies en un trajín mil veces repetido, para saber hasta qué punto es importante haber sido joven, y hasta qué punto necesario que todos lo sean alguna vez. Una de las mejores maneras de salir bien de un lugar es haber pasado antes por ahí.

Los trasplantes de órganos y la ética

por Armando Roa

EL MANEJO voluntario de la duración de la existencia gracias a los trasplantes de órganos, pondría a la mano lo que hasta ahora era considerado como absolutamente imposible. Por eso el frenesí desencadenado por estas operaciones sacude el subsuelo psíquico, mucho más que el descubrimiento de la máquina a vapor, de la anestesia, de los rayos X, de la desintegración atómica, de los vuelos extraterrestres. Si es posible el cambio de todos los órganos, incluso el cerebro, según se piensa con premura, una vez dominadas las reacciones biológicas de rechazo, se entregará técni-

camente a cada uno, la decisión de quedarse en el mundo cuanto tiempo lo desee.

Tales alcances son todavía imaginación pura; sin embargo, sólo conmociones que trastruecan la substancia de lo imaginario —que tiene sus propias leyes autónomas— producen mutaciones perdurables en aspiraciones, deseos y sentimientos, como lo ha mostrado Alejandro Koyré respecto al Renacimiento, época en la cual la creencia en duendes, unicornios y posesiones demoníacas, en lentas transiciones, dejó paso a un mundo dominado por la ciencia. El subsuelo de lo imaginario, distribuiría

de maneras oscuras, lo estimado posible e imposible por los hombres de cada época. Como se sabe, épocas y culturas, reparten ambos campos con una caprichosidad, a veces ininteligible, para quienes ahora creemos tan justo el mundo determinado por la ciencia.

Sucesos carismáticos que trasuntan a lo imaginario, son tal vez los que remecen las creencias más profundas. Si al parecer tienen esa fuerza los trasplantes, y no otros descubrimientos tanto o más importantes, se debería a que nos entregan el manejo de la duración de la propia existencia, en épocas como la nuestra, que por violento contraste la ocultan tras la nada de un despiadado nihilismo.

El nihilismo toma formas francas o disfrazadas y sacude religiones, filosofías, doctrinas políticas. Uno de sus tipos solapados es el que sustituye ideas y normas como si fuesen meras subjetividades, por la unidad en la praxis dentro de la vida comunitaria. La praxis, el poder hacer cosas, el dominar a otros, es lo único atractivo para una existencia vacía; teorías, normas y valores, son entonces máscaras del ansia brutal de dominio.

Nietzsche dice: "¿Qué significa el nihilismo? Que los valores supremos han perdido su crédito. Falta el fin: falta la contestación al por qué". Viene de la muerte de Dios, de la caída de la fuerza ética del cristianismo, de lo efímero de una existencia cuyos goces no superan la carga de tristezas, ni la compensa un más allá, cuyos últimos vestigios se perdieron. Las preguntas sobre el por qué y el para qué de una vida efímera, se hacen obsesivas cuando no se la ama por sus falsías.

Cuando se ama nadie se pregunta mucho ni por qué ni para qué. Esas preguntas surgen de desolación por pérdida del amor. Si la existencia personal aparece y desaparece sin participación nuestra, y si todavía es una suma de miedos (miedo a la muerte de los seres queridos, a la guerra atómica, a la superpoblación, al dominio implacable de los poderosos, al escaso progreso ético), cuesta quererla mucho, sobre todo, si ya no hay ilusión de un más allá.

Sin embargo, el hombre se arraiga en su existencia y dando razón a Espinosa, gusta perseverar en ella. Contra cualquier nihilismo, valora también los buenos productos de sus manos, en especial cuando alcanzan lo aparentemente inconquistable. Si la propia exis-

tencia ya amada desde antes, conquista ahora su persistencia gracias a su capacidad científico-técnica, vendrá ese segundo cariño por lo que es creación nuestra, y entonces las angustiosas preguntas del nihilismo sobre su por qué y su para qué, se alejarán de golpe.

El amor pregunta, en cambio, por la medida en que es posible apropiarse de lo amado sin dañarlo. Así los trasplantes ponen —en un contexto muy diverso— cuestiones olvidadas desde la Edad Media: ¿cuál es el momento preciso de la muerte?; ¿cuál, el asiento orgánico de la individualidad y de los sentimientos?; ¿es posible entregar órganos propios para la sobrevida de seres estimados? Parte de las respuestas corresponden a la medicina y parte a la ética. Ahora apuntaremos a estas últimas.

