



GOBIERNO DE LA
PROVINCIA DE
CÓRDOBA



ENTRE
TODOS

MANIFIESTO

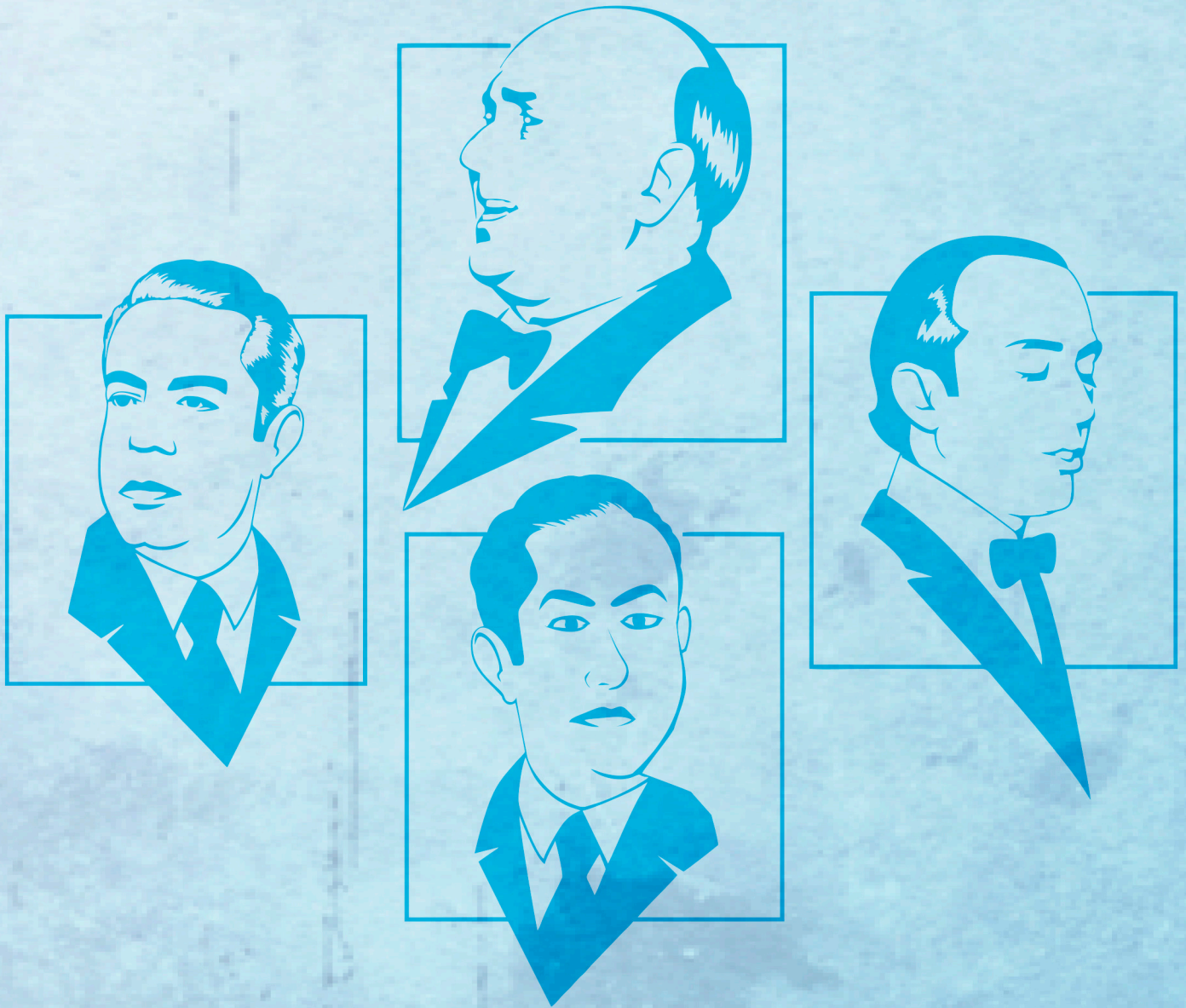
REFORMA UNIVERSITARIA Y FILOSOFÍA EN CÓRDOBA

Subsecretaría de
**PROMOCIÓN DE IGUALDAD
Y CALIDAD EDUCATIVA**

Ministerio de
**CIENCIA
Y TECNOLOGÍA**

Ministerio de
EDUCACIÓN





REFORMA UNIVERSITARIA Y FILOSOFÍA EN CÓRDOBA

ÍNDICE

Módulo II. Derribando muros:

ciencia y filosofía en los años de la Reforma	2
Presentación	2
¿Qué pasaba en Córdoba?	6
2.1. Peleando contra los dogmas	9
Presentación	9
Texto Fuente: Carlos Astrada “Nuestro Kulturkrampf”	13
2.2 ¡Cuidado con la ciencia!	17
Presentación	17
Textos Fuentes:	
- Deodoro Roca “La Universidad y el espíritu libre”	20
- Carlos Astrada “La deshumanización de occidente”	20
- George Nicolai “La ciencia y la moral”	20
2.3. La filosofía, ¿a la basura?	21
Presentación	21
Textos Fuentes:	
Raúl Orgaz. “La función sintética en la Universidad”	26
Carlos Astrada “Nota Preliminar”	30
Bibliografía	31

MÓDULO II

DERRIBANDO MUROS: CIENCIA Y FILOSOFÍA EN LOS AÑOS DE LA REFORMA

“Las universidades han sido hasta aquí el refugio secular de los mediocres, la renta de los ignorantes, la hospitalización segura de los inválidos y -lo que es peor aún- el lugar en donde todas las formas de tiranizar y de insensibilizar hallaron la cátedra que las dictara. Las universidades han llegado a ser así el fiel reflejo de estas sociedades decadentes que se empeñan en ofrecer el triste espectáculo de una inmovilidad senil. Por eso es que la Ciencia, frente a estas casas mudas y cerradas, pasa silenciosa o entra mutilada y grotesca al servicio burocrático”.

Manifiesto Liminar

Sabemos que entre el siglo XVI y el siglo XVIII hubo una profunda transformación en el modo cómo se concibió el conocimiento del mundo, su método, su tarea y el tipo de respuestas a las que se arribaba. Se trataba de un cambio en el modo de pensar y definir la relación del hombre y la mujer con los objetos que lo rodeaban: ¿qué podían conocer de la naturaleza?, ¿cómo se la conocía?, ¿había algún límite en ese conocimiento?, ¿para qué se la quería conocer?, son algunas de las preguntas que se hacían entonces. Las nuevas preguntas alcanzaban también otros ámbitos de la vida: el económico, el social, el político y el cultural, y ello se tradujo también en reflexiones filosóficas sobre la política, la ética, la estética, la historia, entre otras. Pero en este módulo sólo nos vamos a ocupar del giro que ocurría en el plano del conocimiento.

En términos muy generales, Dios ya no era garante de la verdad, ni la explicación última de todo. El comportamiento de la naturaleza podía ser explicado con independencia de las consideraciones religiosas sobre su origen y creación. Los fenómenos se sucedían regularmente unos a otros, fascinando a los hombres que buscaban explicarlos, desde

ahora, sin referencia a seres sobrenaturales. Valiéndose de los sentidos, quienes querían conocer, cometían errores en sus explicaciones, que luego descubrían y tenían que rectificar. Cabía el error y la pregunta, pero no ya los secretos, ni las ataduras a autoridades que hablaban en nombre de un ser superior. Los hombres y las mujeres buscaban descubrirlo y explicarlo todo con sus propias herramientas naturales, confiaban en ellas y gracias a éstas lograban desarrollar incluso instrumentos artificiales que los acercaban más a la naturaleza y los ayudaban a conocerla. Desde entonces la única garantía de la verdad, no de la verdad teológica, sino de la verdad del mundo en el que vivían, había que buscarla entre las capacidades de los mismos individuos. Y ello afectaba el estatus mismo de la noción de verdad, la verdad ya no era algo eterno, ni idéntico para todos.

Germinal es una novela que Émile Zola escribió en 1885, en la que se muestran muchas de las consecuencias que traía entonces, para la vida de los hombres y las mujeres, el desarrollo de la industria, posibilitado gracias al despliegue de la ciencia y la técnica. Puede verse la película basada en ese libro: Germinal, dirigida por Claude Berri, con la actuación de Gérard Depardieu y estrenada en 1993 y de esto se trata la ciencia que nacía entonces. Hombres y mujeres desarrollarían teorías e instrumentos que les permitirían conocer el mundo, explicarlo y, por qué no, dirigirlo. Si el conocimiento se movía en esta dirección y surgía la ciencia moderna, con ello nacían también nuevas preguntas. Muy próximos a los hombres de ciencia se encontraron, desde entonces, pensadores y filósofos que reflexionaron sobre este cambio. Había que pensar las nuevas condiciones del conocimiento y, sobre todo, había que ofrecer explicaciones que permitieran confiar en él. ¿Por qué la ciencia moderna podía ser más confiable que la religión para conocer el mundo? ¿Traía alguna consecuencia esta novedad? ¿Cuál? ¿Por qué y cómo los hombres y las mujeres podían tener certezas sobre el mundo? Y se presentaron nuevas palabras para describir un nuevo problema: “sujeto”, “objeto”, “ciencia”. ¿Qué significaban? ¿Cuál es la relación entre ellos y en qué medida o de qué forma esa relación está a la base de lo que creemos conocer?



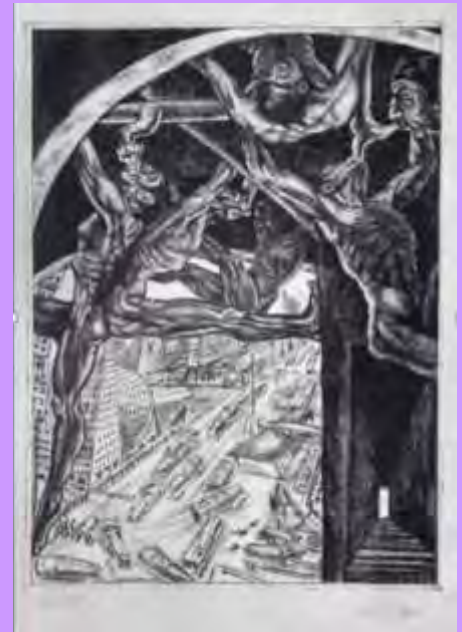
Germinal es una novela que Émile Zola escribió en 1885, en la que se muestran muchas de las consecuencias que traía entonces, para la vida de los hombres y las mujeres, el desarrollo de la industria, posibilitado gracias al despliegue de la ciencia y la técnica. Puede verse la película basada en ese libro: Germinal, dirigida por Claude Berri, con la actuación de Gérard Depardieu y estrenada en 1993

Se ensayaron muchas definiciones y muchas explicaciones. Filósofos como Descartes, Leibnitz, Berkeley, Hume y Kant son algunos de los tantos pensadores que sumaron sus reflexiones a estas transformaciones. Algunos enfatizaron el valor de las sensaciones como fuente de conocimiento, otros pusieron el acento en la razón y su capacidad de síntesis, para vincular la información que venía de los sentidos; algunos afirmaron que sólo podía conocerse una porción o aspecto de los objetos, que el hombre no podía acceder a todo; otros, en cambio, pretendían avanzar más allá de esas fronteras y confiaban en la posibilidad de un saber sin límites. Aunque con muchas diferencias, estos filósofos mostraban algo en común: cuando de conocimiento se trataba, de ciencia y no de religión, Dios no era fuente de ninguna certeza, ni de que el mundo existiera y fuera tal como los hombres y mujeres lo veían, ni de que éstos pudiesen decir algo confiable acerca de ese mundo.

