

LA UNIVERSIDAD. UNA REFLEXIÓN¹

Jorge Padrón
Universidad Nacional de Cuyo

La raíz de mucho mal

Decía Ortega y Gasset, en el año 1936, que en el ser y en el obrar de la Universidad hay un mal que él describía con una fenomenología realista y que conviene tener presente siempre. Este mal consiste en “el abandonarse”, en el hacer “de cualquier manera”, “en el lo mismo da”, en “el más o menos”². Todo esto –y mucho más–, en suma, “falta de decoro mínimo, de respeto de sí mismo”³ y, por tanto, falta de respeto a los demás. En cambio, un hombre y una institución egregios son aquellos que se exigen más a sí mismos, aunque por muchos motivos, intrínsecos y extrínsecos, los ideales propuestos se alcancen sólo en parte. El mal que denunciaba Ortega para la Universidad española de su época nos amenaza siempre y su nombre es *mediocridad*.

Ahora bien, si como conviene a la intención de nuestro examen aquí, se dejan de lado la perspectiva psicológica y sociológica de la mediocridad, ésta puede ser considerada, por lo menos, en tres niveles solidarios: el metafísico, el ético y el intelectual.

En el nivel metafísico, el mediocre es aquel hombre que, como quiere Platón, se halla en el fondo de la caverna “atado por las piernas y por el cuello”, obligado a mirar siempre adelante –aclara el Maestro– “porque las ligaduras le impiden volver la cabeza”. El resultado es el más pobre: ver siempre sólo la sombra de sí mismo y de todas las cosas proyectadas por la luz del fuego sobre la pared. Así, para este hombre lo real es, apenas, la sombra de lo real, lo no real, la verdad. La sombra de la verdad, lo no-verdad; el ser, la sombra del ser, el no ser⁴. En este sentido metafísico el hom-

¹ En este trabajo quiero reconocer todo lo que éste debe en su inspiración, ideas y textos, al excelente artículo del Profesor Dr. Eudardo Forment, *Hombre y persona in Espiritu*, XIV, (1996) pp. 19-37.

² Cf. José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad*, Madrid, Revista de Occidente, 1936, pp. 21-22

³ Cf. *Ibid.*, p. 20

⁴ Cf. Alberto CATURELLI, *La universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1963, p. 10

bre mediocre es aquél que se halla “esclavizado por la inmediatez de los entes”⁵. De tal modo, enseña el Prof. A. Caturelli, esta mediocridad” es el máximo peligro para la vida del espíritu”⁶. Platón cumplió fielmente el acto filosófico –profundamente unido al acto terapéutico- ya que no sólo fue capaz de discernir el mal sino, también, de proponer el remedio, a saber: *paideia*, es decir, formación humana del hombre en la totalidad sinfónica y esencial de su sentido. *Paideia* que, con Platón, se corona como *filosofía* que abarca, en el mismo movimiento de su reflexión, al alma y al estado. De tal modo, esta filosofía ordenada a plasmar lo humano del hombre consistía en el desposorio de la ascesis con el ejercicio severo de la dialéctica, a fin de que el hombre descubra la verdadera libertad, la que permite *ver* y *ser* desde una noble y continua tensión.

En el nivel ético, Garrigou Lagrange señala que la mediocridad se sitúa en “un medio entre el bien o justo medio verdadero, y las formas opuestas del mal”⁷. Por su parte, Santo Tomás declara que la virtud, y con ella la vida ética misma, es siempre un *extremo* respecto de los vicios opuestos, por exceso y por defecto, y que sólo es un justo medio entre el exceso y el defecto de las pasiones⁸. Quizás, para algunos, este lenguaje resulte ajeno o, en todo caso abstracto. Sin embargo, una mirada atenta al paisaje de nuestra cultura –en la que se habla continuamente de ética- reconoce la presencia de unos síntomas que condicen con la mediocridad tal como fuera definida: cansancio, decepción y, sobre todo, desconfianza. Desconfianza ante las palabras y los conceptos que articulaban la melopea del progreso indefinido a favor de las formas más aquilatadas de la tecnociencia; desconfianza ante la retórica revolucionaria que prometía cambiar el mundo y que sólo cambiaba la codicia de lugar, al pretender que el despojo podía obrar la justicia y que la esperanza podía y debía reducirse exclusivamente a la historia. Es esta desconfianza la que impulsa a “instalarnos y volvernos cómplices de un nihilismo tranquilo”⁹. En este punto, precisamente, conviene

⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 17-48

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 56

⁷ Cf. R. GARRIGOU LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, París, Beuchesne, 1933, p. 731.

⁸ Cf. S. TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 64, ad 1.

⁹ Cf. Jorge PEÑA VIAL, *Heroísmo y Utopía (o de la esperanza)*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos, 1997, p. 2.

recordar las palabras estimulantes de Nietzsche que diagnostican esta mediocridad en términos antropológicos ligados a un egoísmo estrecho y confortable presente en la figura de lo que él llamaba el *último hombre*: “Por desgracia, está cerca el tiempo del más miserable de los hombres, el que no sabe despreciarse a sí mismo. ¿Amor? ¿Creación? ¿Deseo? ¿Estrella? ¿Qué significan tales cosas? Así se pregunta el último hombre guiñando el ojo. La tierra se habrá hecho entonces más pequeña, y en ella andará dando saltos el último hombre que todo lo empequeñece (...) Gozamos de nuestro pequeño placer del día y del pequeño placer de la noche, pero respetamos la salud. Hemos inventado la felicidad, dicen los últimos hombres y guiñan el ojo”¹⁰. Y añade el mismo Nietzsche: “llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar”¹¹. En este contexto se comprende la dramática exhortación de Zarathustra: “yo he conocido nobles que perdieron su más alta esperanza. Y desde entonces calumniaron todas las esperanzas más elevadas. Desde entonces han vivido insolentemente, en medio de breves placeres y apenas se trazaron metas de más de un día... Mas por mi amor y mi esperanza te conjuro: ¡no arrojes el héroe que hay en tu alma! ¡Conserva tu más alta esperanza!”¹² La grandeza del pensamiento de Nietzsche está, siempre, en la penetración lacerante de su diagnóstico y en su actualidad; su miseria está en la desesperación a la que arroja su solución abstracta y sustitutiva de Dios: el *superhombre*. En todo caso, lo que permanece después de Nietzsche es la necesidad de conjugar el acto de pensar con la virtud de la esperanza. Pero para que esta tarea sea posible, el pensar tiene que abrirse vocacionalmente a la *totalidad* de lo real, y descubrir que el pensar y el esperar se dirigen hacia “algo *independiente* de nosotros”¹³. Esto significa, además, que la verdadera grandeza del pensar no está en su capacidad para discernir y establecer de manera universal sus propios límites en forma trascendental, sino, ante todo, en la profunda humildad con la que aprende renovadamente a trascender y, entonces, a *recibir* todo lo real como algo que no se puede constituir sino,

¹⁰ Cf. F. NIETZSCHE, *Kleinektavausgabe*, ed. Kröner, VI, 20; trad. Cast. Andrés SÁNCHEZ PASCUAL, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Ed., p. 40

¹¹ Cf. F. NIETZSCHE, ed. cit., VI, 19; trad. Cast., *Así habló...*p., 38

¹² Cf. F. NIETZSCHE, ed. Cit, VI, 62; trad. Cast., *Así habló...* p. 75.

¹³ Cf. G. MARCEL, *Position et approches concretes du mystère ontologique*, París, Ed. Vrin, 1949, p. 73.

apenas, descubrir con asombro y gratitud inacabables. Aquí radica el *ethos* de un pensar que urge concretar hoy.

