

LA INTEGRACIÓN DEL SABER EN LA DOCENCIA

Editorial

El objetivo principal de este número de Consonancias es el de ofrecer a la comunidad de docentes de la UCA una reflexión acerca de la integración del saber en la docencia, recogiendo ideas que el Instituto para la Integración del Saber compartió con los profesores a lo largo del ciclo de encuentros mantenido con todas las unidades académicas. Dichos encuentros se desarrollaron semanalmente desde abril hasta octubre de 2003, y han constituido una experiencia de diálogo muy rica, en la que participaron más de ochenta profesores. Nuestro interés fundamental consistió en escucharlos, para intentar aproximarnos desde su experiencia a un cierto diagnóstico de la situación de la integración del saber en el ámbito de la enseñanza dentro de la universidad.

Recordemos ante todo que nuestra tarea se inspiró en los números 15 a 20 de *ECE*. Integración del saber, diálogo fe-razón, recuperación ética, perspectiva teológica, interdisciplinariedad, visión orgánica de la realidad, diálogo entre fe y cultura, los desafíos de la docencia: he aquí los temas centrales que vertebraron el diálogo con los docentes, que se extendió a otras muchas cuestiones de interés. Nuestra intención ahora es ofrecer el eco de esos diálogos, habiéndolos reflexionado e intentado sistematizarlos, y agregando elementos nuevos en orden a enriquecerlos.

En nuestros diálogos hemos distinguido dos planos o momentos de integración. Uno, que hemos llamado “integración horizontal”, tiene que ver con la interdisciplinariedad, es decir, con la relación entre una disciplina y otras con las que espontáneamente dialoga a partir de una temática u objeto de estudio común. A partir de ese diálogo se va creando naturalmente un campo común, por la propia fluidez del estudio. Se tiene conciencia de que los problemas a los que se enfrentan las disciplinas son complejos, y que lo que está en juego, en última instancia, es *el significado mismo del hombre, cuestión transversal a todas ellas*. De allí que los problemas deban ser encarados interdisciplinariamente: un solo enfoque no es suficiente, hay que pensar desde perspectivas disciplinarias diferentes para abarcar un mismo problema.

El otro tipo de integración es el que hemos denominado como “vertical”: no en el sentido de una integración que venga dada desde arriba, sino asociada más bien al concepto de profundidad, es decir la integración que se da en la profundidad del conocimiento. Aquí aparecen, desde las disciplinas que se han encontrado horizontalmente, *las preguntas que no pueden responder desde ellas mismas, y que las abren a la ética, al arte, a la filosofía, a la teología*. Pero también, y sobre todo, emergen cuestiones en las que se pone en juego la fe vivida y nuestra concepción de la búsqueda de la verdad. Por todo ello, tratamos de ver esta última perspectiva vertical desde una mirada que llamamos humanista o existencial, dando a entender que no se trata solamente de una integración intelectual, sino que incluye necesariamente todos los aspectos del hombre real, en función de una cultura “humana, del hombre y para el hombre”.

A partir de estos elementos, un primer elemento del diagnóstico que hemos percibido se refiere a lo que podemos llamar las *dimensiones* de la integración del saber (cf. Editorial Consonancias n.5). Existe una dimensión *personal* de la misma, que corresponde a la realidad de muchos profesores que, de manera individual, realizan, con mayor o menor éxito, un esfuerzo de interdisciplinariedad a partir de la disciplina que enseñan, y/o también el de una cierta integración del saber abriéndose a dimensiones éticas, filosóficas, teológicas. Junto a esta dimensión personal, se ubica la dimensión *institucional* de la integración del saber. Por institucional entendemos el esfuerzo de integración y/o de interdisciplinariedad que se hace desde una cátedra, desde un departamento, desde una facultad y –en última instancia– desde la universidad en cuanto a tal.