Algunos cambios

Pero, a medida que avanza el siglo XIX, se produce un cambio importante en la mirada que recae sobre la ciencia, un cambio que se hace más evidente en las primeras décadas del siglo siguiente. La ciencia, que parecía haber sido liberadora de los hombres, se volvía un instrumento de dominación. A juicio de varios autores, la razón que la avalaba no presentaba por sí misma ninguna virtud, sino incluso un importante riesgo: la confianza en la ciencia como producto de lo más propiamente humano, su razón, y la capacidad, adjudicada a ésta, de conocer objetivamente el mundo de los fenómenos, se traducía en un uso acrítico de esa herramienta natural con efectos no siempre deseados, ni satisfactorios para la vida de los hombres. Quizás los cambios que producía la revolución industrial en la organización de la vida social, pueda ser uno de los ejemplos más contundentes de esto.

Muchos filósofos lo advirtieron y ensayaron diversas explicaciones y soluciones. En muchos casos, el reclamo remarcaba que otros aspectos del hombre tales como la “vida”, la “historia”, el “espíritu”, eran completamente dejados de lado en el modelo de pensamiento que ponía la ciencia por encima de todo. Un nuevo Dios, la ciencia, se erigía y traía nuevas consecuencias que había que volver a pensar. Todo podía ser conocido y formar parte del gran engranaje de la ciencia, que había logrado dominar la naturaleza.



Un grabado de 1930, del artista argentino, Adolfo Bellocq, titulado Mala sed, nos sirve para mostrar el contraste que se vivía en Buenos Aires en ese tiempo. El avance de la ciudad, que había crecido rápidamente también con los aportes de la ciencia y la técnica, es el fondo sobre el cual los hombres, sus vidas y sus cuerpos, quedan reducidos por la explotación.

Consecuentemente, el hombre mismo, según lo denunciaron, quedaba reducido. Quedaba reducido en muchos aspectos: si era obrero, quedaba atrapado como parte de la máquina, su vida casi no valía. Pero también se limitaba la idea misma de “hombre”, o de “mujer”. Se postulaba que lo más propio de su naturaleza era desarrollar un modo de pensar acorde y al servicio del progreso científico. Y con ello se limitaban otras formas de expresión que lo excedían: ¿qué pasaba con la filosofía o con el arte si todo el esfuerzo humano se orientaba al dominio de la naturaleza? Muchos notaron que no todo podía ser medido y contado como requería ese nuevo modelo. No todo ocupaba un lugar en la gran máquina del mundo. Llovían las críticas. Si había permitido salir del esquema religioso, no por ello el modelo de la ciencia era perfecto. Si todo el esfuerzo se destinaba a la ciencia y el dominio de la naturaleza, ¿qué pasaba con la cultura? El pensamiento, la filosofía, el arte, también eran capacidades humanas y en ese esquema ocupaban un lugar muy reducido y eran subsidiarias de la ciencia, dependían de ésta. Muchos pensadores sugirieron, en cambio, que era en la cultura la que podía ofrecer una respuesta para el malestar que se comenzaba a vivir como consecuencia del dominio de la técnica. Otros, en cambio, advirtiendo el malestar, prefirieron no renegar del valor de la ciencia, pero sí denunciar sus efectos negativos, sobre todo, en lo que hacía a la injusticia social.

Se establecía una fuerte tensión entre quienes pensaban que la ciencia era el único y exclusivo modo de vincularse con la naturaleza y los hombres, y aquellos que preferían explorar otras expresiones, intentando encontrar en la filosofía o el arte alternativas contundentes. Allí la filosofía misma, que ya tenía siglos de vida en occidente, entraría en la discusión. Esquemmatizando, podemos distinguir entre quienes abogaban por una casi identidad entre ciencia y filosofía, pretendiendo que esta última se plegara a la primera, y aquellos que, en la vereda opuesta, repugnaban ese vínculo. En el medio, muchos descubrían la potencialidad de la ciencia, pero se negaban a renunciar a la especificidad de la filosofía. En el fondo, el problema no era si ciencia sí o si ciencia no, si filosofía sí o filosofía no, el problema tenía que ver con encontrar saberes confiables para comprender las nuevas condiciones que presentaba el mundo de los hombres.

¿Qué pasaba en Córdoba?

Al igual que muchas universidades importantes del mundo, la Universidad de Córdoba se fundó bajo la influencia de la iglesia y como una institución destinada a la formación en teología. En 1613, mientras Galileo Galilei inventaba el telescopio y ensayaba nuevas descripciones de la luna y la atmósfera celeste, se creaba la primera universidad argentina. Y se instalaba en Córdoba, bajo la dirección de los jesuitas. Pero aquí esa ciencia aún no ingresaba a las aulas.

Con el paso de los años, o mejor, de los siglos, y con las nuevas exigencias que traía la modernización, la universidad se fue transformando, dejó su dependencia de la Compañía de Jesús y fue ampliando el tipo de formación que allí se impartía. Las ciencias naturales y el derecho fueron desplazando a la teología como disciplina universitaria. Sin embargo, todas las transformaciones que implicaba aquel cambio de la ciencia moderna y las diversas reflexiones de los filósofos sobre las posibilidades de conocer el mundo sin la tutela de Dios no llegaban a hacerse oír dentro de las gruesas paredes de sus claustros. Hasta 1863 se impartía teología en esta universidad y recién en la década siguiente se crearon facultades con perfil científico, como la de medicina y de ingeniería.



El Observatorio Astronómico de Córdoba fue fundado por el presidente Domingo Faustino Sarmiento, el 24 de octubre de 1871. Dr. Benjamín Gould, un astrónomo norteamericano, fue su primer director. Se instaló en lo que hoy conocemos como barrio Observatorio. Durante los primeros años de funcionamiento, los estudios que se desarrollaban tenían que ver con el reconocimiento de la posición de las estrellas, a las que se comenzaba a fotografiar, a medida que se incorporaban los telescopios necesarios para lograr buenas visualizaciones. Los resultados vieron la luz hacia fines de ese siglo en importantes catálogos y libros con las imágenes. Desde entonces, el observatorio fue creciendo y se fueron creando diferentes oficinas para atender a aspectos más puntuales, como lo es la oficina meteorológica nacional. Con el paso del tiempo, crecieron los campos de interés y las posibilidades de investigar sobre fenómenos astronómicos y físicos. No obstante, el observatorio tampoco queda al margen de los fenómenos internacionales y la primera guerra demoró bastante las posibilidades de su crecimiento.



A juicio de los estudiantes de aquella época, esos cambios en las carreras y en la organización de la universidad no mostraban verdaderas transformaciones que fueran porosas o receptivas de los grandes cambios que ocurrían en otras universidades. Por más que se crearan carreras “científicas” y algunas instituciones como el Observatorio Astronómico o la Academia de Ciencias, el perfil de la universidad parecía todavía atado a las formas previas al desarrollo de la ciencia moderna, en donde todo el saber se desplegaba bajo el cuidado de la religión y sus verdades. Resultaba difícil cambiar las reglas de juego de una institución que por tantos años había funcionado de la mano del poder eclesiástico. La ciencia daba pasos muy tímidos en Córdoba a comienzos del siglo XX.

Pero la timidez en esos pasos no se debía exclusivamente a las creencias religiosas, fuertemente arraigadas en el mundo universitario. Encontramos al menos otro elemento que complejiza bastante el escenario: los intereses en juego, económicos y de poder. Y en ese contexto, animarse a la pregunta, a la duda, a cuestionar las creencias establecidas como verdaderas, su lenguaje y su modo de impartirlas en la universidad, era también animarse a cuestionar algunas jerarquías. Lo que comenzaba a vislumbrarse al iniciarse el siglo era que esta universidad reproducía una estructura social y para ello se valía del conocimiento y lo limitaba.

Los reformistas cordobeses, a partir de 1918, denunciando la proximidad entre la universidad y los antiguos dogmas, denunciaban también la proximidad entre el conocimiento y el poder. Un modo de concebir el conocimiento universitario, la ciencia, los saberes, y un modo de enseñarlo,



La Academia Nacional de Ciencias de Córdoba, fue la primera academia de ciencias en la Argentina. Creada en 1869, también por iniciativa del presidente Sarmiento, estuvo constituida en sus inicios por profesores y científicos alemanes, que llegaban a la ciudad especialmente para ocuparse de este asunto. Desde sus inicios, la Academia se atendió investigaciones en las ciencias naturales, pretendiendo ser el órgano que nucleara los avances en esta área, que fomentara la investigación y que contribuyera desde ésta al desarrollo del país. También sufrió el golpe de la guerra, tras el que vio mermado su presupuesto y tuvo que limitar sus funciones y expectativas. Luego de mediados de la década de 1950, se crearon otros organismos más específicos de investigación (CONICET, INTA, INTI) y la Academia sigue funcionando hasta nuestros días ocupada principalmente de la divulgación científica.



Hoy, como en el momento de su creación, tiene su sede al lado de la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas, Naturales, de la Universidad de Córdoba, Av. Vélez Sarsfield 249.
<http://www.aanc-argentina.org.ar/web/actividades/bienvenida;jsessionid=0AEF964CA11C4335222B5F4621652163https://www.youtube.com/watch?v=QVrBGoguti0>

que servía para mantener y justificar esas jerarquías. El maestro era el portador de la verdad, oficiaba casi como sacerdote, y sobre la verdad que proclamaba nadie podía objetar nada. Los alumnos, quietos, mudos, debían limitarse a repetir la lección en los exámenes. Eran pocos los que podían ser alumnos de la universidad, menos los que llegaban a ser profesores. El sistema sacrificaba el conocimiento científico para garantizarse su supervivencia y el saber estaba, finalmente, al servicio de unos pocos.

Esa mirada crítica que despliegan en Córdoba los jóvenes universitarios, con diferentes consecuencias que se derivan de la defensa de la ciencia por sobre la religión, tiene también un límite. Como veremos en los textos que reunimos en este módulo, es muy recurrente que la defensa de la ciencia con la que se embanderan los autores para manifestarse contra la lógica dogmática que aún prevalecía en la universidad, se cruce y vincule estrecha, aunque no obviamente, con una mirada crítica que haga notar el riesgo que tenía esa plena confianza en el poder de la ciencia.

En lo que sigue ofrecemos una selección de textos de autores cordobeses de la época de la Reforma, que permiten reconocer tres aristas de una misma cuestión. El problema al que nos abocamos aquí es conocido como “el problema del conocimiento”, pero definido ahora en función de un escenario particular y unos autores también particulares. En ese sentido, la pregunta que nos guía, no es tanto cómo conocemos el mundo, cuáles son los métodos o el tipo de respuestas, sino más bien cómo se articulan y tensionan algunas preocupaciones y saberes en el conocimiento del mundo. En particular, cómo se articulan la ciencia y la filosofía, en qué se vinculan, en qué se distinguen.