En el orden intelectual “la mediocridad consiste en tomar como regla las *opiniones*, verdaderas o falsas, en aceptar cualquier cosa por medio de un eclecticismo arbitrario, y en hacer una elección o compromiso oportuno entre todas. La esencia del oportunismo. Pero hay muchas maneras de ser mediocre. Se puede ser mediocre de una manera vulgar (...), a veces, en cambio, de una manera maduramente reflexionada, estudiada, que supone talento real, bajo esta segunda forma la mediocridad puede llegar a ser un aspecto engañoso del mal más sutil y más profundo”¹⁴. Hay una vulgaridad –lamentable siempre- aunque no querida; hay otra vulgaridad más lamentable aun porque es querida, porque se busca la vulgaridad en cuanto que es, de alguna manera, rentable, útil para algún fin.

La *paideia universitaria* tiene que ver con el ser y con el nombre de la Universidad, siempre: *Alma Mater*, alma capaz de engendrar en nuestra alma el amor por toda verdad: amor que si es humilde y es fiel, engendra y sostiene nuestra libertad, la que nos permite –desde el amor a la verdad- ser libres frente a la fascinación de los ídolos de la inmediatez.

El célebre escritor francés Georges Bernanos, quien a través de su obra tanto combatió la mediocridad escribe en *La libertad para qué*: “el problema que se plantea hoy en día, porque el destino de la humanidad depende de su solución, no es un problema de régimen político o económico –democracia o dictadura, capitalismo o comunismo- es un problema de civilización”. Ahora bien, “(...) se califica a esta civilización de inhumana –y se pregunta Bernanos- ¿Qué puede ser eso, una civilización inhumana? Es evidentemente una civilización basada sobre una definición del hombre falsa o incompleta”¹⁵. Más aun, una civilización inhumana es, finalmente, una *contra-civilización*, una civilización que no se hace *para* el hombre sino *contra* él y que, por tanto, tiende a esclavizarlo de muchas maneras diferentes aunque todas solidarias en el mismo principio de falta de verdad y de libertad.

¹⁴ Cf. R. GARRIOGOU LAGRANGE, *op. cit.*, p. 732.

¹⁵ Cf. G. BERNANOS, *La libertad ¿para qué?*, trad. Cast. de O. BOUTARD, Bs. As., Librería Hachette, 1955, p. 75

Nuestra civilización, desde su matriz griega, ha sido *humanística*, es decir: una civilización en la cual el hombre podía y debía plantearse la cuestión de su existencia no como un mero *estar ahí* sino como *ser*, como proyecto y destino a la vez. En la Edad Media y particularmente con Santo Tomás, se trata de la pregunta por el hombre como *persona*, no como animal más o menos evolucionado. La persona responsable de sí misma y de los demás en la búsqueda incesante e inaplazable de su felicidad entendida como su perfección posible, su plenitud viable, su poder ser efectivamente todo lo que puede ser en el orden completo de la excelencia de su ser.¹⁶ La Universidad tiene parte principal en el proceso de nuestra civilización occidental, ella la atesora, la transmite y, además, la discierne, es decir que no se limita a justificarla o a plegarse más o menos dócilmente a su facticidad. La inteligencia de la Universidad conlleva, necesariamente, la memoria del pasado pero no para conservarlo simplemente sino para actualizar sus potencialidades en sentido histórico y creativo en la difícil pero indispensable tarea de la traducción a la novedad del tiempo y a la de sus problemas. Este ejercicio exigente y complejo, en el que concurren diversas vocaciones y profesiones aunadas por el mismo espíritu académico, impide que la crítica histórica o filosófica-científica pueda ser mera ruptura o simple destrucción sino continua re-creación a partir de la tradición.

La cuestión de la inteligencia

Queda claro aquí que cuando se habla de la cuestión de la inteligencia se la entiende inserta en la cuestión del hombre¹⁷.