Una conducta simultáneamente favorable al bien de la personalidad y de la comunidad, es ética si la aprueba la voz íntima y no el agrado de los elogios. Aprobada en lo íntimo no significa coincidencia con tendencias y deseos espontáneos, sino el preferirla por ser en sí valiosa, aun cuando otras conductas pudieran satisfacer mejor, apetitos sensoriales o ansias de vanidad o de prestigio.

Una conducta es buena si suprime una necesidad, deriva de una obligación correcta, o satisface el agrado de acrecer sabidurías y poderes humanos, siempre que no merme otros bienes legítimos.

No es precisable el grado de eticidad de un acto en el caso concreto, como no se diferencian a veces colores muy próximos. Sin embargo en los grupos a los cuales nos integramos, se aprecian espontáneamente diferencias de altura entre sus miembros, no tanto frente a los actos particulares como a su actitud global, diferencias centradas sobre todo en el conocimiento intuitivo de su grado de generosidad.

Hay tipos de ética. Una se centra en el dar a sí mismo y a los demás lo estimado justo y correcto, trátese de acciones u omisiones; la llamaríamos *ética de la legalidad*.

Otras personas trascienden lo legal y se entregan a un bien, pensando en el prójimo. Movida por la simpatía, la admiración o la compasión (si no cae en la evasión neurótica), es una *ética de la generosidad*.

Más lejos, la *ética del amor*, es movida por el cariño a entregarse con alegría al bien

de los otros, desligándose en principio de toda gratificación directamente retributiva.

Nuestro tema es la ética del trasplante de órganos —o injerto como algunos prefieren designarlo— en el cual se substituye un órgano enfermo, incapaz de recuperación, por el sano de otra persona. Se han hecho trasplantes de riñón, de vasos, de corazón, de páncreas, y se habla ya de trasplantes de pulmón, de extremidades y hasta de cerebros. Chile ha sido por fortuna uno de los países pioneros en la tarea. En el caso de extremidades, gracias a la cibernética, se logran éxitos, no con trasplantes, sino con prótesis. Se consiguen, por ejemplo, manos o brazos artificiales dotados de cierta sensibilidad y de movimientos finos, como el de usar pincel o lápiz y encender un cigarrillo. Pequeños receptores eléctricos conectados a terminaciones nerviosas del muñón al cual se fija la prótesis, excitan dichos nervios en acuerdo al tipo y grado de movimiento del miembro artificial.

Los trasplantes, a diferencia de las prótesis, consisten en el traspaso de un órgano sano, desde un hombre vivo o recién muerto, a otro que lo requiere con urgencia. El trasplante de vivo a vivo, sólo es posible si se trata de órganos dobles, como el riñón, en que al dador le basta uno solo. El trasplante del corazón sólo cabe desde personas recién muertas, antes de que se haya iniciado el rápido proceso de la descomposición cadavérica. El ideal, usando una expresión algo macabra, es un "cadáver todavía vivo", donde, aunque haya cesado la función del cerebro y el corazón esté paralizado, sigan aún en acción otros altos procesos biológicos vitales. Por eso lo óptimo sería ubicarse al lado del suicida o del atropellado, para una vez comprobada su muerte, extraerle el órgano sin pérdida de segundos. Como se necesitan órganos sanos, de lo cual da testimonio un cuerpo hasta ese momento sano, son deseables para el éxito, muertes súbitas de personas jóvenes, por accidentes de tránsito o suicidios.

El trasplante mismo es posible para cualquier cirujano de alta experiencia; hay otras operaciones que los superan en dificultades e intuición quirúrgica, salvo el trasplante de cerebro, que pese al iluso optimismo de algunos, sigue en lo imaginario.

Lo serio empieza con el problema del rechazo inmunológico del órgano, iniciado o a

los pocos días, o después en cualquier momento, y que persiste a veces por tiempo indefinido. El otro problema es el de la compatibilidad de tejidos donante-receptor, o sea, la llamada histocompatibilidad.