Esta dimensión institucional es el que deseamos promover a través de este número de Consonancias, habiendo ya dedicado los n.5 y 6 a la dimensión personal de la integración del saber. En primer lugar, presentamos una reflexión esencial, filosófica, sobre cuestiones de fondo que se ponen en juego en el nivel institucional de la interdisciplinariedad y la integración del saber, destacando su presencia como algo natural de la universidad cuando ésta se piensa a partir de su relación con la vida, y abordando la relación, a veces conflictiva, que se puede establecer entre institución y sentido, en el caso concreto de la universidad. A partir de estas ideas, proponemos tres figuras posibles de la integración del saber para luego articularlas con la temática de la docencia. Con este fin nos hemos servido de algunas reflexiones de Monseñor Pittau –quien nos visitara a fines del año pasado– que plantean perspectivas evangélicas para entender mejor ciertas dimensiones claves para la educación universitaria en las condiciones concretas del mundo actual.

Ing. Jorge Papanicolau
Vicedirector
Instituto para la Integración del Saber

Pbro. Dr. Fernando Ortega
Director
Instituto para la Integración del Saber

Universidad: vida, sentido, institución ¹

Hay tres términos que serán el hilo conductor de la reflexión: el término *vida*, el término *sentido* y el término *institución*. Obviamente en este último está presente esta institución que es la universidad. Pero hay otros dos términos que se van a inmiscuir, que van a circular junto con estos tres principales, y son los términos *integración del saber* e *interdisciplinariedad*. Con estos cinco términos, si entendemos cómo circulan uno en el otro, podemos reunir todo lo que hemos ido escuchando a lo largo del año y lo que hemos reflexionado sobre ello.

Un primer enhebrado de estos cinco términos, sin entrar en el análisis de cada uno de ellos, sería decir que hablamos de la *integración del saber* y de la *interdisciplinariedad* como algo propio del *sentido* de la *institución* universitaria a partir de la *vida*. Entremos, ahora sí, en el análisis de estos términos.

1- El primer término es el término *vida*, que quizá se traduciría mejor en el lenguaje de cierta filosofía contemporánea con el término *existencia*. Pero podemos hablar de *vida*, a condición de que estemos entendiendo por ello no la *vida* en el sentido amplio de todos los seres vivos sino la *vida humana*. Cuando hablamos de *vida humana* estamos además hablando sobre todo y en primer lugar no de lo biológico de la *vida humana* sino de aquello que hace que la *vida humana* sea humana. Si buscamos aquello que hace que la *vida humana* sea humana, el término que cabría utilizar es el término *lucidez*. Es decir, lo que hay en la existencia, lo que define a la existencia es la *lucidez*, en principio con toda la amplitud de este término.

Esta *lucidez* empieza siendo la *lucidez cotidiana*. ¿Qué quiere decir esto? Cuando abro la puerta para ir a tal o cual lugar, allí hay *lucidez*. Me estoy dando cuenta de lo que está sucediendo. Lo que está sucediendo es mi abrir la puerta y la puerta que se está abriendo: yo abriendo la puerta, la puerta que se abre por mí. Esto ocurre sin que sea reflexionado, sin que sea tematizado. Me estoy dando cuenta de que mi *vida* es *vida humana* cuando empieza a haber esto que llamamos *lucidez*, un darse cuenta. En un nivel elementalísimo, el primer grado de la *lucidez* es este darse cuenta de lo que estamos haciendo todos los días.

Obviamente, la *lucidez* de la *vida humana* tiene grados de amplitud y de tematización explícita. Tenemos esta *lucidez elemental* que se da en la manipulación de las cosas cotidianas, pero hay ciertos tipos de *lucidez* que están como abarcando esta *lucidez inicial*, que seguramente en un primer momento no están siendo tematizados. Por ejemplo, nosotros hacemos esto o aquello, pero de algún modo lo hacemos en el marco de cierto orden en el que “vivimos” lo bueno y lo malo. La *lucidez* ahora avanza, se amplía, es más abarcadora aunque lo allí presente no esté tematizado, en principio, como una noticia explícita, “despedada” del actuar, acerca de lo que está bien y de lo que está mal. La tematización, el “despegue” puede comenzar, por ejemplo, cuando, a partir de ciertos conflictos vividos, se

¹ Reflexión propuesta a los docentes por el Dr. Néstor Corona, consejero del IPIS, los días 6, 9 y 22 de octubre de 2003.

advierte e xplicitamente la existencia de ciertas normas morales que exigen entonces justificación.