Los griegos, con Aristóteles, distinguieron –sin separarlos– tres modos de ser del nous: *theoretikós*, *praktikós* y *poietikós*, a los cuales correspondían como obra suya propia respectivamente: la *theoría*, la *praxis* y la *poiesis*, regidas por la verdad, el bien de la vida personal y política en una articulación solidaria y viviente y el bien de lo útil en todas y cada una de las producciones del hombre. Esta doctrina aristoté-

¹⁶ Cf. Ricardo YEPES STORK, *Fundamentos de Antropología*, Pamplona, Aunsa, 1996.

¹⁷ Cf. Marcel CLEMENT, *Una historia de la Inteligencia, I, La sed de la sabiduría*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 1980

lica¹⁸ fue retomada y perfeccionada por Santo Tomás de Aquino. Conviene recordar que el intelecto *theoretikós* apunta a la totalidad entera del ser en su verdad, y que es precisamente este intelecto el que se desborda a sí mismo en el intelecto *práctico*, ordenado primordialmente a las acciones humanas y a su acuerdo con la ley natural para alcanzar –por medio de las virtudes- la perfección en cada caso, ilustrando y dirigiendo la experiencia humana hacia la totalidad de los bienes humanos: el bien común trascendente e inmanente, el bien propio, los bienes honestos, deleitables, etc. El intelecto *poiético* se halla inmediatamente subordinado por razón de bien y de verdad al intelecto *práctico* y al intelecto *theoretikós* en todo el orden de la acción transitiva del hombre hacia la totalidad de sus productos y obras.

Por un proceso complejo que comienza en la modernidad y que llega hasta nuestros días, la filosofía declara a grandes voces la imposibilidad de ser *theorica* o *contemplativa* o lo que es lo mismo: la imposibilidad de la *metafísica* como ciencia. Con esto la filosofía niega a partir de sí misma su orientación hacia el todo o totalidad del ser, y en este hecho mismo se identifica intencionalmente con las ciencias y las técnicas. Por otra parte, también en la modernidad se desarrollaron las ciencias físicas y naturales con su conocida impronta matemática y experimental. Rápidamente, estas ciencias se concibieron en términos de *poder* sobre la naturaleza primero y, en nuestros días, por extensión, sobre la naturaleza de los hombres.

La modernidad, de diversas maneras, ha proclamado la existencia de un nuevo trascendental: el “yo”, más exactamente, la “Razón”, la cual debidamente limitada por su propia tarea se formula, ante todo, la Razón Práctica en la totalidad de sus imperativos universales. De tal modo, siempre en esta modernidad, compiten *dos imperativos*: uno, estrictamente formal, el *imperativo categórico* de la ética kantiana con su apelación a la exigencia del deber y de la dignidad de la persona humana; otro, el *imperativo del poder*

¹⁸ Cf. Alejandro G. VIGO, *La concepción aristotélica de La felicidad. Una lectura de la Ética a Nicómaco I y X, 6-9*, Santiago de Chile, Universidad de Los Andes, 1997.

creciente de las ciencias que progresaban. Hoy, este imperativo se denomina *tecnocientífico* y en lo esencial es *no-ontológico*, *anético* y no *discursivo*¹⁹.

La decretada perención de la dimensión teórica y, por lo mismo, metafísica de la inteligencia ha traído consigo una mentalidad tecno-científica que considera como válido solamente aquello que se puede controlar por medio de la experiencia y del cálculo y que, además, se traduce en resultados tangibles y eficaces. Este reduccionismo se conoce como *cientificismo*, y actualmente como *tecnocientificismo*. La crítica inteligente y poderosa, aunque parcial al *tecnocientificismo* se halla expuesta con claridad en el libro de Konrad Lorenz, *La declinación del hombre*²⁰. Allí se discuten las posiciones asumidas por distintos autores, uno de ellos muy conocido, como Lord C.P. Snow, y también muy sobrestimado, con su tesis de “las dos culturas”; otros menos conocidos, pero no menos importantes, como el físico vienés Herbert Pietschmann, y, finalmente, Erwin Chargaff²¹. La conclusión de Lorenz es aleccionadora: el reproche que cabe hacer a los críticos del *cientificismo* entendido “como la convicción de que sea real sólo aquello que puede ser expresado con la terminología de las ciencias exactas de la naturaleza y demostrado sobre la base de procedimientos cuantitativos. En suma, el cálculo y la medida serían los únicos métodos científicamente legítimos para adquirir conocimientos sobre la realidad”²², es que estos críticos han sido, “en cierto modo, víctimas del *cientificismo*” en cuanto a que, a pesar de toda su crítica a las posiciones ambiguas o extremas de los autores estudiados, estos