Con Carlos Astrada, primero, intentamos resaltar lo referido a la caducidad de los saberes religiosos y, consecuentemente, la importancia que tiene en esa crítica la defensa de la ciencia, que releva las explicaciones dogmáticas. Pero también descubrimos aquí la tensión por una especie de falta constitutiva de la ciencia. Avanzando en esa dirección, proponemos, en segundo lugar, el abordaje de diferentes fragmentos que ponen la lupa sobre las condiciones que, de hecho, presentaban los saberes científicos en las sociedades de ese momento. El conocimiento libre de dogmatismo que representaba la ciencia no parecía ser tan libre, o, al menos, tan objetivo como se pretendía. Finalmente, recurrimos a Raúl Orgaz que nos permiten mostrar cómo, ante estas cuestiones, los intelectuales sentían la necesidad de definir la filosofía. No hay una definición de filosofía, ni ahora ni entonces. Qué sea la filosofía, cómo trabaje, qué respuestas obtenga, está ligado a qué entendamos que sea la ciencia y de qué problemas o carencias descubramos en ese universo científico.

2.1 Peleando contra los dogmas

En torno a junio de 1918, los acontecimientos y sus repercusiones, hay importantes definiciones sobre lo que se considera es el conocimiento y los modos de acceder a él. Y, en particular sobre cómo se pensaba el vínculo o la tensión entre conocimiento o ciencia y religión. Cabe tomar nota entonces, de una advertencia: por ahora vamos a entender conocimiento como sinónimo de ciencia. Aunque hacia el final de este módulo nos animemos a discutir esa identificación.

Que la Universidad de Córdoba naciera para responder a la necesidad de enseñar teología, que lo hiciera de la mano de los jesuitas y que estuviera bajo la dirección de la iglesia (primero jesuitas, después franciscanos) hasta principios del siglo XIX, no parecía algo fácil de olvidar. Y esto podía condicionar la propuesta de la universidad en relación con el modo de entender el conocimiento que allí se impartía, y pudo haber sido una de las causas de aquella chispa encendida a comienzos de 1918. En ese sentido, nos ubicamos en el escenario que presentamos en la introducción a este módulo: aquí, como en la Europa del siglo XVI, estamos ante el choque entre dos modos diferentes de definir la verdad y ante dos esquemas opuestos en relación al conocimiento, cómo se hace y qué tipo de respuestas se espera de él.

En la mayoría de los textos de los reformistas, encontramos algún rastro de la crítica que los jóvenes dirigen a la religión, considerando, principalmente, lo que ésta significaba entonces en Córdoba y en la universidad. Carlos Astrada, al ocuparse del tema en “Nuestro Kulturkampf”, un artículo escrito en 1922 y publicado en una revista estudiantil de la Universidad de Córdoba, hace esto mismo con muchísima ironía. Allí las metáforas son recurrentes y le sirven para ridiculizar ese aspecto de la cultura cordobesa: campanas, iglesias, misas, “doctores”. Una ciudad tranquila, armónica, sencilla, pero sobre todo, gobernada por dioses: “Arcadia”. Un espacio de concordia que, sin embargo, es invadido por un malestar que viene a turbar su plácida vida. Al describirla, Astrada es muy elocuente: recurre a la imagen de un lago, , no de un río, no de un mar.

Surgen nuevas preguntas y nuevas necesidades del pensamiento. En Europa, en los siglos XVI y XVII, como aquí, en Córdoba, a comienzos del XX, esas inquietudes generan problemas. Porque, entre otras cosas, se vislumbra un modo de entender el conocimiento que pone las jerarquías patas para arriba.

En Córdoba el conflicto comienza, dice Carlos Astrada, cuando surge la inquietud que produce “la idea”. La reacción de los reformistas no nace ante la necesidad de cambiar profesores o planes de estudio,

Quizás este sea un buen momento para recordar nombres como el Giordano Bruno, quemado vivo en la hoguera, en el año 1600, en Roma, por oponerse con sus descubrimientos de ciencias naturales a los dogmas de la iglesia

no se reduce al reclamo de que los estudiantes puedan participar del gobierno de la universidad. Entre ellos, en el relato de Astrada, lo que puja por salir a la luz es una “idea”. Y al decirlo de esta manera trae a la memoria una imagen muy querida por los filósofos. Nos referimos a Platón. No es que Astrada hable de Platón, pero sí sirve esa inspiración para mostrar lo que falta en la universidad y a lo que los viejos profesores le tienen miedo: “algo sutil e inmaterial que se aposenta en los espíritus inquietándolos”. Lo que falta es la pregunta propia del filósofo, del que quiere saber, del que busca investigar. Y esa inquietud se diferencia allí de los rasgos temerosos de quienes no tienen más verdad que la tradición, lo que ya se ha dicho, en lo que ya se cree, sin novedad ni revisión.

Nada nuevo podía suceder en Córdoba hasta que llegaran estos jóvenes inquietos y cargados de preguntas. Tal como lo presenta Astrada, tanto en el modo cómo se enseñaba en la Universidad de Córdoba, cuanto en los contenidos dogmáticos de sus saberes, se reconoce la ignorancia, que es también la que genera el miedo. Ante lo nuevo y desconocido, los profesores de la Universidad corrían a esconderse en “su caverna”. Otro guiño a Platón. El recinto en donde permanecen los ignorantes, que es también, y más explícitamente en el caso de Astrada, la caverna donde las bestias saben encontrar cobijo cuando asecha el peligro.

Idea o revelación: en esa oposición podríamos reconocer el meollo del planteo de Astrada en “Nuestro Kulturkampf”. Ciencia, religión. Libertad, embrutecimiento. Civilización, bestialidad. Todos son pares de opuestos que nos sirven para reconocer con más detalle la posición de los reformistas y el modo cómo caracterizan a sus oponentes.

A juicio de Astrada, no había nada positivo en el modo cómo se comprendía hasta entonces la verdad en la universidad, sino todo lo contrario. Porque se trataba de un modelo que encerraba, que limitaba, que apaciguaba y acallaba a los hombres. Y cuando, por fin, los jóvenes se animaron a hablar, desde los altos puestos universitarios se los acusó de “extranjeros” (“sin raigambre en la tierra de los mayores”). En la antigua Grecia se llamaba “barbaros” a los extranjeros, enfatizando el hecho de que balbucearan porque desconocían el lenguaje de la ciudad. Esa era razón suficiente para segregarlos de la vida civil, negarles sus derechos, estigmatizarlos. ¿Qué se decía al llamar a los reformistas “extranjeros”? En última instancia, lo que estaba en juego era quién era el bárbaro y quién el civilizado.

El “maestro”, decía por otra parte Roca, aportando una idea que puede servirnos para comprender a Astrada, “no debe aspirar sino a que nos descubramos a nosotros mismos”. Porque “lo que debemos encontrar son gestos amplios señalando las grandes rutas del pensamiento, el punto de donde parten todos los caminos. En este punto está en nosotros mismos, en la porción de originalidad que cada hombre sincero puede dar, en el desarrollo espontáneo de la aptitud dormida”(Roca, Deodoro, “Ciencia, maestros, universidad”, enObra reunida I. Cuestiones Universitarias, Córdoba, 2013, UNC)En la antigua Grecia se llamaba “barbaros” a los extranjeros, enfatizando el hecho de que balbucearan porque desconocían el lenguaje de la ciudad. Esa era razón suficiente para segregarlos de la vida civil, negarles sus derechos, estigmatizarlos. ¿Qué se decía al llamar a los reformistas “extranjeros”? En última instancia, lo que estaba en juego era quién era el bárbaro y quién el civilizado.

“Verdad”, “maestros”, son palabras que protagonizan la disputa. ¿Qué significan? ¿Qué nombran? En lo que hace a la verdad, las palabras de Deodoro Roca, uno de los principales protagonistas de la Reforma, son clara expresión de la posición de los reformistas: “La verdad no es patrimonio de nadie; es un perpetuo devenir. Casi podría decirse que no existe ni ha existido nunca. Lo único que han existido son verdades: lo que las alienta en su transmutación incesante”.

El “maestro”, decía por otra parte Roca, aportando una idea que puede servirnos para comprender a Astrada, “no debe aspirar sino a que nos descubramos a nosotros mismos”. Porque “lo que debemos encontrar son gestos amplios señalando las grandes rutas del pensamiento, el punto de donde parten todos los caminos. En este punto está en nosotros mismos, en la porción de originalidad que cada hombre sincero puede dar, en el desarrollo espontáneo de la aptitud dormida”(Roca, Deodoro, “Ciencia, maestros, universidad”, enObra reunida I. Cuestiones Universitarias, Córdoba, 2013, UNC)



Astrada asume la representación de la civilización y apuesta a invertir los términos, señalando que la civilización está del lado de la ciencia. Hasta el momento, todo lo que había en la universidad, aquella “santa y absoluta verdad”, no sólo era expresión de ignorancia sino, incluso, un obstáculo para el desarrollo de la ciencia. El nuevo lenguaje que se imponía ahora era el de la ciencia. Y allí radicaba la posibilidad de hablar de “civilización”. Luego llegará el momento de considerar el sentido y los límites de esta ciencia.

Hay una condición que hace del conocimiento algo esencialmente cambiante: el apoyarse en la experiencia. Con ésta, el conocimiento surge de lo que percibimos. Si el objeto cambia, nuestra percepción también; si nosotros cambiamos, también nuestra percepción. De todas esas variaciones, surge, asimismo, una transformación en lo que creemos y decimos del mundo.

La cuestión del cambio del mundo sensible y del conocimiento que producimos a partir de ese cambio es muy compleja, pero si esquematizamos un poco podemos ver que lo que entra en juego aquí, siguiendo el texto de Astrada, “Nuestro Kulturkampf”, es el conflicto entre dos modelos de conocimiento. Uno que confía en la libre exploración o experimentación del mundo, con un sinfín de respuestas posibles y, por lo tanto, con descripciones cambiantes, no absolutas, acerca del mundo. Otro, que prefiere verdades fijas, inmutables, verdades para hoy y para siempre, que no se ligan con nuestras experiencias. En un caso, el cambio en las descripciones depende de nuestra relación con el mundo. En el otro, las verdades anteceden cualquier relación y la condicionan.

Efectivamente, son dos modelos enfrentados. Pero ¿pacíficamente? Astrada denuncia en su texto el límite que el modelo dogmático le impone a su oponente en la universidad, al inhibir la libertad de pensamiento. La constatación de ese forzamiento sería lo que haría temblar la tierra en Arcadia.

Entonces Astrada habla de “Kulturkampf”, una expresión alemana que le sirve para mostrar sus claras diferencias con el catolicismo y sus preceptos. Una batalla cultural –eso significa la expresión alemana-, que tiene por principal objetivo redefinir las reglas del juego. La cultura, dice, depende del libre desarrollo del espíritu, de la ciencia. De la búsqueda, de la investigación, del cambio. Ya no de la obediencia y la repetición.