Pero también hay una cierta lucidez, por ejemplo, que acompaña nuestro darnos cuenta cotidianamente de lo que hacemos, y que viene dada en un cierto modo “vivido” de habérselas unos con otros. Se da cierta conciencia, cierta noticia, inicialmente no tematizada, de que tenemos ciertas relaciones entre nosotros. Incluso “sabemos”, en nuestro actuar mismo, de una cierta organización que nos envuelve y conforme a la cual actuamos – y también esta noticia, obviamente, puede devenir explícita. Allí la vida también está cobrando lucidez aunque no esté siendo tematizada.

Podemos avanzar todavía más: existe también un nivel de lucidez más abarcadora y ya de suyo más reflexiva y así más explícita, que es el arte. En el arte la existencia humana no juega simplemente: la existencia humana se anoticia de sí misma y de lo que no es ella y “pone” todo ello en una obra, en la que viven creador y contemplador. El arte es así un cierto modo de acontecer de la verdad. La manifestación de las cosas en el orden de lo que llamamos lo estético es precisamente una manifestación de las cosas y de nuestra relación con las cosas. Es otro nivel de lucidez, que precisamente no es tematizado en el modo de una conceptualización.

Otro nivel de lucidez reflexiva que está acompañando permanentemente todo nuestro actuar y que puede no estar siendo necesariamente tematizado de modo explícito, son los mitos. En ciertas culturas los mitos acompañan, dan sentido a la totalidad de la vida en la vida misma. Es también un grado de lucidez.

Se dan entonces como círculos concéntricos que se van abriendo y que van dando cierto sentido a lo que vamos haciendo en y con nuestra vida. La vida siempre implica niveles de lucidez. Lo mismo dígame de la religión –con toda la dificultad que implicaría hacer aquí una distinción respecto de los mitos–, en particular la judeo-cristiana. La religión también es un nivel de lucidez de la vida en la vida misma. En la religión nos decimos a nosotros mismos quiénes somos y nos decimos a nosotros mismos o el hombre se dice a sí mismo qué es lo otro que no es él, todo ello en una cierta cualidad del vivir mismo.

Estamos ante modos, grados de lucidez. El arte, los mitos, la religión son como círculos concéntricos cada vez más amplios, cada vez más abarcadores, más profundos y con diverso grado de reflexividad y explicitación. Las ciencias también son modos de lucidez. Es lo que nosotros llamamos simplemente conocimiento o conocimiento científico. Son ciertos modos de advertir la naturaleza de lo que es y lo que somos nosotros.

Como síntesis de lo dicho hasta aquí –y por cierto lo anotado no pretende numerar y menos describir todos los modos particulares de lucidez que la vida presenta–, podemos afirmar que hay grados diversos de anoticiamiento de sí misma de la vida, que pueden ser más o menos explícitos, que pueden ser más o menos profundos, que pueden ser más o menos abarcativos. Pero esto es lo que define a lo que llamamos la existencia o la vida humana: la lucidez, el advertir. El término conocimiento es preferible reservarlo para

determinado ámbito de la lucidez; por ejemplo la lucidez en el nivel de las ciencias. Esto es una cuestión de terminología, a condición de que nos demos cuenta de que no es la misma la lucidez que tiene el que conoce científicamente algo, que la lucidez que “porta consigo” alguien que vive religiosamente o que vive míticamente, o la lucidez de alguien que está embargado por lo estético. Son distintos modos de lucidez. Una vez que advertamos la diferencia, después es simplemente cuestión de ponerse de acuerdo con los nombres que utilizamos para un caso u otro.