¹⁹ Cf. Gilberto HOTTOIS, *Droits de l'homme et technique contemporaine: liberté nihiliste* in *Les Etudes Philosophiques*, 2 (1986), p. 204. Cf. Ad. Rafael MARTÍNEZ (a cura di) *La verità scientifica*, Roma, Armando Editores, 1995, espec. Mariano ARTIGAS, *Scienza e verità parziale*, pp. 101-111.

²⁰ Cf. K. LORENZ, *La declinación del hombre*, trad. Ital. Milano, Mondadori, 1984 (ed. original, 1983).

²¹ Parra el examen crítico del libro de K. Lorenz, cf. Giovanni REALE, *La sabiduría antigua*, trad. Esp. Serfio FALVINO, Barcelona, Herder, 1996, cap. 1. *El reduccionismo cientificista de la razón*, pp. 37-63, espec., p. 42, donde Reale señala que a pesar de la visión correcta de Lorenz en algunos puntos clave de su examen de los autores señalados, su recuperación de las diferentes capacidades cognitivas del hombre y, en especial, de la percepción *gestáltica* termina por colocar a esta última entre las funciones no racionales del aparato cognoscitivo del hombre. Más grave aún, no enfrenta y no resuelve el problema de las áreas cognitivas en términos epistemológicos, y no se coloca en el plano *ontológico* desde el cual se puede, efectivamente, discernir y superar *la reducción* del *cientificismo*. Así Lorenz, también, se convierte en víctima de la mentalidad que critica —el *cientificismo*— en el momento mismo en que lo critica.

²² Cf. K. LORENZ, *La declinación del hombre*, *op.cit.* p. 75.

críticos siguen creyendo que “solamente aquello que puede ser medido y pesado es real o, al menos (...) que todo aquello que no puede ser ni medido ni pesado es, en principio, desconocido”²³.

Una línea muy útil para la crítica del cientificismo está dada por el pensamiento de Nicholas Rescher. Su afirmación básica declara que el hombre no vive sólo de conocimientos científicos. El proyecto de la ciencia es *uno* de los proyectos de los que el hombre es capaz, y entonces tiene límites precisos: “La ciencia, por tanto, tiene sus limitaciones: no es omnicomprendiva, no puede responder a todos los problemas que son importantes para nosotros. Pero estas limitaciones son del ámbito de interés no de la capacidad. Las limitaciones en cuestión son inherentes a su misma tarea. La ciencia considera como su misión específica la racionalización de los hechos objetivos y empíricos: aquí, como en otros casos, la determinación es negación: puesto que la ciencia es una empresa definida, también existen ciertas cosas que la ciencia no es. Las otras vías cognitivas no son *alternativas* a la ciencia, porque su orientación cognitiva está dirigida hacia direcciones muy distintas: no representan diferentes modos de hacer la misma cosa, sino que hacen cosas totalmente diferentes. Por este motivo no pueden competir con la ciencia en su dominio específico: no puede existir competencia cuando se persiguen objetivos diferentes. Quienes juegan juegos distintos no compiten”²⁴. En el mismo sentido insiste Nicholas Rescher, quien cita a Leszek Kolakowski: “(...) la ciencia no tiene la exclusividad sobre el ‘conocimiento’: su dominio es mucho más pequeño que el dominio de la razón en general. Existen muchos ‘modos de conocer’ y la ciencia es sólo uno de ellos... Existe una realidad mayor que aquella que contempla la ciencia; en la severa y estimulante escuela de la vida nos encontramos frente a problemas que nuestros estudios científicos no nos ayudan a solucionar”²⁵. Con Giovanni Reale, creemos que es indispensable *repetir hoy* “que existen muchas más cosas en el cielo y en la tierra que la mentalidad