La noción de “experiencia” hace referencia aquí a un primer momento en el proceso de conocimiento, por el que obtenemos información en bruto, es decir, no procesada, analizada y sintetizada en explicaciones de lo que queremos conocer. Consecuentemente, se trata de una instancia de contacto físico, aunque también se apelaba a “experiencias internas”, que señala el protagonismo de la percepción. Tal como lo comprendían los autores entonces, esa condición era suficiente para hacer del objeto a conocer algo instalado en un espacio y un tiempo y, por ello, sujeto al cambio. El cambio, la variación aparece como algo propio de la experiencia, tanto porque los objetos varían al cambiarlos de lugar o con el paso del tiempo, cuanto porque la percepción también se modifica en función de esos factores. Por más confianza que hubiera en el conocimiento científico, nunca se apelaba desde allí a verdades absolutas o eternas.

En esta crítica permanente al modelo escolástico de conocimiento encontramos la defensa de una idea diferente de conocimiento que pone el acento en la libertad, pero: ¿qué tiene que ver la libertad con la verdad o con el conocimiento? Quizás nos ayude a pensar esta cuestión aquella idea de Roca de conocer por nosotros mismos, ¿a qué se refiere? ¿Podríamos buscar algunos ejemplos para entenderlo mejor?

¿Es posible el conocimiento libre de dogmas hoy? ¿En nuestra sociedad contemporánea, donde la religión y la iglesia católica no tienen el peso que tenía en la sociedad del 18, hay algunos otros obstáculos que impiden, dificultan o condicionan el desarrollo del conocimiento y la ciencia? ¿Y entre nosotros, en la escuela, quien decide qué y cómo debemos saber? ¿Qué criterios deberían manejarse a la hora de definir esos conocimientos?

Este video puede ayudarnos a pensar qué tan lejos (o cerca) estamos de algunos de los reclamos de los reformistas: <https://www.youtube.com/watch?v=g6zBmBUOMhY>



Textos fuentes

Nuestro Kulturkampf*

Carlos Astrada



Hasta el movimiento estudiantil del año 18 Córdoba vivía en la prehistoria; era algo así como una Arcadia católica donde una tribu sedentaria rumiaba entre misa y novena la ciencia que sus "doctores" poseían por revelación. Esto le permitió levantar entre ella y la vida histórica de las comunidades civilizadas, para defenderse de posibles contaminaciones y de diabólicas influencias deletéreas, una verdadera muralla china: la ignorancia enciclopédica de sus puntillosos "doctores".

Todos en esta Arcadia feliz apagaban su sed en un lago tranquilo de aguas lustrales: la casa del "doctor" Trejo, con sus "tres siglos" famosos tan llevados y traídos, tan sobados y barajados por la ampulosa oratoria académica.

[...]

En las inmediaciones del lago jamás llegó a percibirse el ritmo acelerado de los tiempos; ni siquiera se sospechaba que la inquietud de una vida ascendente trabajara en la conciencia de los hombres.

GLOSARIO

Kulturkampf: (del alemán Kultur: cultura, kampf: lucha) Entiéndase "lucha por la cultura" o "batalla cultural". Este concepto se acuña en relación a las disputas entre distintas facciones políticas de la Alemania de fines de siglo XIX por el control sobre los valores y estándares de vida ciudadana aceptables para el Imperio

Escolasticismo: Movimiento filosófico que tuvo gran preponderancia en la Edad Media y se proponía conciliar los preceptos de la fe cristiana con los aportes del pensamiento racional heredados de la filosofía griega, principalmente de Aristóteles.

El pecado original

Mas un factor imponderable, no previsto por los agudos exégetas del tamizado escolasticismo, vino a turbar la plácida vida de la Arcadia, obrando en forma deletérea sobre la "santa y absoluta verdad" de que eran depositarios los "doctores". Este factor no podía entrar en sus "cálculos" porque consiste en ese algo sutil e inmaterial que se aposenta en los espíritus inquietándolos y haciéndolos afanarse en el sentido de una vital superación: la idea. Luego no más la tribu armándose de todo su "furor teológico" fulminó su condenación contra la intrusa. La "ciencia" de los doctores no podía aceptar semejante

* Publicado en: Revista de Derecho y Ciencias Sociales, Córdoba, año 3, n° XI, 1922, pp. 163-178.

desmedro y, para defenderse, dijo de las ideas que eran "disolventes", que eran plantas exóticas y sin raigambre en "la tierra de los mayores"; en fin que eran productos de importación extranjera. A fuer de cronistas honrados debemos decir que, efectivamente, las intrusas, que eran bastante libres, no tenían nada que ver con la "verdad" ni con la "santidad" imperantes en la Arcadia, y menos con los "doctores" que, a su vez, imperaban a costa de la verdad y de una cosa vaga que ellos habían oído llamar dignidad.

¿Qué había sucedido? Algunos heterodoxos, seducidos por los áureos frutos del árbol de la ciencia, habían caído lamentablemente en el pecado original, y querían, los profanos, vivir la vida noble y anhelante de la idea. Merced a esta tremenda maldición "la Córdoba católica" descubrió que, cual otra Eva en el Edén, estaba desnuda, y, para cubrir su cuerpo deforme y macerado por las disciplinas de una dudosa santidad, acudió presurosa a la hoja de parra de la "tradición".

[...]

Posibilidades de la Reforma Universitaria

Hasta ahora la verdadera conquista de la Reforma Universitaria ha consistido, principalmente, en la posibilidad de instaurar una vida de acuerdo a las normas básicas de la cultura. Pero esta posibilidad es tan solo un germen que ha menester, para desarrollarse, un ambiente propicio, a cuya formación han de concurrir diversos factores concordantes entre sí y con el objetivo a que deben servir. El germen, para fructificar, exige absoluta libertad de pensamiento, una obra amorosa y sostenida, pureza de intenciones y, como polen fecundante, la palabra sabia y valiente de verdaderos maestros. De los factores enunciados, la libertad de la ciencia es el factor primordial y condicionante de toda verdadera cultura, la cual no debe reconocer más limitaciones que las que ella misma se impone según la naturaleza de los problemas que está llamada a debatir.

Sabido es que en nuestra Universidad el dogmatismo católico, con su secuela de intereses y tramoyas, ha sido hasta el año 18 una verdadera rémora para la libre difusión del pensamiento. Toda idea ajena a la ortodoxia, y que en algo podía ser hostil a las "místicas concupiscencias", era escarnecida. Pero en el año 18 la dictadura dogmática fue vencida, y pudimos ver al "furor teológico", en sus encarnaciones demasiado terrenas, replegarse en su caverna, así como la fiera después de haber experimentado la puntería del cazador vuelve, maltrecha, a su cubil.

Con el movimiento estudiantil comienza nuestro "Kulturkampf"; mas para que esta lucha por la cultura rinda sus frutos es necesario, de toda necesidad, que esté animada por el espíritu de continuidad que asegura la persistencia en la obra comprendida. La reforma universitaria, antes que un resultado, debe ser una dirección ideal, un camino que solo mediante la diaria lucha puede ser recorrido. —"Solo es digno de la libertad y la vida, canta Goethe, aquel que sabe conquistarlas cada día"—. Si la juventud quiere ser



digna de los bienes que proporciona la cultura, tiene también que conquistarlos, lo mismo que su libertad espiritual, día por día.

No debe olvidar que la reacción acecha las menores oportunidades para dar sus golpes; que por odio encarnizado a la inteligencia estará siempre dispuesta a escarnecer los más altos valores de la ciencia, todo lo que de grande y bello ha conquistado hasta aquí el pensamiento tras ahincada búsqueda. Para saber a qué atenerse debe, constantemente, tener presente que a las fuerzas regresivas las anima, en todas partes, un odio zoológico por todo lo que se ha consustanciado ya con la conciencia del hombre civilizado elevándola por sobre el nivel del hombre-bestia, que es el peso muerto cuya resistencia tiene que vencer la vida ascendente que se mueve en virtud del resorte ético de la perfección.

[...]

Necesidad de nuestro "Kulturkampf"

Si el movimiento estudiantil de Córdoba repercutió intensamente en la vida de la república, y llegó a cobrar significación americana, fue porque se trataba nada menos, que de la iniciación del gran combate por la emancipación espiritual. La Reforma Universitaria es el esfuerzo por conquistar la libertad espiritual, única vía por la que se puede llegar, si el esfuerzo no declina, a participar en la vida de la Humanidad culta.

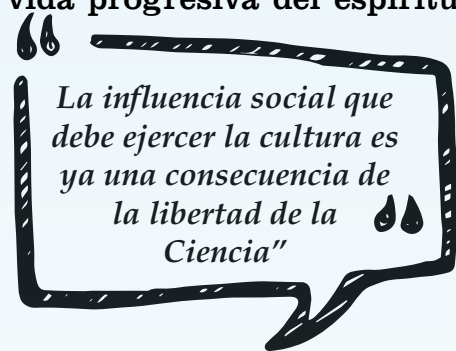
[...]

Todos los dogmas, todas las ortodoxias atentan contra la vida progresiva del espíritu porque implican en ésta una detención por anquilosamiento; y especialmente, y en mayor grado, el dogma religioso por ser el factor sentimental preponderante en el hombre. En todo tiempo la fórmula muerta de la religión ha constreñido la conciencia humana, impidiéndole su libre desenvolvimiento.

Proyectemos el problema de nuestro "Kulturkampf" como problema concreto, sobre su fondo natural. Dilucidándolo

en función del ambiente debemos considerar, desde luego, la principal resistencia que tiene que vencer en el medio en que está llamado a desenvolver su acción. Esto ya es colocarnos en actitud crítica frente al catolicismo y a la sociedad que su influencia ha moldeado.

El transeúnte culto y de sensibilidad que, sin poseer antecedentes sobre Córdoba, contemple por primera vez nuestra ciudad con sus innúmeras cúpulas —que, a esa hora, en que el sol occiduo pone sobre este místico artilugio su postrer resplandor, parecen simbolizar una común plegaria— pensará, ese hombre sensible al lenguaje de las cosas, que se encuentra ante un pueblo que, apretujado en la angustia de las preguntas trascendentes, concibe y vive religiosamente su vida. Si así pensase el extranjero, en grave error habría incurrido. Así como de la letra del dogma está ausente el espíritu, de los templos ha tiempo se ausentaron los dioses porque en el alma de los que se llaman "creyentes" no ha habido lugar para ellos.



En tres siglos de catolicismo Córdoba no ha dado al mundo ni un gran santo ni un gran apóstata; y en los ambientes donde se vive la intensidad de la fe se cree, se duda, florece la santidad y también la herejía. Aunque parezca paradójal, en la "Córdoba católica" no ha habido, ni hay religiosidad, y menos cultura religiosa. El catolicismo ha sido, y es, la expresión de una jerarquía eclesiástico-económica. Esta característica, que, desde que se afirmó el poder de la Iglesia en el mundo occidental, expresa el común destino de todo el catolicismo, en Córdoba se acentuó en la forma más sórdida.

[...]

El movimiento universitario del año 18 fue un rotundo pronunciamiento de la juventud contra esa jerarquía eclesiástico-económica que, desde tiempo secular, venía explotando la Universidad. Desde su derrota, la reacción ha realizado, diversas intentonas para retomar la Universidad; aparte de su guerra sorda y sistemática a todo lo que, signifique una manifestación o anhelo de cultura.