En todo esto uno puede preguntarse qué lugar tiene a qué ese saber que aparentemente debería ser el más lúcido, y que es la filosofía. También la filosofía es un nivel de lucidez de la vida, pero que frente a los otros tiene la diferencia de que es una lucidez precisamente acerca de este acontecer que hasta aquí estuvimos detallando. *Es una lucidez del acontecer de los diversos grados de la lucidez.* Es un darse cuenta de que acontece algo así como el arte, de que acontece algo así como la ciencia, de que acontece algo así como la fe religiosa, etc. La filosofía es también un grado de lucidez, pero en el cual la lucidez se hace lúcida respecto de sí misma. La filosofía intenta llevar a toda la lucidez, a todo lo que hay de lucidez en todos estos ámbitos de lucidez hasta ahora descriptos, al grado de la lucidez y conceptualidad “últimas” y de una posible sistematicidad “última”. En este sentido la filosofía viene *después* de todo el acontecer de la lucidez, se hace cargo del acontecer de la lucidez y es capaz, o intenta al menos, conceptualizar qué sea esta lucidez y conceptualizar qué sea lo que en estos distintos grados de lucidez aparece. Qué sean las cosas, qué sea el hombre, según los distintos grados de lucidez en que ello se ha ido manifestando.

Ahora se podría preguntar, y esto es lo que desencadena lo que sigue: ¿a dónde va todo esto? Es decir, cuál es el sentido de todo este camino de lucidez, de esta escala de lucidez que acontece como constitutivo de la vida humana como tal, y que puede culminar en esto que llamamos la filosofía. Cuál es el sentido, hacia donde va. Lo que está como motor detrás de todo esto es que *el intento profundo de la vida humana es precisamente hacerse cargo lúcidamente de sí misma.* Al decir vida humana no estamos diciendo simplemente “el hombre”, estamos diciendo el hombre que no es sin aquello con lo cual él tiene que habérselas, y que son todas las cosas. El sentido de todo este proceso de lucidez es finalmente el hacerse cargo la vida de sí misma.

La vida quiere hacerse cargo de sí misma. Y esto es lo que está en el fondo de todos los niveles de lucidez hasta este último nivel, radical, que podría ser la conceptualización filosófica. Pasemos ahora al segundo término: el sentido.

2- La palabra *sentido* puede entenderse de dos maneras. a) Por sentido se puede entender aquello hacia lo cual se avanza, aquello que nos hace caminar, aquello que secretamente atrae, podemos decir la meta. Eso es lo que acabamos de decir recién, hacerse cargo la vida de sí misma. Se puede pensar, y esto llevaría a una reflexión ulterior, si no hay que pensar que el motor último aquí no es un cierto desearse de la vida a sí misma. La vida se desea a sí misma, desea tenerse a sí misma en plena lucidez.

b) Pero sentido también se puede entender ahora dinámicamente, sin desvincularlo de lo anterior. Sentido como orientación, como el avance mismo, el caminar orientado por la meta. El caminar, aunque no tengamos noticia explícita de ello, el caminar orientado. Y es un caminar orientado que hace que vayamos pasando por lugares distintos de lucidez. Son esos niveles de lucidez que hemos mencionado. En el orden de la ciencia serían los distintos niveles de conocimiento científico. Pero también todos los otros que hemos mencionado.

Por lo tanto se puede hablar de sentido a) como meta y b) como ir caminando hacia la meta, como orientación, como la dirección del caminar. Ya no el haberse hecho cargo, sino el ir haciéndose cargo poco a poco, pasando por los distintos lugares de la lucidez.

En términos de la universidad, sería el ir pasando por las distintas disciplinas. Este sentido es el que nos va a ocupar en lo que sigue: sentido como el caminar-hacia. La universidad no puede ser una cosa que simplemente está allí, y donde no se ve cómo se enhebra con la totalidad del acontecer que es la vida humana. Por eso estamos intentando pensarla desde allí, desde la vida. Por eso primero hablamos de vida, y luego del sentido de la vida, en las dos maneras en que se puede asumir el término.