²³ Cf. Id., *ibid.*, p. 78

²⁴ Cf. Nicholas RESCHER, *Los límites de la ciencia*, trad. Ital., Roma, Armando Editore, 1990 (ed. original de 1984).

²⁵ Cf. N. RESCHER, *op. cit.*, pp. 241-2.

condicionada por el cientificismo no reconoce, más cosas, especialmente en aquella dimensión de lo metasensible que –parece- Rescher no comprende plenamente”²⁶.

La epistemología crítica de R.K. Popper de cuño falibilista y la substitución del criterio de verificación por el de *falsificabilidad*, arranca a las proposiciones metafísicas del reino de la insignificancia al que habían sido arrojadas por el *rigor* del círculo de Viena²⁷. La denominada “nueva filosofía de la ciencia”, a favor del debate entre Popper y –entre otros- Thomas Khum, Imre Lakatos, Paul Fayerabend, avanza en la tarea de demoler los viejos ídolos que sobreviven aun en la *communis opinio* en el campo científico. Unos y otros han subrayado el valor de los “programas metafísicos” (Popper), de las ideas metafísicas influyentes sobre el modo de la investigación científica (John Watkins), de paradigma científico alternativo al que históricamente se halla en crisis que, precisamente, no puede prescindir de elementos metafísicos, (Th. Khum), y han revertido la concepción *estándar* de la metafísica como “sin sentido” y, más aun, la consideran un patrimonio conceptual irrenunciable para la construcción de teorías científicas²⁸. Pero más allá de todas las apariencias de ampliación del punto de vista respecto del papel y *funciones* de la metafísica, ésta sigue siendo considerada como *no-científica* en el sentido moderno y contemporáneo del término ciencia. Y es manifiesto que esta caracterización meramente *negativa* de la metafísica es *insuficiente*.

Si ahora –con todo derecho histórico- volvemos a la *Metafísica* de Aristóteles en el libro IV, 1003 a 20-25, leemos: “Existe una ciencia que considera el ser en cuanto ser y las propiedades que le competen en cuanto tales. Esta no se identifica con ninguna de las ciencias particulares: en efecto, ninguna de las otras ciencias considera universalmente al ser en cuanto ser, sino después de haber delimitado una parte de éste, cada una estudia las características de esta parte. Así ocurre, por ejemplo, con la matemática”.

Texto que conviene leer junto con este otro, también de la *Metafísica* 983 a 10-12: “Todas las demás ciencias serán mucho más necesarias que ésta, pero ninguna

²⁶ Cf. G. REALE, *La sabiduría antigua*, op.cit., p. 45

²⁷ Cf. K.R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, (1959). Hay traducciones en las diversas lenguas.

²⁸ Cf. G. REALE, op.cit., p.53, n. 25.

superior”. La metafísica, entonces, es la ciencia que considera al *ser entero*, no sus *partes*. La distinción entre la metafísica y las otras ciencias procede no de la *forma* de su conocimiento –método- sino del *objeto*: la totalidad del ser. Más aun, las categorías que valen para lo entero del ser, no coinciden con aquellas que sí valen para las partes y viceversa. La lógica de las partes no se puede extender al entero, cuando partes y entero son del ser. Este es, en suma, el presupuesto que insiste en que los métodos de las ciencias particulares sean, también, los métodos de la filosofía y, especialmente, los de la metafísica²⁹, como los únicos válidos.