El organismo se defiende en acuerdo a la reacción antígeno-anticuerpo, de todo cuerpo ajeno a su individualidad que se le introduzca, aun cuando ese cuerpo vaya a desempeñar tareas sin las cuales no persistiría en la existencia. Es como si el resguardo de aquella corporeidad íntima que ha sido siempre de su pertenencia personal, constitutivo de su individualidad misma, compañera de sus goces y tristezas, fuese algo más sagrado que la prolongación de la vida misma, y prefiriese entonces hundirse con lo suyo, antes que aceptar en las entrañas un ente forastero; porque es curioso a este respecto, que no sea siquiera una guerra contra virus, bacterios u otros seres perniciosos, sino contra algo de suyo salutarífico.

La ciencia descubre sin embargo, defensas ante las inmuno-reacciones y familiariza a la individualidad del cuerpo con el reemplazo de lo propio por lo ajeno. Los más importantes son los científicos que avanzan en dicho campo, donde parecería estarse probando, que el principio de individuación de que hablaron los antiguos filósofos y en la época moderna Schopenhauer y Nietzsche, principio según el cual el cuerpo sería una unidad indivisible desde el nacimiento a la muerte, y no un mero agregado de órganos y sistemas, se originaría en las radicales profundidades supuestas por Aristóteles. Los investigadores de la inmunidad y de la compatibilidad, buscan a la postre, la manera de cambiar un modo histórico de individualizarse de los organismos, por un modo nuevo, menos íntimo, en que se acepte con la misma alegría que a los antiguos familiares a estos huéspedes inesperados.

El problema ético respecto al trasplante desde cadáveres se reduce al diagnóstico correcto de la muerte, a la seguridad de que la persona fallecida en un atropello por ejemplo, no reviviría con ninguna técnica. Como el trasplante será tanto más exitoso cuanto más luego se saque el órgano, el entusiasmo por salvar al receptor, puede arrastrar a diagnósticos prematuros de muerte, o a considerar inútiles, con cierta ligereza de juicio, los medios que pudieran aún salvar al presunto do-

nante. La legislación debe exigir para tales casos, diagnóstico de muerte hecho por dos médicos ajenos al equipo de trasplante, que ignoren sus recíprocas opiniones y entreguen su veredicto después del examen clínico, electroencefalográfico y electrocardiográfico. Ha de darse especial importancia al registro electroencefalográfico plano. Es necesario contentarse con esos elementos; la ciencia dirá más adelante si ellos son suficientes, o si un cerebro paralizado durante minutos, con un registro plano, puede ser puesto en marcha nuevamente.

Desde el punto de vista de una ética de la legalidad, se cumple bien por ahora con los requisitos básicos de la ciencia. Desde una ética de la generosidad algo nos repele; es imposible no presumir cierta alegría reprimida en el equipo médico que hará el trasplante, al ver confirmada en un accidente, la muerte de una persona sana, joven y vigorosa, suceso esperado a veces durante semanas por ellos y por el receptor, a fin de dar éxito a sus proyectos. Ya a la mano la persona que va a ser operada, vendrá un espontáneo deseo de que el posible dador, a quien se supone muerto en el primer momento, esté de verdad bien muerto, pues si se recupera, obligaría a otra espera de un nuevo accidente joven y sano y que cumpla con las demás condiciones de un buen dador. El habitual esfuerzo para salvar a alguien, aún a sabiendas de las mínimas probabilidades de éxito, esfuerzo propio de la generosidad de la medicina, será desplazado en algunos casos por la codicia de obtener un "buen cadáver". De esta manera la ética da un salto sustantivo; la muerte contra la cual lucha la medicina desde el origen de los tiempos, se la desea ahora secretamente a un sano, a fin de salvar a un enfermo.

El cadáver ya no será lo sagrado o lo inútil, sino una espléndida mercancía. Sacro es lo venerado como fuente, recuerdo o símbolo de algo irremplazable para nosotros. La vida de cada persona, en cuanto individualidad única, es lo sacro sumo. El cadáver participa de dicha sacralidad en cuanto resto y recuerdo de aquello. No atenta contra ninguna ética poner esos despojos al servicio de la vida; al contrario, es una manera de venerarlos mejor. Lo peligroso desde el punto de vista del alma médica, es el deseo subterráneo de que

haya accidentes suficientes para escoger dadores adecuados. Desde una ética de la legalidad no hay culpa; el médico no sólo no causa tales muertes, sino que, a la inversa, convierte algo dolorosamente inútil en algo benéfico; pero desde una ética de la generosidad repugna en lo íntimo esa secreta espera de muertes nuevas. Por eso los científicos rusos han insistido en la necesidad urgente de inventar aparatos artificiales parecidos a las prótesis de miembros de Wiener o en crear bancos de órganos.