3- Ahora abordamos el tercer término que habíamos mencionado y que es la *institución*, en concreto la universidad. A partir de lo dicho, ¿qué sería la universidad en una primera elemental aproximación? Podemos decir que sería justamente *la institucionalización del sentido* entendido dinámicamente, como orientación. La universidad sería la institucionalización de ese ir haciéndose cargo, de ese progresivo camino de lucidez que apunta a una meta probablemente nunca alcanzada. La universidad es la institucionalización del sentido en cuanto caminar-hacia, pasando por las distintas disciplinas, la institucionalización del caminar lúcido hacia la meta que es hacerse cargo de sí mismo, hacia la libertad. O también, *institucionalización de la organicidad de la lucidez*. La lucidez, dijimos, tiene muchos lugares. La universidad es institucionalizar orgánicamente esa lucidez, esos distintos niveles de lucidez.

Si ahora asumimos que esos distintos niveles de lucidez culminarían en la conceptualidad filosófica, tiene que haber un ascenso y descenso. Es decir, la filosofía no desciende simplemente desde sí misma hacia los diversos niveles de lucidez sino que se nutre de lo que en esos niveles de lucidez –en el arte, en las ciencias, en la religión, en los mitos– se va mostrando. Lo que hace es llevar eso a un último grado de conceptualización y de sistematicidad. Pero vive materialmente de lo que de esos niveles es puesto de manifiesto. En este sentido el movimiento no termina en la filosofía sino que la filosofía debe permanentemente volver a lo que acontece como significaciones en todo el orbe de las lucideces y hacerse cargo de ello. Hay una especie de necesaria circularidad, un ascenso y descenso permanente. Este proceso no se termina nunca.

Podríamos decir que habría que avanzar o estaríamos avanzando desde la lucidez más elemental de la vida hacia el máximo grado posible de lucidez, pero siempre volviendo a la vida, porque de ella se trata. Y la vida es acción, la vida es actuar, de modo que no se

termina en un proceso puramente contemplativo. Entonces hay circularidad de la vida hasta la conceptualidad, pero esta conceptualidad tiene que volver a todas las manifestaciones de la lucidez de la vida, que se da también en el obrar. Si esto es así, podemos decir que en la universidad tiene que haber –porque viene dado por la vida misma– una *integración* dinámica incesante de todos los niveles de lucidez en esta circularidad de la que hemos hablado, y tiene que haber una *interdisciplinariedad*.

Integración dinámica incesante es un término muy vecino al de interdisciplinariedad. Ahora los distinguimos, porque alguna diferencia hay. ¿Qué hay de diferente entre el término integración y el término interdisciplinariedad? El término *integración* parecería nombrar principalmente el todo orgánico de los saberes o el todo de los saberes como un organismo. Tiene más bien un sentido estático. Integración nombra el todo de los saberes como un organismo dado. No necesariamente acabado, pero sí dado. *Interdisciplinariedad* parece decir sobre todo el dinamismo, la secuencia dinámica de todos los “entre” que se dan entre las disciplinas. La interdisciplinariedad dice el dinamismo, la secuencia dinámica de todos los “entre”, todos los “entre” de los lugares por los que se va pasando en la lucidez, es decir, las distintas disciplinas, todos los “entre” de los lugares por los que va pasando el sentido. Y si el sentido es el caminar hacia la meta, entonces interdisciplinariedad es la secuencia dinámica de todos los “entre” o de los lugares por los que va pasando el sentido como caminar. Este caminar de una disciplina a la otra, pasando por los “entre” de las disciplinas, esto que llamamos el sentido como dinamismo, como orientación, puede iniciarse en cualquier lugar.