Impuesto por el ambiente, cuyas fuerzas negativas laboran incesantemente, nuestro "Kulturkampf" es una necesidad, y su acción no sólo debe desarrollarse dentro de la Universidad, sino también y en forma intensa, fuera de ella. Sirviendo a esta doble finalidad, universitaria y social, el "Kulturkampf" cobra el significado de un alto ideal ético. Es una tarea humanizadora y libertadora. La Universidad, si ha de cumplir la misión que le corresponde, tiene que difundir su pensamiento y su obra en el organismo social de que forma parte y del cual ella es la más elevada expresión cultural; al mismo tiempo que en su seno deben tener eco todas las preocupaciones sociales, todos los problemas que atañen al destino de la Humanidad.

[...]

Uno de los objetivos del "Kulturkampf", pues, es facilitar, mediante su acción social la difusión de los valores de la ciencia que la Universidad está llamada a realizar. La influencia social que debe ejercer la cultura es ya una consecuencia de la libertad de la Ciencia, como lo hace notar Hoffding que [...] escribe estas exactas palabras: "La libertad y la independencia de la ciencia no implican sólo que se le permita desarrollarse libremente en su dominio propio, sin verse perjudicada por autoridades exteriores, sino, además, que no se le prohíba ejercer en la concepción general de la vida y del universo la influencia a que su naturaleza la impulsa". Si por miedo a las ideas se obstaculiza su libre discusión es indudable que la ciencia no podrá ejercer su legítima y benéfica influencia.

2.2 ¡Cuidado con la ciencia!

Si advertimos primero el riesgo que tiene un saber esclavizado por el dogma, encontramos ahora un nuevo peligro: el de un saber servil, no ya a los intereses de la iglesia, su mundo y su organización jerárquica, sino a los nuevos intereses que se fueron creando una vez que la iglesia iba siendo desplazada. Intereses que van de la mano de las transformaciones políticas y económicas, que se vinculan íntimamente a la revolución industrial y a la formación de una clase social, que basa su poder en la posesión de los instrumentos de producción. Intereses que, apenas comenzado el siglo XX, se traducirán en la Gran Guerra por el predominio económico de las potencias.

Los reformistas cordobeses no son ajenos a ese escenario. Y allí encuentran también una preocupación y el origen de varias de sus ideas y reclamos en la universidad. En palabras de Deodoro Roca, “la gran guerra vino a poner al desnudo toda la miseria moral de nuestro tiempo”. La ciencia, esa ciencia que tanto habían reclamado contra el dogma, y a la que creían debía consagrarse la universidad, ¿estaba al servicio de los hombres?, ¿era una herramienta para lograr el bienestar? La ciencia, decía desilusionado el mismo Roca, repitiendo palabras de Nicolai, se prostituye, “sólo da a la humanidad las armas para la lucha y para el progreso, sin preocuparse de cómo se aprovecharán estos medios”*.

George Nicolai es un científico alemán muy comprometido en su repudio de la guerra, que, exiliado de su país por eso, llega a Córdoba a comienzos de 1922. Dos años antes, un artículo suyo, “La reacción y los sabios”, había sido publicado por la revista cordobesa Mente. De allí toma Roca esa expresión, que reproduce, sin revelar el autor, en el texto de 1920, “La universidad y el espíritu libre”. Durante su estadía en Córdoba, que duró hasta 1927, Nicolai fue muy próximo a los jóvenes reformistas, impulsando con fuerza esa causa. Por esa razón y por la influencia que sus ideas tuvieron en algunos de ellos, nos permitimos tomarlo como referencia en estas cuestiones.

<http://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar/ifi002.jsp?pidf=DG2H4WSUD&po=DB>

El malestar que produce la guerra no es ni exclusivo de los reformistas, ni infundado. Al igual que muchos filósofos, incluso europeos, los cordobeses advierten en la guerra la crisis o, incluso, el fracaso del modelo civilizatorio que proponía occidente. Si Europa había pretendido durante mucho tiempo ser, para los mismos europeos pero también para los americanos, el ejemplo a seguir, la guerra evidenciaba fallas en el modelo. Ante la crisis, había que preguntarse qué hacer, ¿debía seguirse adelante con ese modelo de conocimiento que ubicaba la ciencia en el centro de todo?, ¿o podían preguntarse el para qué de la ciencia y reorientarla?

Si los cordobeses miraban del otro lado del océano encontraban discusiones parecidas, y se animaban a cuestionar a muchos científicos que habían sido cómplices de la destrucción que traía la guerra. En octubre de 1914 un grupo de 93 importantes

*Roca, Deodoro, “La universidad y el espíritu libre”, en *Obra reunida I. Cuestiones Universitarias*, Córdoba, 2013, UNC, p. 40.

científicos y artistas alemanes se pronuncian en favor de su nación e intentan desmentir las atrocidades que Alemania había provocado en Bélgica meses antes. “Como representantes de la ciencias y del arte alemán, los abajo firmantes –decían– protestamos solemnemente ante el mundo civilizado por las mentiras y calumnias con que nuestros enemigos intentan ensuciar la justa y noble causa de Alemania en la dura lucha que nos han impuesto y que amenaza nada menos que nuestra existencia”. El valor de esa protesta pesaba por la reputación que tenían como hombres de la ciencia y la cultura, y buscaban hacerla oír, incluso negando evidencias. Frente a ellos, unos pocos –entre los que encontramos a George Nicolai, junto Albert Einstein, Wilhelm Foerster y Otto Bueck– respondían, condenando esa declaración y manifestando que, precisamente, la tarea de los intelectuales, científicos y artistas consistía en volver a unir a Europa, dividida en “lucha fratricida”.

Por esos años, José Ingenieros, un pensador argentino que fue maestro de algunos reformistas escribía en un periódico un breve texto titulado “El suicidio de los bárbaros”. Allí comenzaba diciendo: “La civilización feudal, imperante en las naciones bárbaras de Europa, ha resuelto suicidarse, arrojándose al abismo de la guerra. Este fragor de batallas parece un tañido secular de campanas funerarias. Un pasado, pletórico de violencia y de superstición, entra ya en convulsiones agónicas. Tuvo sus glorias; las admiramos. Tuvo sus héroes; quedan en la historia. Tuvo sus ideales, se cumplieron.”

Y más adelante agregaba: “Las patrias bárbaras las hicieron soldados y las bautizaron con sangre; las patrias morales las harán los maestros sin más arma que el abecedario. Surja una escuela en vez de cada cuartel, aumentando la capacidad de todos los hombres para la función útil que desempeñen en beneficio común. El mérito y la gloria rodearán a los que sirven a su pueblo en las artes de la paz; nunca a los que osen llevarlo a la guerra y a la desolación.”

(Ingenieros, José “El suicidio de los bárbaros”, en Los tiempos nuevos, Buenos Aires, Elmer, 1956, pp. 11-12)

Ante esto, podríamos preguntarnos si esta afirmación de José Ingenieros entra en contradicción o genera alguna incoherencia, con lo que planteábamos a partir del “Nuestro Kulturkampf” y la defensa de los reformistas luego de ser acusados de “bárbaros”. Cómo justificarlo.



Los científicos alemanes justificaban la guerra y tergiversan con ello lo que era la razón de ser de la ciencia al confrontar con la religión. Deodoro Roca, entre nosotros, descubría la lógica que subyace a las instituciones del saber y se hacía cargo de esos conflictos. La ciencia, la universidad, no es neutra, allí priman los intereses de los grupos y de los individuos, decía; los puestos, las funciones, los saberes, se distribuyen, no de acuerdo a un valor objetivo y universal, sino conforme al poder real, que busca reproducirse por todos los medios. Aunque pretendan proclamarse dueños de algún saber de mayor jerarquía por el pretendido carácter desinteresado de la ciencia, aquí y allá, los científicos son también hombres y mujeres que reconocen en la ciencia una posibilidad de responder a algunas necesidades propias.

¿Qué podía llevar a los científicos alemanes a defender la guerra y las acciones brutales de su gobierno?
¿Qué idea de ciencia y de la relación de ésta con el Estado se afirmaba allí?

Roca ensayaba una explicación a nuestras preguntas. Recordando a Nicolai decía:

“Se llama a sí misma 'la clase intelectual', 'la clase inteligente'. ¡Oh, función de las clases: oh, encanallados funcionarios! Presos en las redes de las pequeñas miserias humanas no se distinguen de la masa de sus hermanos no científicos que con toda paz y tranquilidad trabajan, ganan dinero y desean vivir cómodamente. Atados a la clase dominante, su función es la de estructurar las jerarquías y valores que la definen. Mientras los hombres sigan mutilados, no aparecerá el Hombre. Cuando éste aparezca, pleno en la posesión de sí mismo, habrá otra luz en el mundo. Se derrumbarán por sí solos los falsos valores que hacen monstruosa, que deforman, la vida libre, original, espontánea”.

(Roca, Deodoro, “La universidad y el espíritu libre”, en: Roca, Deodoro, Obra reunida I. Cuestiones Universitarias, Córdoba, 2013, UNC, p. 40) ¿Qué denunciaba hablando así el reformista?



Si los reformistas cordobeses miraban lo que pasaba en Europa y se formaban una opinión al respecto, cuando miraban Córdoba no veían guerra, pero encontraban algo que tampoco les gustaba. A otro nivel, encontraban en la “especialización” y el “profesionalismo”, dos cuestiones a las que era urgente atender. Ambos conceptos señalan aspectos diferentes de una misma cuestión.

Por “especialización”, entendemos la distinción de disciplinas o campos de saberes, que se desarrollan con relativa independencia unos de los otros. Es consecuencia de la división de saberes que se produce en Europa entre los siglos XVII y XVIII, con el despliegue cada vez mayor de las ciencias y de la necesidad de profundización en el estudio de los diversos aspectos.

Por “profesionalismo”, entendemos algo no ya referido a la diferenciación de saberes, aunque lo supone. Se trata del desarrollo de las disciplinas con miras a producir “profesionales”, es decir, expertos en las mismas, pero además, expertos cuyo principal objetivo responde al uso de esos saberes en pos de los propios intereses. Ese fue el perfil que fue adquiriendo nuestra universidad desde finales del siglo XIX y del que los reformistas renegaban abierta y recurrentemente.

Tal como se comprendía bajo este modelo: ¿qué sentido tenía estudiar una carrera universitaria? ¿Podría pensarse que había alguna relación entre el estudio y la clase social a la que pertenecía el estudiante? ¿Cómo afecta esa relación el desarrollo de la ciencia? ¿Y el desarrollo de los hombres y las mujeres? ¿Esta inclinación o hábito, que privilegia en la universidad la formación profesional, no descuida otro tipo de formación o intereses de los hombres? ¿La universidad, la escuela, no deberían fomentar otros saberes, no necesariamente “profesionales”?

En la escuela, si sólo consideramos importante lo que es “útil”, en el sentido de que puede traducirse en saberes redituables económicamente, ¿no estaríamos dejando fuera otros saberes que pueden ser valiosos o interesantes?



Como veremos en los fragmentos que siguen, los reformistas cordobeses denunciaban un modo de organizar la vida de los hombres que permitía justificar el hecho de que algunos pudieran ir a la universidad y otros no, y que hacían del problema universitario una cuestión bastante más compleja. Las nociones de “especialización” y “profesionalismo” están supuestas allí, en el modo de organizar los saberes y en el para qué de los saberes.