Como no hay trasplantes entre vivos de órganos únicos, no habría problema ético a tal respecto. Sin embargo, individuos para quienes la vida no tiene sentido y por escrúpulos no se suicidan, encontrarán un regio camino para tranquilizar su conciencia, cediendo filantrópicamente sus órganos. Será un *suicidio benéfico*, en el que el mero privarse de la vida, se convertirá en una ayuda a que otros la gocen plenamente; así muchos suicidas potenciales darán ahora paso seguro a sus designios.

De dicha manera, a los antiguos *suicidios piadosos* de los enfermos melancólicos, que creían salvar a los suyos de una carga, a los suicidios desesperados de los enfermos incurables, a los suicidios impulsivos de los esquizofrénicos, a los suicidios evitadores de vergüenza de los seres en bancarrota moral, se agregarán ahora los suicidios benéficos de los dadores de órganos.

Cabe preguntarse si el suicidio benéfico es ético, pues se trata de quitarse una vida sin sentido para reforzar otra con sentido. Debe contestarse negativamente. Nadie es dueño de deshacerse de su vida, pues ni en su origen ni en su desarrollo se la ha dado a sí mismo. Cada uno es doble resultado de las variadas acciones y reacciones de los demás hombres sobre él, como de lo que él ha hecho con esas acciones y reacciones. Al quitarse la vida, se quita algo que pertenece a él y a su comunidad. La vida sólo cabe sacrificarla por algo más alto y que justo por eso la eleve de sentido. Cabe morir por la familia, por la patria, por un ideal, o por otro hombre, como aquellos, que en los campos de concentración reemplazaban en las filas de los condenados a muerte, a un padre o a una madre sumamente necesarios; es un *amor heroico* y

no un suicidio benéfico, pues se sacrifica una vida amada, por un amor superior.

En cambio, sería dudosa la eticidad en el caso de un esposo, de una madre o de un hijo, que quisieran ceder su corazón para salvar a su deudo, pues es difícil imaginar un receptor mentalmente sano, que tranquilizase su conciencia el resto de su vida, sabiendo que otro ser muy querido, ha muerto por él. El problema ético es del dador y del receptor, si se piensa que una madre o un hijo son responsables no sólo de mejorar a la otra persona, sino de velar por la seguridad de la familia entre los cuales se encontraría el receptor mismo. Poco ganaría un hijo con salvar la vida de su madre, si con su muerte, la abandona.

En la cesión de órganos dobles, como en el caso del riñón, no peligra la vida, pero el dador tiene la obligación ética de someterse a un estudio psicológico y psiquiátrico previo, ya que si posee acentuados rasgos hipcondríacos, sensitivos, histéricos o asténicos, es fácil una posterior reacción neurótica y psicopática, en cuya virtud viva suponiendo que el órgano del cual se desprendió, le hará falta para posibles emergencias vitales, o se sienta imaginariamente poseído de penosas molestias, constituyéndose en carga para la sociedad y los suyos.

La cesión de órganos, aún los dobles, no puede obligarse en vistas al bien de la comunidad como se quiso en algunos campos de concentración. La cesión de un órgano único significa la muerte y la operación para ceder un órgano doble no es siempre inocua. Ya las complicaciones derivadas de la anestesia ponen una nota de suspenso. El bien comunitario

no es tal si arrasa con el bien de las personas, porque la sociedad no es dueña de la vida de nadie; la persona en última instancia es el resultado de la manera como a costa de esfuerzos y sacrificios le ha dado forma operante a lo que la sociedad le ha entregado. Ni una ni otra son por lo tanto recíprocamente eliminables; ninguna es mero resultado mecánico de la otra.