La cuestión aquí no está planteada en su radicalidad a nivel metodológico, la cuestión es si el hombre puede renunciar *totalmente* a su razón metafísica, es decir, a su necesidad de estudiar el problema racional del todo, totalidad o carácter *entero* del ser. Aun en el caso de Nietzsche, considerado generalmente como un acérrimo anti-metafísico, M. Hediere ha podido mostrar una consideración “sobre el ente en su conjunto”.³⁰ El carácter central de la doctrina del *eterno retorno* en el pensamiento de Nietzsche es una absolutización del *devenir*, y por esta vía una visión del todo o de lo entero del ser a la que nada puede sustraerse.

La crispación de lo poiético

Más allá de la distinción entre la inteligencia *teorética, práctica y poiética*, hoy se asiste a una verdadera crispación de lo *poiético*. En efecto, nuestra civilización consagra como valor supremo la productividad y, consecuentemente, el producto. En la medida en que esta perspectiva cultural avanza y se consolida, la existencia del hombre se empobrece en su raíz, porque se hace cada vez más incapaz de percibir, recibir y agradecer todo aquello que en la existencia no es producción o producto, sino gratuidad y don. Todo aquello que *no* producimos nosotros a partir de nuestras ciencias y nuestras técnicas. La Universidad debe asumir esto mismo desde la instancia de su reflexión crítica, ya que ella misma está siendo evaluada, constantemente,

²⁹ Cf. G. REALE, op. cit., p. 55. “Una fruición fecunda de la metafísica implica, (...) la conciencia de que la metafísica mira a la problemática del absoluto, pero *no existe y no puede existir un conocimiento absoluto del absoluto*, puesto que esta problemática queda siempre dinámicamente abierta”.

³⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. Ital., Milano, Adelphi, 1994, cap. II, p. 219.

en términos de productividad y producto. Sin ese examen que permite regresar a los fundamentos y, entonces, a sí misma, la Universidad co-opera con esta *crispación* de lo *poiético* en el sentido de una perspectiva excluyente de la realidad. Piénsese en el caso de una Universidad prestigiosa: Harvard, y en el caso del Profesor de Educación de Harvard, Charles Willie, quien afirma: “el fin de la educación no debe ser la *excelencia académica*, porque esto es una cuestión de opción personal y puede requerir esfuerzo y sacrificio”³¹. La idea implícita en esta declaración no es que todos tenemos los mismos derechos sino que, además, todos somos iguales o, mejor dicho, *debemos ser igualados*. No se trata aquí de que cada persona humana, según su naturaleza, sus talentos, desarrolle al máximo su propia capacidad de ser ayudado por sus maestros, ya que esto produciría mayores diferencias entre las personas destacando los méritos de su ser y de su obrar. Esta educación de *mínimos* termina siendo *mínima* y, por lo mismo, deja de ser educación y se convierte para un número creciente de personas en una condena a priori a la mediocridad.

Piénsese, además, en otro valor en alza en nuestra cultura actual: la *tolerancia*, entendida como la afirmación según la cual todos los puntos de vista tienen igual valor. De allí se pasa a decir que no existe ni el bien, ni el mal. En suma: que todo es relativo, ya que –se insiste– ninguna de las proposiciones que contiene los términos “bien” o “mal” puede ser corroborada según las exigencias del método experimental de alguna de las ciencias. *Si esto es así*, nuestras acciones deberían ordenarse, ante todo, a lo útil. En la misma línea de consecuencia, entonces, *todo* el proceso de la *formación universitaria* debería concebirse y orientarse a la producción de bienes útiles o, por lo menos, al estudio y solución de problemas prácticos que afligen a la sociedad en cada caso. En esta hipótesis tendríamos que preguntarnos qué es lo que distingue a una Universidad de una industria o de una empresa y, tal vez, una de las respuestas que se escuchara fuera ésta: el número y el poder de resolución de sus *aparatos* en el sentido tecnológico del término, el cual incluye no sólo la última generación de los utilitarios sino, también, todos los dispositivos de la planificación y la programación. Esta respuesta, sin duda, ignora lo esencial de la Universidad que es, ciertamente, *lo académico*, es decir: la *formación filosófica*, la formación *teórica*, el hábito de una mirada y una visión del ser y de toda realidad llena