El “entre” también podríamos definirlo como el tránsito, el momento del umbral, el momento de la oscilación entre una significación y otra significación, pero dos significaciones que ni coinciden totalmente ni son totalmente diferentes. Este momento de la identidad y la diferencia que una significación tiene en una disciplina con las que tiene en otra, este momento de oscilación, es el momento interesante de la interdisciplinariedad. Pero plantea serios problemas, empezando por problemas de tipo lingüístico. En un sentido muy amplio se podría decir que es el momento metafórico del lenguaje. Es decir es el momento en que una misma palabra oscila cargándose a la vez de dos sentidos que ni se rechazan ni se confunden.

Por tanto, si esto es así y ésta es la interdisciplinariedad, no se trata entonces de yuxtaposición de distintos sentidos porque eso sería *multidisciplinariedad*. Cada disciplina dice lo suyo respecto de algo con su propia concepción. Lo interesante es el momento de la interdisciplinariedad, donde hay esta oscilación, este paso, este tránsito de una significación a otra significación. Es decir que ciertas significaciones crecen, se despliegan y empiezan a significar de otra manera; e ingresamos entonces en otra disciplina.

Si esto es la interdisciplinariedad como dinamismo, estamos hablando sin querer de lo que llamamos *diálogo*. Diálogo donde, en lucha amorosa, las significaciones distintas (y por tanto las distintas disciplinas) se reconocen en su parentesco y en sus diferencias, en su parentesco y en su propiedad. Este parece ser el momento más interesante del pensamiento,

el momento del tránsito. Todo esto en el fondo viene movido por ese deseo profundo de hacerse-cargo-de, de llegar a aquella meta señalada de la vida.

No ha y “entres” o tránsitos definitivos, en un a suma acabada. Siempre hay tránsitos nuevos, porque cada disciplina va descubriendo nuevas significaciones que remiten a otras significaciones que pertenecen a otras disciplinas o engendran en otra disciplina otras significaciones hasta ahora no existentes. Hay una especie de diálogo que al mismo tiempo es una especie de provocación mutua.

Entonces la interdisciplinariedad, y por lo tanto también la integración del saber, no son nunca a lgo d efinitivo. El sentido, como caminar hacia la meta, en cuanto interdisciplinariedad, va multiplicando sus senderos. Y así entonces ese sentido como caminar crece incesantemente. Ese sentido crece, él mismo, como sentido. Si esto es cierto, *la integración o la interdisciplinariedad no es un imperativo heterónomo que se le impone a la institución universitaria sino que la interdisciplinariedad y la integración vienen del sentido*, es decir, del caminar orientado hacia esa meta que nos constituye. Es decir, viene de la vida, no es algo que se le impone a la universidad. Sí podemos decir que eso se institucionaliza en la universidad, que hace a la universidad. Pero no que la institución viene a imponer algo. Esto viene pedido por la vida misma. Cuando el Papa dice que “no hay en efecto más que una cultura, la humana, la del hombre y para el hombre”, está diciendo que la integración, la interdisciplinariedad viene dada por el hombre mismo o –en nuestro lenguaje– por la vida misma.

4- Un paso más. Ya hemos unido los cinco términos: vida, sentido, institución, interdisciplinariedad e integración del saber. Volvamos ahora sobre el tema de la *institución*, es decir, de la universidad como institución, haciendo jugar dialécticamente los términos sentido e institución, esto es, intentando entender precisamente la universidad a partir de tal juego. Si asumimos todo lo que dijimos, podemos afirmar que el sentido, en la universidad –léase el sentido como caminar hacia, pasando por–, se dice a sí mismo y se reconoce a sí mismo en sus diversos lugares, es decir, en las diversas disciplinas por las que va pasando, y en sus “entres”, en los momentos de articulación de las diversas disciplinas. Entonces, en la universidad, el sentido de la vida se dice a sí mismo y se reconoce en sus diversos lugares (disciplinas) y en sus “entres”(inter).