El cuerpo es *herramienta* al servicio de nuestros deseos. También es lo que *luce* bien o mal ante los demás según sea armónico o deforme, bello o feo, fuerte o débil, rígido o gracioso. Es *lo que* muestra los rasgos masculinos o femeninos. Es *lo que* poniéndose tenso o laxo ayuda a pensar o a divagar. Por eso los antropólogos hablan no de un sólo cuerpo, sino de una *policorporalidad humana*. Al cuerpo como herramienta, como lucimiento, como ser sexuado, como apoyo del pensar, se agrega ahora con los trasplantes, el cuerpo como mercancía. Alguien incluso podría vender su cuerpo para saldar deudas o sacar de apuros a sus familiares, suicidándose, previo convenio secreto con el receptor, o podría, como en el Renacimiento, ser víctima de "espadachines" a sueldo encargados de entregar buenos cuerpos; pero aquí pasamos al campo de crímenes que parecen pura ficción y que tal vez nunca ocurran.

En todo caso la ética entra a situaciones no sospechadas. Mientras tanto los trasplantes significan un progreso inapreciable con trascendencia no sólo a la medicina, sino posiblemente, como dijimos antes, a una reestructuración de los mundos psíquicos últimos.

El teatro de la incertidumbre

José Ricardo Morales

PUESTO que para el hombre "moderno" pensar o poner en claro implica, previamente, poner en duda, la fundamentación de sus criterios se efectúa mediante la producción de crisis. Puede afirmarse que si el pensamiento anterior, medieval, en muchos de sus aspectos se establecía desde la seguridad, la nueva consideración dubitante del mundo trae como consecuencia la aparición de la incertidumbre del hombre ante el mundo, al estimar la naturaleza de lo real como aleatoria y contingente. La concepción de seres y cosas según apariencias, propia de Spinoza, y la idea del ser como actividad en Leibniz, además del perspectivismo que le es inherente, contribuyen al establecimiento de relaciones vagarosas o imprecisas entre el hombre y su contorno. Que esta actitud, someramente enunciada, encuentra manifestaciones correspondientes y aún precursoras en la literatura y el drama barrocos es cosa perfectamente comprobable.

El teatro medieval es, primordialmente, en cuanto *teatro*, espectáculo. Sus obras mayores no son auténticamente dramas; la naturaleza conflictual de éstos brilla por su ausencia, dado que tales obras adquieren el carácter de una *demonstratio*, por la que se comprueba el predominio del bien sobre el mal y de lo sagrado sobre lo profano. El drama de índole clásica, renacentista, produce intrigas en las que los caracteres, dotados de cierta condición escultural, corpórea y estática, originan el conflicto, que adquiere, por tal motivo, condición psicológica. Pero hay que llegar al Barroco para que pueda estimarse el drama —que es, literalmente, *acción*— en la plenitud de su sentido: en el de la persona que en el hacer se hace, a cuya peripecia asiste el público, advirtiéndose cómo se forjan los caracteres en sus actos y cómo éstos se originan en aquéllos. La acción adquiere todo su poder en los dramas de Lope, en los que los personajes reflexionan

menos que actúan. Pero otros héroes barrocos —así Hamlet— manifiestan la condición de su incertidumbre mediante la meditación ensimismada sobre las infinitas posibilidades del hacer que les corresponde.

El hacer del que no sabe a ciencia cierta lo que hace, del perplejo e inseguro, se dijera que es el que ha puesto de manifiesto la figuración literaria del siglo xvii. En la literatura de nuestra lengua, tres de sus héroes —don Quijote, don Juan y Segismundo—, viven, cada cual a su manera, en la incertidumbre. Don Quijote confunde —y queda confundido en— las distintas modalidades de la realidad, imbricadas inextricablemente en el libro que lo retrata. Segismundo actúa en el continuo vaivén que va y viene de la fe ciega a la duda, y don Juan, porque ignora la naturaleza sustantiva de la mujer, se pierde al no encontrarla en ninguna de las mujeres que frecuenta. Son, pues, los tres, imágenes patentes de la inestabilidad, y por ello su drama personal, a diferencia del que es propio de las figuras del clasicismo, queda convertido en *proceso*: el de las vicisitudes infinitas de alguien que tanto se encuentra como no se encuentra, porque, realmente, se encuentra... perdido.