³¹ Cf. David ISAACS, *Agonía de la educación tradicional* in *El Mercurio*, Artes & Letras, 10 marzo, 1996, E., 27.

de genuino *asombro y desinterés*. Es la mirada y la visión ante “el misterio de que algo *exista y sea*; es el olvido de todos los fines inmediatos de la vida (...) Lo distintivo es, sobre todo, ese estar libre de cualquier fin utilitario; en eso consiste la libertad académica, sofocada tan pronto como las ciencias se convierten en pura organización finalista de una agrupación de poderes organizados”³². Todas y cada una de las ciencias particulares *pueden* ser puestas al *servicio* de fines útiles. Este *servicio* no contradice su esencia. Una política sanitaria puede exigir que se trabaje en la investigación científica para disponer de una vacuna eficaz contra la gripe y ordenar que su costo sea el más bajo. Esta exigencia y estos fines no contradicen la esencia de la ciencia y la investigación biomédicas. En cambio, ninguna política tiene derecho a exigir que desde la filosofía se trabaje para fundamentar esta o aquella ideología, este o aquel plan.

La *pérdida de lo académico* en el sentido del *hábito teorético*, del hábito de una consideración asombrada y desinteresada del ser de las cosas en su carácter *entero o total* ha sido percibida con más o menos claridad en nuestro tiempo. Ante esta pérdida se han elaborado diversos subsidios: así, por ejemplo, el *studium generale*, este estudio de tradición venerable es, en sí mismo, muy noble, pero no son los estudios generales los que van a fundamentar el carácter académico de una Universidad: por otra parte, se ha pensado en yuxtaponer al curriculum profesional universitario materias de *formación general*, aunque con una inevitable impronta técnica como la sociología, la economía política o la filosofía misma *enseñada técnicamente*, ya que es un hecho doloroso y cotidiano que “la filosofía como *especialidad* se puede estudiar muy poco filosóficamente”³³. “No es la filosofía técnica, junto con las demás especialidades, la que logra un estudio académico –en el sentido explicado– sino la filosofía como principio, como *modo y estilo* de considerar el mundo y relacionarse con él”³⁴.

Es evidente que la pérdida de *lo académico* es la pérdida de la identidad más propia de la Universidad y lo que, en definitiva, podría arrojarla a una búsqueda entre dos falsas opciones: el estado o el mercado.

³² Cf. Josef PIEPPER, *El ocio y la vida intelectual*, trad. esp., Madrid, Rialp, 1962, I. *¿Qué es lo académico?* pp., 173-211

³³ Cf. J. PIEPPER, *op. cit.*, p.188

³⁴ Cf. *Ibid.*

Urgidos por una in-mediatez, tantas veces necia e insolente, se constata que los conocimientos que apuntan al ser a la verdad, al bien, a la belleza, interesan muy poco. La enorme dificultad es que esta búsqueda afanosa de lo in-mediató hace imposible la felicidad del hombre que, necesariamente, comporta la noble tensión hacia los bienes arduos, inútiles pero indispensables para el hombre. Hay que recordar siempre, y también hoy, que el fin de toda educación, incluida la universitaria, es *la felicidad* que procede de la verdadera *theoría*. Hay que volver a preguntarse, entonces, cuáles son los bienes que colman y que duran, siempre. Este ejercicio renueva el espíritu universitario y, ciertamente exige no sólo rigor, sino vigor; no sólo lucidez sino el sereno coraje de la entrega silenciosa y cotidiana; paciencia renovada y renovable y, además, una dosis muy importante de buen humor.