Y ese sentido se ordena, se organiza. De allí aparecen estatutos, normas, reglas, que ponen ordenamiento en el caminar. En cuanto ese caminar necesariamente es un caminar de muchos, requiere entonces cierta organización. No es un solo individuo el que está haciendo la tarea de la vida, la tarea de la lucidez o la tarea de la interdisciplinariedad. Esto se reparte entre muchos, esto exige una cierta organización; entonces entramos en el carácter propio de la institución. De allí nacerán facultades, institutos, departamentos, cátedras, y los muchos distintos modos en que puede organizarse una universidad.

Pero, y esto es lo interesante, hay que atender al problema de lo que podríamos llamar la dialéctica del sentido y la institución. Entendiendo por sentido, nuevamente, ese caminar orientado que va pasando por los diversos niveles de lucidez, o si se quiere por las diversas

disciplinas. Hay una dialéctica del sentido, así entendido, y la institución. En primer lugar se necesitan mutuamente. No hay sentido –en la medida en que éste exige muchos protagonistas– sin institución. Y no hay institución sin un sentido que la anime. Pero, como vimos, el sentido como caminar multiplica sus senderos, el sentido como caminar crece incesantemente. Porque aparecen nuevas significaciones, nuevos “entre” de las disciplinas. Si el sentido va creciendo, en ese modo que hablamos, va exigiendo también cuerpos institucionales distintos. Es decir ordenamientos distintos, distintos modos de institucionalización. Esto es inevitable en la medida en que crece el sentido como multiplicación de senderos de ese único camino hacia la meta. Donde hay tantos “entre”, necesariamente el sentido va requiriendo distintos cuerpos, distintos modos de institucionalización.

Y aquí surge o puede surgir el conflicto. ¿Por qué? Porque puede suceder que el cuerpo, es decir el momento institucional, se resista al crecimiento del sentido. Es decir, el sentido crece, crecen los senderos por los que caminan hacia la meta los distintos protagonistas, pero el cuerpo se resiste. Es decir, ya no responde a ese sentido, ahora nuevo, que ha crecido. *Pero no es el cuerpo, la institución pura, la que está resistiendo, porque ese cuerpo que está resistiendo a lo nuevo, en rigor, está correspondiendo a un cierto sentido, a un cierto estadio del sentido, a un cierto momento del sentido.* Correspondió en un estadio anterior, pero ahora el sentido ha crecido, y este cuerpo ya no le corresponde. *El cuerpo que está resistiendo no es el puro cuerpo, es el cuerpo que está adherido a un sentido que ya es pasado.* Por tanto lo que está resistiendo no es meramente el cuerpo, no es meramente la institución. Es una institución que se ha identificado con un sentido que ya ha pasado, y que se resiste al advenimiento del nuevo sentido.

Por eso hay que decir que *lo que resiste propiamente es una ideología en el sentido peyorativo de la palabra.* Es decir, no nos encontramos, por ejemplo, con formulaciones cerradas, definitivas, en las distintas disciplinas, como si fueran la última palabra. Y a ellas les corresponde una determinada organización institucional. Es eso lo que está resistiendo, no el mero cuerpo. Hay una suerte de detenimiento del sentido como caminar y uno no admitir que este sentido avanza. Cabría preguntarse: ¿cuál es la raíz de que esto suceda?, ¿es un destino, no puede no suceder?, ¿no cabe también pensarlo desde el punto de vista de la psicología individual y colectiva? Aferrarse a un sentido fijo, sin distinción y sin distancia dialéctica entre un sentido y una institución que se han *quasi* identificado, impidiendo la institución que el sentido crezca porque se ha adherido a un determinado sentido, puede también responder a una cierta psicología individual y colectiva de la seguridad. Esto puede generar en una institución la aparición de una especie de “superyo institucional ideológico”, que se lo puede sentir como una amenaza, se lo puede sentir como un cerco, como una especie de freno y que puede generar temor. Esto es posible, no se dice que necesariamente tenga que suceder, sino que puede suceder.