- Deodoro Roca dice, en 1920, en “La universidad y el espíritu libre” (Discurso pronunciado en representación de la FUC y de la UNC en la Universidad del Litoral, en Rosario, en septiembre de 1920)

“Mientras subsista la odiosa división de las clases, mientras la escuela actual –que sirve cumplidamente a esa división– no cambie totalmente sus bases, mientras se mantenga la sociedad moderna constituida en república de esfuerzos que tienen por ley común la material producción, el lucro por recompensa, las universidades –a despecho de unos pocos ilusos– seguirán siendo lo que son, lo que tantas veces se ha dicho de ellas: “fábricas de títulos”, o vasta cripta, en donde se sepulta a los Hombres que no pueden llegar al Hombre. Por un lado, la ciencia hecha; lo de segunda mano, lo rutinario, lo mediocre. Por el otro, la urgencia de macerarse cuanto antes para obtener el anhelado título. Y, como siempre ha acontecido, la inteligencia libre y pura estará ausente”.

- Carlos Astrada, en “La deshumanización de occidente” (Revista Sagitario, año 1, n° 2, julio-agosto de 1925, Buenos Aires):

“El decantado progreso de la ciencia, lejos de contribuir al enriquecimiento y la elevación espiritual del hombre, se resuelve, en definitiva, en avasallante progreso material. La labor especializada de la ciencia beneficia materialmente a la civilización, pero al precio de la mutilación espiritual de los que hacen profesión de ella. La especialización científica, la llamada división del trabajo –especie de fiat utilitario de la civilización moderna– hace del hombre un autómatas, transformando su inteligencia en un mecanismo inánime”.

“Confiados en los compartimentos estancos de sus especialidades, los cultores de la ciencia son impotentes para elevarse a una visión que abarque en su conjunto el panorama de la múltiple y variada actividad humana, no pueden lograr una síntesis ideal que unifique, otorgándoles finalidad ética, los resultados parciales y siempre fragmentarios de su presquisición (sic) unilateral”.*

- George Nicolai, “La ciencia y la moral” (Revista de Filosofía, año XIII, n° 3, mayo de 1927, Buenos Aires):

“Hoy... la ciencia se ha hecho en parte un negocio, se aprende a ser médico o dentista, abogado o ingeniero, no con el fin de ayudar a sus hermanos (...); no para hacer triunfar el derecho sobre la injusticia; no para simbolizar ideas profundas en basílicas, iglesias y otros monumentos eternos, sino para vivir mejor que el que trabaja con sus manos. Estos hombres (y constituyen ellos, naturalmente, la mayoría de las universidades) aprovechan la ciencia, son sus usufructuarios, no sus servidores”.

*Estamos ante algo que ocurre usualmente cuando trabajamos con material antiguo: aparecen palabras que carecen de significado. Estimamos que Astrada quiso decir “esquisición”, en vez de “presquisición”. La palabra “esquisición”, sin embargo, no existe en el diccionario de la Real Academia, pero nos remite a otra que sí existe y cuyo significado parece coherente con la frase: “esquisar”, que significa, según ese diccionario, investigar, buscar.

2.3 La filosofía, ¿a la basura?

Aquel desconcierto y malestar ante la ciencia y el uso que de esta se había hecho, motiva también el interés por recuperar la filosofía, que parecía haber quedado emparentada con la teología y con todo aquello de lo que se renegaba en esos años.

Los reformistas cordobeses pusieron a la filosofía en el centro de la escena. Para ellos, pensar la universidad, su organización, su rol, sus saberes, implicó, en poco tiempo, descubrir que también era oportuna una reflexión sobre la filosofía. No era tanto la añoranza de una reflexión filosófica, que, sin decirlo, está presente desde las primeras intervenciones, en las evocaciones a la historia y sus particularidades, a la juventud y su rol, al sentido de los saberes y el método de las ciencias, entre otras cosas. De lo que se trataba entonces era de elaborar también una definición de filosofía, en general, y, en particular, de una filosofía universitaria que pudiese desplegarse en esta parte del mundo. Aquí presentamos las ideas que sobre este tema ofrecieron dos autores: Carlos Astrada, con el que ya estamos familiarizados, y Raúl Orgaz, quien pasó a la historia por la labor que desplegó en el campo de la sociología, de la que fue pionero en Córdoba. Se trata de dos posiciones diferentes, por momentos antagónicas, atentas a diversos elementos, pero fundamentalmente, que parten de presupuestos muy distintos. La propuesta para pensar la filosofía se asienta, con ellos, en el modo cómo se piensa el vínculo entre este saber y la ciencia. Y allí los dos autores disienten. De cómo se interprete esa relación, ciencia-filosofía, dependerá la definición de esta disciplina y el rol que le adjudiquen en la universidad y en la sociedad. Como veremos, no obtendremos aquí una definición cerrada, sino dos opciones igualmente válidas. De lo que se trata es de reconocer esas diferencias, comprenderlas y animarnos a pensar algunas de sus implicancias.

Podemos empezar viendo este programa: “¿Qué es la filosofía?”

<https://www.youtube.com/watch?v=EIBLH2t2QAY>

Raúl Orgaz

Raúl Orgaz se expresa en el marco de un proyecto por crear la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Córdoba, un proyecto que estaba pendiente desde hacía muchos años y que, sin embargo, no llegará a concretarse sino hasta 1946. En el desarrollo que ofrece en “La función sintética en la universidad”, el artículo que invitamos a leer, el autor se esfuerza por vincular su definición de la universidad y sus funciones con lo que entiende es tarea de la filosofía. Hay un modo en comprender la universidad que hace necesaria una facultad destinada exclusivamente a este saber. Pero hay un modo de entender la filosofía que requiere también que ésta ocupe un lugar particular en la universidad. Filosofía y universidad se necesitan mutuamente, ¿por qué? Para comprender lo que plantea Orgaz, parece importante tener bien presentes los términos que trabajamos antes: “especialización” y “profesionalismo”. Porque Orgaz hace notar que las universidades pueden poseer dos funciones: la docente, según la cual formaría profesionales, y la científica, que le permitiría el avance en el desarrollo de la ciencia y la investigación. ¿En qué se diferencian los conocimientos que imparte la universidad cumpliendo uno u otro rol? Brevemente, podríamos decir, que la universidad que forma profesionales está al servicio del desarrollo de saberes útiles. Y ello supone, como ya dijimos, la especialización: el conocimiento útil en este sentido es el conocimiento de aspectos muy particulares de la realidad. El profesional en alguna rama del saber es aquel que sabe hacer algo específico y es útil por eso.

Pero Orgaz reniega de ambas cosas. Para él, el conocimiento mismo pierde con esa idea de universidad. La función de la universidad, entonces, no sería impartir conocimientos que los estudiantes recibirían pasivamente y luego aplicarían; su función, en cambio, es la de preparar, ejercitar a los estudiantes en la investigación y contribuir con ello al desarrollo general de la ciencia.

Para que la universidad fuera algo más que una especie de escuela de oficios –“fábrica de títulos”– y un conjunto de saberes particulares y sin conexión que alimentan la fábrica, era necesario superar esa idea de un conocimiento puesto al servicio de la utilidad. Y aquí pareciera que, desde otro ángulo, volvemos a las inquietudes iniciales de los reformistas, aquellas que planteábamos al referirnos al dogma: ¿qué es el conocimiento? ¿Por qué y para qué lo desarrollamos? ¿Qué puede hacer la universidad para ayudar en su desarrollo? Lo que Orgaz dice acerca de las tareas de la universidad se desprende del modo cómo entiende el conocimiento. El conocimiento, la ciencia, necesita de la mirada de conjunto, de ideas generales, dice. Él entiende la importancia de la división de los saberes en diferentes ramas y la utilidad de tal distinción, pero no se resigna a que todo el conocimiento quede reducido a eso. Si el conocimiento especializado no va acompañado de una mirada general, que sintetice o vincule los diversos saberes, la ciencia misma pierde: queda desparramada en conocimientos sueltos y no posee ya un objetivo claro. Ello se debe, en parte, a que, en la propuesta de este autor, la ciencia se piensa como un todo, que avanza o progresa articuladamente, en un proceso en donde cada nuevo conocimiento cobra sentido dentro de ese movimiento general. El mundo es uno, el mundo

físico-natural, y, consecuentemente, su conocimiento también debe tender a ser uno. En la articulación de los saberes es donde entra en escena la filosofía. ¿Cómo? Ella trabaja en articulación con las ciencias, porque sus preguntas, sus cuestiones, surgen y se definen a partir de la información que ofrece la investigación científica en otras ramas. Orgaz considera, como muchos autores de la época, que la filosofía también tiene como base la experiencia, aunque las ciencias funcionen como mediadoras. Éstas proveen, gracias a la experiencia, información sobre el mundo, información que luego se convierte en el material de trabajo de la filosofía. Una vez que la ciencia ha indagado acerca de los fenómenos naturales, aparece la filosofía para pensar esas respuestas de la ciencia y elaborar nuevas preguntas. De este modo, sus dudas no son el producto de la libre imaginación, sino de lo que la ciencia alcanza, o no alcanza, a conocer. Pero del mismo modo, es importante recordar que a Orgaz le interesaba mucho la sociología, que recién nacía en nuestro país, y desde allí miraba la filosofía. Su objetivo era vincular la filosofía con esa ciencia de la sociedad. Del mismo modo que procede con otras ciencias, la filosofía reflexiona a partir de la información que le ofrece la sociología. Entonces, cuando piensa el ser, el conocer, el obrar, lo hace a partir de una realidad social particular y ya descripta. Y puede, por ello, aportar elementos para transformar esa realidad. ¿Será por eso que puede asignarle a la filosofía una “función social”? Su preocupación sociológica la vemos aparecer por todos lados: “la inteligencia es la antorcha que se enciende al contacto recíproco de los hombres”, dice en el texto que compartimos aquí. Es decir, es condición del pensamiento, de la ciencia, del saber, el vínculo entre las personas. El conocimiento se desarrolla cuando hombres y mujeres se encuentran ante la necesidad de convivir. Es, por ello, una facultad humana, pero que se despliega verdaderamente a partir de la vida en sociedad. Y allí volvemos a encontrarnos con la filosofía. Ella une dos capacidades: la de pensar acerca de la realidad, esa realidad social que promueve, precisamente, el pensamiento, y la de generalizar. De ese modo, la filosofía ayuda a superar lo inmediato. Filosofar es pensar, investigar lo más próximo o particular, esa realidad en que se vive, pero con el objetivo de alcanzar explicaciones que la trasciendan, que vayan más allá de la descripción superficial de ese mundo, que generalicen las conclusiones.