Si se ha caracterizado a nuestro arte por "la pérdida del centro", cabe afirmar que esta noción se halla prefigurada desde el siglo xvii. A partir de entonces entra en crisis la concepción "ptolemaica", centrada, de la persona en su mundo. Que lo digan, si no, las obras cervantinas, en las que se implican entrañablemente los distintos aspectos de la vida y la ficción —*Pedro de Urdemalas*, *El retablo de las maravillas*— en un juego de espejos que combina diferentes realidades, y que lo comprueben, por si falta hiciera, títulos y asuntos de tantas piezas españolas del Barroco —*Lo fingido verdadero*, *Lo cierto por lo dudoso*, *La vida es sueño*, *El gran teatro del mundo*...—

en los que se anuncia o despliega el drama del hombre que ha perdido la certeza porque ha dejado de ser centro.

El perdido en el mundo sigue siendo el héroe presente en mucha de nuestra literatura. Y en el teatro las obras de Pirandello certifican rotundamente esta característica. La multiplicación infinita de las modalidades de lo real origina el anti-héroe que carece de referencias —*La señora Frola (una y dos), Así es (si así os parece), Uno, ninguno, cien mil...*— No es ésta ocasión de puntualizar analíticamente esta condición patente de los personajes y dramas pirandellianos, que, en el fondo, no hace sino prolongar y actualizar el tipo de conflicto anunciado y enunciado en el drama barroco español, pero conste que ambos —drama barroco y teatro pirandelliano— abren camino a esto que se ha dado en llamar cómodamente “el teatro del absurdo”. Porque, a nuestra manera de ver, el teatro del absurdo es una de las modalidades actuales del teatro de la incertidumbre, exaltado y extremado hasta límites antes inexistentes, puesto que la incertidumbre del hombre contemporáneo suele llegar a extremos a los que no se había llegado nunca. A consecuencia de ello, la palabra, en mucho de ese teatro, pierde su condición comunicativa, privándose de sentido, convirtiéndose el diálogo en monólogos paralelos que manifiestan plenamente las soledades conjuntas de los personajes. La palabra así entendida es exteriorización de lo incomprensible, o, si se prefiere, de lo comprensible como incoherencia e incertidumbre. Y su precedente más certero se encuentra en el entremés de

Los dos habladores, atribuido a Cervantes. Hablamos para no entendernos. Pero hablamos... Esta habla sin sentido es, no obstante lo afirmado, expresiva y comunicativa. ¿De qué? Del sin-sentido en el que el hombre presente vive. Nos comunica, pues, la incomunicabilidad. Y al hacérsela presente nos obliga a reflexionar sobre ella, porque, en determinada manera, pensar es *tener presente*. Como el drama del hombre actual es el de haber perdido la seguridad, en cuanto deja de estar centrado en un mundo hostil, este mundo se le hace absurdo, es decir, sordo a sus requerimientos y pretensiones.

Pero si de incertidumbre se trata, en su colmo nos deja actualmente el novísimo teatro de la improvisación; los *happenings*. El a-caecer tradicional se lleva hasta la agresión, al accidente, a lo que le cae al espectador sin saber cómo ni de dónde, al punto que los hechos improvisados pueden adquirir de improviso hechura de fechorías. De tal manera, el espectador queda sujeto ahora a un grado de participación no conocida en el teatro anterior, hasta el extremo que la indelimitación propia del teatro barroco, entre la ficción y el mundo real, se manifiesta actualmente en la plena incertidumbre de aquel que, perdida su condición de espectador, participa auténticamente en el acto dramático, preguntándose, tal como se preguntaba el personaje del siglo XVII, qué decisión tomar en una acción que sólo surge plenamente en la medida en que interviene y en cuanto ignora a donde va a parar la obra que en tal momento surge y a la que contribuye a surgir.

Ensayo teológico rimado

por Humberto Giannini

CUERPO DE HOMBRE-ALMA DE LOBO

I

Duerme Fiésole confiada
en visperas de San Juan
(la luna se entró a la iglesia
porque quería rezar).
Vapores de sueño denso
se arrastran por la ciudad
cuando las campanas tañen
medianoche de San Juan.

(despiertan los campesinos)

—¡Qué ruidos, mujer, escucho
de endemoniada carrera!—
—¡Calla, marido, que tiemblo!
y a Dios nuestra alma encomiendo;
no veis, por Dios, lo que viendo
mis ojos, mi alma enloquece?
Mirad, mirad a lo lejos
esos furiosos corceles.
Los perros están auallando,
la luna al templo se entró;
¡reza, marido, los rezos,
que yo olvidé mi oración.

(despiertan en el palacio)

Extraño carruaje, hermana,
hasta esta casa ha llegado;
nuestro padre va a su encuentro
con una lumbre en la mano.
Mirad, la negra figura
que del carruaje desciende;
la noche ha quedado ciega
y la iglesia empalidece—

II

Y apenas despunta el alba
la Fama, de pies alados
va pregonando que un hombre
al mismo Diablo ha llamado:
'Con una hacienda segura,
y con salud, con honor,
y con las hijas que el cielo

para bien le concedió,
¿qué razón por sinrazones,
qué don por vil desmedida,
qué bien cierto, por incierto
Fedonio trastrocó en vida?

III

Diez años rodó la luna
y de Fedonio el caudal
diez veces, y la codicia
aumentaron por igual.
Tuerce a Fiésole el camino
el demonio cuando dan
campanas de medianoche
una noche de San Juan.
—¿Soñando estamos quimeras
y olvidadizos, Fedonio?
¡Y Arriba! que nos mudamos
al dominio del demonio
¿O he de cargar con dormidos?
(y no despierta el villano)
¿O esta ha de ser hoy mi pesca
entre todos los cristianos?...

...¿Sus hijas?... cristianas son
pero. Ay Dios ni te lo sueñes;
no hay corrupción que las melle,
ni demonio que las tienta.
Mas, me pregunto si habrá
tan esforzado candor
en la débil textura
del humano corazón;
o esperanza, si es que dura
causa de mal y dolor.
Que la tentación de herencia
entremezclada al despecho
por desamor y ruindad
de este villano, en el pecho
de estas sumisas palomas
de estas blancas azucenas,
¿no darán vida a un gusano
que en el alma se les meta?—
dijo el Diablo, y voló al bosque
y de un lobo el alma ingenua

trájose hasta Fedonio;
y cambiando el alma obscena
en el cuerpo del avaro,
puso allí alma lobezna
y llevóse arbitrio insano.

*Amanece. El nuevo sol
despierta al alma y al cuerpo
con sensación desigual
y desigual movimiento.*

*Cuerpo de hombre-alma de lobo
a una torre abandonada
huye: de sí, de las cosas,
de la luz de la mañana.
Del enigma de su ser
días, meses descifrando
el alma vegetativa
del cuerpo se va informando;
y del cuerpo va aprendiendo
los hábitos del vivir
del hablar, del raciocinio,
hasta que un día, aprendiz,
de todo menos del trato
decide al mundo salir.*

IV

—¡Nuestro padre ha regresado
de su hosca melancolía,
nuestro padre ha regresado

*devolviéndonos la vida!—
Y, entonces, con qué primores
con qué ternura filial
cuidan del alma del bruto
hasta hacerla racional.
Y le enseñan sus dominios
de sus sirvientes sus nombres;
sus negocios, sus cultivos,
sus clientes y deudores.*

—¿Dominios míos son éstos?
¿míos son y no de Dios?
Ni tierras ni siervos quiero
que me basta vuestro amor;
y hay en el mundo riquezas
que saben a eternidad:
la majestad de los cielos,
y del alma, la bondad.

V

*Suena grave la campana,
el pueblo llorando está:
Fedonio se voló al cielo,
que Dios lo mandó a llamar.*

.
*Cuando lleguéis a las manos
exactas del Criador
mirad: y veréis que un lobo
más que un hombre mereció.*

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 ANGUITA: 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 / 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 ROSENMANN TAUB: Hogar / JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN: Qué es Teilhard de Chardin.

AÑO II, Nº 3

Editorial / Cartas / FÉLIX SCHWARTZMANN: La Revolución Rusa, la autobiografía de Evtushenko y los guerrilleros / LUIS IZQUIERDO: Cátedras, Departamentos, Facultades / AMADOR NEGHME: La cultura, su difusión y 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.

DILEMAS

Fundadores: Mario Góngora, Luis Izquierdo, Armando Roa, Félix Schwartzmann, Juan de Dios Vial Larraín.

Director: Juan de Dios Vial Larraín.

Diagramación: Mauricio Amster.

Los artículos y trabajos que publica la Revista son especialmente solicitados. 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 Editorial Universitaria, S. A., Casilla 10220.

Precio: E° 4.—