Carlos Astrada

Con Carlos Astrada, lo anticipamos, nos paramos en la vereda opuesta. Si bien el establecimiento de oposiciones entre los autores tiene un riesgo importante, porque éstas tienden a anular todo el gris que queda en el medio y a simplificar muchas de las afirmaciones con el objetivo de mantener a salvo la diferencia, en el caso del cruce entre Astrada y Orgaz, aparecen algunos elementos que nos invitan a explorar esta opción. En particular, en 1916 se produce una discusión a través de la prensa entre Astrada y Calandrelli, un autor bastante próximo en este aspecto al enfoque de Orgaz. Al desarrollar su posición, Astrada, con apenas veinte años, es muy duro con la “filosofía científica”, una

rama de la filosofía que ya llevaba varios años en la Argentina y que era promovida por personajes muy relevantes de la vida intelectual y científica de entonces. Hablando de ella, dice:

“Veamos lo que puede ser la tal filosofía científica. Es indiscutible que ésta no podría tener más que un contenido meramente objetivo y que no sería otro que las conclusiones racionales y exteriores de la filosofía, ordenadas por el método científico.

Escaparía a este contenido el elemento subjetivo, es decir, la interioridad que es lo que da su sello propio a toda filosofía. Y esta interioridad, este elemento subjetivo, tan inconstante e inefable a veces, es de la más capital importancia porque en él reside la trascendencia toda de la filosofía” (VVAA, Polémica Olvidada, Córdoba, 2012, UNC p. 30)

Para Astrada, lo que distancia la filosofía de la ciencia es su objeto, y desde allí, claramente, su método. Porque lo más propio de la filosofía reside en la posibilidad de mirar al hombre, pero no como cuerpo viviente, medible, pesable, o capaz de someterse al trabajo del bisturí. Lo más propio de la filosofía es sondear en la interioridad o espiritualidad del hombre.

Así, mientras para los partidarios de la “filosofía científica” podrían diluirse ciertos problemas porque la información sobre éstos no podría llegar a través de la experiencia sensible, el modelo de Astrada reconocía uno de los problemas más acuciantes para la filosofía en aquello que, precisamente, excedía la experiencia. ¿Es que acaso no nos surgen preguntas a las que no podemos responder desde la experiencia sensible? Y si nos surgen ese tipo de preguntas, ¿qué saber se ocupa de ellas? Para Astrada, el hombre tiene preguntas que anidan en su interior y ellas son las que convocan a la filosofía. “Es la pasión central por el conocimiento, que no es en el fondo más que la muy noble inquietud sobre su destino, lo que lleva al hombre a pensar desesperadamente en ese 'estéril' problema del alma”.

No es muy arriesgado decir que en Argentina fue José Ingenieros quien introdujo y más desarrolló la noción de “filosofía científica”. En un artículo publicado en la Revista de Filosofía, que él mismo dirigía, en marzo de 1916, decía: “las palabras ‘filosofía científica’ implican una afirmación de criterios, de métodos, de ideales, absolutamente distintos de los profesados por las filosofía especulativas, místicas o literarias de todos los tiempos (...). La nueva filosofía que surge del desarrollo científico contemporáneo está llamada a transformar el concepto, en plan, el método de la precedente. En la actualidad sería absurda la pretensión de cultivar la filosofía ignorando los resultados generales de las ciencias; por tal camino la convertiríamos en estéril gimnasia dialéctica o en pura fantasía literaria”. (“La filosofía científica en la organización de las universidades”, en Revista de Filosofía, año II, Buenos Aires, marzo 1916, p. 296-297)

En el trabajo de Astrada que incluimos aquí, el comentario sobre un libro del filósofo alemán, Georg Simmel, podemos ver cómo el reformista presenta a este autor como el modelo de la filosofía misma. Lo que dice allí de Simmel lo dice también de sí mismo y su propia convicción acerca de la tarea del filósofo. Como tantos otros, la filosofía es un trabajo de búsqueda, pero se trata de una búsqueda singular: “expansión de un alma rica y sensible”. Una búsqueda interna, que hace de este saber algo especial, individual y

vinculado con una motivación particular de quien lleva adelante la tarea. De ahí la variedad de sus incursiones.

El filósofo, para Astrada, mira con ojos que no son los del científico. Y con ello, amplía la noción de experiencia que venimos invocando, para atender a algo que excede lo sensible. La filosofía es, ante todo, una disposición del espíritu para mirar al interior e intentar penetrar en las “profundidades”. Pero allí, hay que aclararlo, no encuentra respuestas definitivas. La filosofía es una actitud y en esta idea vemos aparecer nuevamente la crítica al dogmatismo. Pero ya la crítica no se deriva tanto del carácter cambiante del mundo sensible, como sucedía con las críticas que surgían del descubrimiento de las ciencias naturales y su capacidad explicativa. Aquí, en cambio, se acentúa la idea del espíritu libre del hombre. Contra todo presupuesto o dogma, ese espíritu es condición de toda pregunta que quepa dentro de los márgenes de la filosofía. Esa es la razón que hace que, en esa definición, la filosofía termine por no tener un contenido definido. La filosofía es una actitud que consiste en el despliegue de dicha libertad espiritual. No hay condiciones espacio-temporales, sensibles, que ciñan, direccionen o detengan el movimiento del espíritu de los individuos y es precisamente en ese movimiento constante donde el hombre se reconoce y define a sí mismo.

En el artículo de Astrada encontramos al menos dos cosas que hay que destacar: en primer lugar, que no hay dogmas o verdades últimas –algo que venimos repitiendo desde el comienzo de este módulo– y, luego, que lo que define a la filosofía es un método, una manera de proceder y no un contenido. La filosofía no dice nada del mundo, ni del mundo de los objetos, ni del mundo de los hombres; la filosofía no describe, se pregunta. La verdadera filosofía es la que puede poner en duda, renunciar a los supuestos. Y por eso, la filosofía, dice Astrada, “ignora lo que es una detención en el camino de la investigación”. Si eso puede distinguirla del dogma, que es afirmación de un contenido al que se lo reconoce como inmutable o definitivo, es también un modo de establecer distancia con la ciencia. Aunque la ciencia se haya presentado como antidogmática, anteponiendo la experiencia y haciendo de todo resultado algo cambiante, Astrada pone el dedo en la llaga y señala una falla de ese modelo: al presuponer la condición de la experiencia, hay algo que la ciencia no se atreve a cuestionar: la experiencia. Quizás una crítica similar podría hacerse al mismo Astrada, que confía en la “interioridad”. Después de todo, habría que preguntarse si suponer ciertas cosas nos lleva ineludiblemente a ser dogmáticos. En ese caso, serían sólo matices los que distinguen a nuestros autores reformistas de los viejos profesores de la Universidad de Córdoba. Si bien estamos convencidos de que dogma, ciencia y filosofía tienen algo en común, es mucho más lo que diferencia estos modos de nombrar el saber. Incluso, sin que estemos del todo seguros respecto de cómo definir la filosofía, sin saber aún si nos sentimos más cómodos con la definición de Astrada o con la de Orgaz. A fin de cuentas, y luego de este recorrido, quizás estemos en condiciones de revisar, aclarar y enumerar qué y cómo se distinguen aquellas tres categorías.



Dejando por un momento el dogma de lado, porque ya nos hemos ocupado de él: ¿Sería posible pensar si la ciencia y la filosofía podrían funcionar como complementos? ¿Cómo lo harían? ¿Por qué?

Este artículo puede ayudarnos a pensar algunas cosas: <https://www.zendalibros.com/inteligencia-artificial-iv-conviviendo-robots/>



Textos fuentes

La función sintética en la universidad*

Por Raúl Orgaz



[...] La reforma verificada hace poco tiempo en el régimen de las universidades argentinas ha traído una saludable democratización de la función docente, desde el triple punto de vista de la responsabilidad, de la periodicidad y de la publicidad; verdaderos dogmas de una sociedad republicana; pero he de apresurarme a añadir que hemos recorrido tan sólo la mitad del camino, pues para coronar la obra es menester instaurar —no restaurar, porque nunca lo hubo— en nuestra Universidad, el espíritu filosófico del tiempo en que se vive y de la sociedad en que se actúa. Si la Universidad ha de ser algo más que la simple suma de las escuelas en que se divide, urge que realice la síntesis de la cultura

GLOSARIO

Apostata: Aquel que reniega, descreo o cuestiona preceptos de la fe religiosa. Implica la idea de “renuncia”: se abandona la doctrina a la que se adhería o en la que se fue educado

Diletantes: Se denomina así a quien cultiva una o varias áreas del saber de manera poco sistemática, improvisada, no profesional; generalmente sin capacidad ni formación para ello.

Inmanente: Refiere a la idea de que un objeto o acción tiene su razón de ser en sí mismo; no dependiendo para existir de su relación con nada externo a sí.

Trascendente: Noción opuesta a “inmanente”, concibe que un objeto o acción tenga su razón de ser en otro objeto o acción distinta de sí; su existencia depende de su relación con algo externo y diferente de sí.

* Publicado de mayo de 1922 en Revista de Filosofía, Buenos Aires. Pp. 432-451.

fragmentaria, que aquéllas consideran, creando la Facultad de Filosofía y Letras o de Altos Estudios.

[...]

La universidad de nuestro tiempo aspira a superar la unilateralidad de las distintas Facultades que la constituyen, y la vez, a completar su función docente con la función propiamente científica, esto es, tanto a transmitir los conocimientos, más altos del saber humano como a organizar la investigación original y directa para ensanchar el campo de la ciencia.

En cuanto a lo primero, o sea al anhelo de ofrecer al trabajo científico la síntesis sistemática, el corpus de las ideas generales de cada época, resulta demasiado apremiante para que ninguna universidad que aspire al título de tal pretenda todavía mantenerlo sin cumplir esa alta y primordial función. Para realizarla, tienen un instrumento: las Facultades de Filosofía, y un método: la investigación científica. La idea fundamental que trataría de arraigar esta tarde entre mis oyentes, y que quisiera que acogiesen con cariño todas las clases sociales de Córdoba es la de la función de la Facultad de Filosofía y Letras, para integrar el organismo de nuestro clásico y glorioso instituto, pero si la creación que propicio ha de ser algo más que un nuevo rodaje de la máquina oficinesca, y si la función de síntesis que vendría a llenar ha de representar otra cosa que el balbuceo generalizador o la hábil glosa de los diletantes de la filosofía, será imprescindible solidarizar la filosofía con la ciencia, la metafísica con la experiencia, para que las hipótesis florezcan en el suelo de la realidad.

[...]

"Conferir grados", "fabricar profesionales", tal parecía ser también, hasta hace poco la concepción simplista de las facultades argentinas. La palabra pomposa de "universidad" no les aportó la implícita preocupación de síntesis y de solidaridad. Cada facultad era un reino distinto, cada cátedra era un feudo inclusivo, cada profesor, —en el mejor de los casos— un paladín intransigente de su propia especialidad.

[...]

Teóricamente, el ocaso de tal concepción parece irremediable. Todo el mundo acepta y repite ahora, en todos los tonos, que el saber es una constante reducción a común denominador de los valores que alcanza cada disciplina particular y una integración superior de las verdades parciales que ellas dominan. "La especialización —se dice— recordando palabras de Liard, no es la separación; la distinción no es el aislamiento. Por el contrario: cuanto más penetra la ciencia en el detalle infinito de las cosas, más necesarios son los elementos de descanso y las vistas de conjunto. El especialista solo, exclusivo, es una terrible piedra de molino que pulveriza las ideas: necesita un correctivo: las ideas



generales". Y sin embargo, las ideas generales, introducidas con las Facultades de Filosofía y Letras, no realizaron el milagro. Las universidades, al crear el instrumento, olvidaron el método: separaron la filosofía de la ciencia, y prefirieron costear profesores que glosasen —mal que bien— los clásicos temas de la metafísica tradicional, antes que estimular investigadores que, al ensanchar los dominios de la ciencia, aportasen nuevas sugerencias o permitiesen nuevas hipótesis sobre los problemas fundamentales de la vida y del espíritu.

[...]

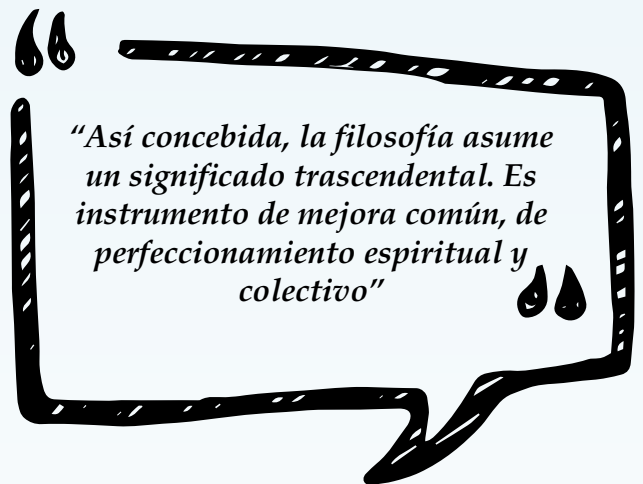
Si tal es la conclusión a que debemos arribar, cuando contemplamos esta faz del asunto, o sea la doble función docente y científica de los institutos universitarios contemporáneos, falta, sin embargo, insistir acerca de la exigencia de síntesis que en ellos se advierte, —y sobre todo— de la vinculación suprema de todas las escuelas o Facultades mediante un órgano superior, sin el cual la noción de universidad aparece mutilada, órgano que -en nuestro sentir- es la Facultad de Filosofía y Letras, creada con una orientación diversa a la que hoy se le asigna. Se comprende, en efecto, que cada una de las escuelas o Facultades universitarias debe realizar la doble finalidad o función más arriba enunciada; pero no aparece claro, todavía, cómo podrá cumplirse la vinculación o síntesis de las enseñanzas parciales que suministra cada Facultad, para evitar el especialismo exclusivo, esa "temible piedra de molino que pulveriza las ideas" según la gráfica expresión de Liard, ya recordada. Esto nos lleva a detenernos en el concepto actual de la filosofía, en su vinculación con las ciencias, y en la llamada "función social" de la filosofía.

[...]

El hombre se pule con el hombre; y del seno obscuro de las acciones y reacciones de los espíritus entre sí brotan las conquistas supremas de la razón. Sólo en la vida social el hombre aprende a disciplinar sus instintos y a dominar los resortes de su propio gobierno. Lo que hay en él de noble y de grande viene de la práctica de la actividad colectiva. Se ha dicho por eso, con exactitud, que "la razón es hija de la ciudad", y que "la inteligencia es la antorcha que

que hay en él de noble y de grande viene de la práctica de la actividad colectiva. Se ha dicho por eso, con exactitud, que "la razón es hija de la ciudad", y que "la inteligencia es la antorcha que se enciende al contacto recíproco de los hombres", puesto que, al aproximarse, los hombres han aprendido, si no a juzgar y razonar, por lo menos a cumplir estas operaciones con precisión, con amplitud y con provecho.

Se perdonará la referencia a mi curso si se tiene presente que la filosofía es, ante todo, una,



educación, una práctica, una norma intelectual. "Aprender filosofía es ante todo —dice excelentemente Giner de los Ríos— aprender a filosofar, o en otros términos, aprender a investigar y hallar relaciones, aspectos, problemas, que trascienden no sólo del conocer sensible, sino de cada particular objeto y lo enlazan gradualmente con otros y con todos hasta reconocerlo, lo más completamente posible, como un objeto de valor y trascendencia universales. Con lo cual, al mismo tiempo que se evidencia la génesis claramente social de la filosofía, en cuanto a aprender a investigar, a hallar relaciones, aspectos y problemas generales de la realidad, comporta cierta aptitud para reflexionar, para penetrar, para generalizar y para explicar, o sea las aptitudes supremas del espíritu, se empieza, ya a comprender el valor social de la filosofía, en cuanto disciplina para adaptar armoniosamente nuestras fuerzas mentales a la indagación inteligente de los problemas del universo, impuesta por aquella especie de altivo ministerio a que alude el verso de Terencio: "Soy hombre, y nada humano debe serme extraño".

[...]

Si la filosofía es la cristalización trascendental de un cierto concepto social acerca del universo y de la vida, sirve a la vez de instrumento para la lucha de los intereses y de los ideales en el seno de cada civilización. El filósofo no sólo actúa en el corto radio de la pura especulación, cuando se plantea los problemas del ser, del conocer y del obrar y les asigna soluciones, sino que —consciente o inconscientemente, interesada o desinteresadamente— suministra a las masas los instrumentos que han de esgrimir en las luchas por la respectiva supremacía.

[...]

Un nuevo tipo de cultura —que ha de germinar en la nueva universidad que reclaman los tiempos— solidariza las ciencias con la filosofía. Esta no aspira ya, como en la época de Comte, a desentenderse de los problemas últimos de la experiencia, ni confía en la omnipotencia de la razón para resolverlos en el torbellino de frases que constituía el encanto de la filosofía de Cousin, ni se lanza a la pura reflexión interior para alcanzar los problemas complejos del espíritu. Su misión es otra: replantear los problemas de la vieja filosofía sobre las ciencias y no fuera de las ciencias; formar un sistema de hipótesis fundado en los principios que aquéllas obtienen, y transmutar radicalmente los géneros clásicos de la filosofía, de acuerdo con las conclusiones de la experiencia.

Así concebida, la filosofía asume un significado trascendental. Es instrumento de mejora común, de perfeccionamiento espiritual y colectivo, de útiles orientaciones en la vida de los hombres. Antes se decía: "La ciencia por la ciencia"; "La filosofía por la filosofía"; "El arte por el arte". Hoy ese amoralismo científico y estético cede su sitio al significado humano de la ciencia, de la filosofía y del arte, y el arte, la filosofía y la ciencia colaboran con todas las demás fuerzas que —consciente o inconscientemente— van transformando la sociedad según las reglas de una justicia más alta.



Nota preliminar*
Carlos Astrada

El autor del sustancioso ensayo que va a leerse —una de las últimas manifestaciones de la interesante y original labor especulativa de este pensador sutil y profundo— no es, en el estricto sentido, un filósofo sistemático. Su obra, múltiple y vasta, es, ante todo, la expansión de un alma rica y sensible, inclinada a la meditación de las cuestiones trascendentales, en cuyo penetrante análisis sentimos ondular el pensamiento vivo del filósofo, que ignora lo que es una detención en el camino de la investigación, y que, por lo mismo, no ha caído en el anquilosamiento que comportan las pretendidas conclusiones definitivas. Por eso no es extraño que su obra, obedeciendo al acicate de pensamiento tan dúctil y atrevido, se proyecte, en una serie de novedosos puntos de vista, de valiosas y sugestivas observaciones, a las diversas esferas de la cultura, a los distintos problemas de carácter filosófico, ya de la sociología y de la moral, ya de la metafísica y del arte.

Analista de singular agudeza, y criterio amplio y depurado, no se preocupa por la solución de los problemas que enfoca su vigoroso pensamiento, sino que prefiere ahondar su contenido, destacando hipótesis, ideas, intuiciones. Nada más lejos de todo dogmatismo que el pensamiento de Simmel. Ningún concepto cristalizado intercepta su libre y ágil movimiento. Con razón dice un crítico francés que "leyendo los análisis de Simmel se tiene, frecuentemente, la impresión que éste se mueve, con una flexibilidad, por otra parte, maravillosa, en el plano de las verosimilitudes". Del porqué de su aversión a las cristalizaciones dogmáticas, a los principios ya estereotipados, a las líneas inflexibles de pensamiento, y de su peculiar actitud filosófica dan clara cuenta sus propias palabras: "No se trata de considerar qué clase de contenido sería el de la filosofía, sino cuál sería su forma; no se trata de diferencias entre los dogmas, sino de la unidad del movimiento del pensamiento (...) La filosofía sólo en tanto que actitud del espíritu puede ser apropiada a la cultura filosófica, porque ella no obliga al espíritu a atenerse a una línea determinada por un concepto; ella lo conduce al lecho que contiene todas las líneas posibles de la filosofía, y es con ella solamente que el filósofo podrá verdaderamente profundizar la totalidad de la existencia". Para él "la filosofía no es un contenido cualquiera de saber o de creencia existente por sí mismo, sino que es una forma funcional, una manera de concebir las cosas y de comprenderlas en su interioridad"; es "como un movimiento que, partiendo de diferentes puntos de la superficie, puede llevar en direcciones completamente diferentes, con tal que ella alcance cada vez, en su interpretación y combinación de los fenómenos, un grado determinado de profundidad". (...)

Podemos decir que Simmel sacrificó, en su obra, la unidad de sistema, que le hubiera sido fácil lograr dada su gran aptitud filosófica, a la unidad viva de su pensamiento. De aquí que su producción intelectual sea, quizás, fiel expresión de su espíritu curioso e inquisitivo, que se afanaba tras nuevos desarrollos, que trataba de conquistar inusitados puntos de vista —posiciones siempre interinas sobre la perspectiva indefinida del pensamiento y de la vida, constantemente renovadas.

* Publicado en: Simmel, G., *El conflicto de la cultura moderna*, Córdoba, UNC, 2011

Autores:

Coordinación pedagógica:
Paula Gordillo.

Colaboración:
Mariano Campilia, Amadeo Laguens.

Elaboración:
Equipo de Investigación sobre Filosofía y Cultura en Córdoba, FFyH, UNC: Carla María Galfione (Directora), Ignacio Germán Barbeito (Co-director), Juan Pablo Padovani, Facundo José Moine, Ezequiel Grisendi, Paulina Iglesias.

Diseño gráfico y diagramación:
Área de Comunicación y Prensa.



AUTORIDADES

Gobernador de la Provincia de Córdoba

Cr. Juan Schiaretti

Presidente Provisorio Cámara Legislativa

Dr. Oscar Félix González

Ministro de Educación de la Provincia de Córdoba

Prof. Walter Mario Grahovac

Secretaria de Educación

Prof. Delia María Provinciali

Subsecretario de Promoción de Igualdad y Calidad Educativa

Dr. Horacio Ademar Ferreyra

Directora General de Educación Inicial

Lic. Edith Teresa Flores

Directora General de Educación Primaria

Lic. Stella Maris Adrover

Director General de Educación Secundaria

Prof. Víctor Gómez

Director General de Educación Técnica y Formación Profesional

Ing. Domingo Horacio Aringoli

Director General de Educación Superior

Mgter. Santiago Amadeo Lucero

Director General de Institutos Privados de Enseñanza

Prof. Hugo Ramón Zanet

Director General de Educación de Jóvenes y Adultos

Prof. Carlos Omar Brene

Directora General de Educación Especial y Hospitalaria

Lic. Alicia Beatriz Bonetto

Director General de Planeamiento, Información y Evaluación Educativa

Lic. Nicolás De Mori