Hemos hablado de distintos círculos más o menos abarcadores, más o menos profundos respecto de la lucidez de la vida. Los cristianos creemos que el círculo más abarcador y profundo es el círculo de *la vida de la fe*. Si este es el círculo más radical y hondo, es el lugar de la manifestación de la verdad más abarcadora y profunda acerca del hombre y de lo

que no es el hombre. Es el lugar de la máxima lucidez. Aunque oscuramente, porque se trata de una vida, de una lucidez que nunca termina de decirse en conceptos. No hay filosofía ni teología que agote la riqueza que se oculta en la vida de la fe –donde la vida se alcanza a sí misma desde la mano de la vida de Dios-amor.

Si en verdad siempre “hay más” en lo presente en la lucidez de la vida que lo que puede recoger el concepto en general, y el mismo concepto filosófico, que intenta ser “lo último”, tal exceso de la vida es especialmente desbordante cuando se trata de decir en conceptos radicales lo que viene “dicho” en la vida de la fe: la teología es así la conceptualización desbordada, tensa, pero no “fota”, incesantemente nueva, de la silenciosa palabra divina-humana de la vida de la fe.

Esto es lo que define a una universidad católica, el momento de inagotabilidad de significaciones. Nunca terminamos de decir aquello que finalmente vale la pena decir. Y el momento de la vida de la fe es precisamente el momento de la *transdisciplinariedad*. Como dijimos, es el momento más abarcador, el momento que atrae hacia sí toda la interdisciplinariedad y la penetra sin confundirse con ella. Es el momento de la novedad permanente y por tanto también el momento de la creatividad permanente.

La inagotabilidad de la riqueza de la vida que se vive finalmente en la fe –lo inefable de la vida en la vida de Dios– hace que todo lo que las distintas disciplinas dicen de la vida –pues de ella se trata siempre en definitiva– se muestre como un baluceo hacia aquello inefable: todos esos saberes quedan así siempre conmovidos y abiertos, provisorios, en un permanente devenir, que “pasa” por lo también “provisorio” de la conceptualidad teológica. Así, es la vida misma de la fe la que impide cualquier clausura del camino del sentido, y así cualquier integración definitiva del saber –y cualquier estabilización ideológica institucional–.

Si hay algún lugar que debería ser el motor permanente de novedad de significaciones, tal lugar debería ser la vida de la fe. Si hay una universidad que debería ser permanentemente creativa en este sentido debería ser una universidad que se nutre finalmente de la vida de la fe. Y que sabe que no hay teología ni filosofía que agoten aquello de lo que ella vive, que agoten aquella meta en la que ya –aunque oscuramente– vivimos.

Tenemos un Instituto para la Integración del Saber, precisamente *para* la integración del saber, porque la integración del saber nunca se termina. Este *para* tiene un doble sentido: porque recién comenzamos, y porque, aunque estuviéramos ya avanzados, jamás podríamos acabar esta tarea.

*

Hasta aquí la reflexión del Dr. Corona. Hemos buscado darle una cierta configuración más concreta a las ideas expuestas, y proponemos tres posibles figuras en las que parece se puede verificar la relación institución-sentido en la universidad con respecto a la cuestión de la integración del saber. Son tres figuras que se vinculan entre sí. La primera es la figura que podríamos llamar *ideal* en cuanto a la relación institución-sentido en la integración del saber. La segunda señala más bien una actitud *estática* que hay que superar. Y la tercera sería como la figura *sapiencial*, que, precediéndola, mantendría siempre abierta y viva a la primera, y ayudaría a ir más allá de la segunda.

1- La primera figura nos ubica ante el *ideal*,² que sería el de un encuentro entre fe y pensamiento en el ámbito del *Logos* cristiano. Es lo que afirma ECE 16 al desarrollar la exigencia de la integración del saber: “Guiados por las aportaciones específicas de la filosofía y de la teología, los estudios universitarios se esforzarán constantemente en determinar el lugar correspondiente y el sentido de cada una de las diversas disciplinas en el marco de una visión de la persona humana y del mundo iluminada por el Evangelio y, consiguientemente, por la fe en Cristo-*Logos*, como centro de la creación y de la historia”.

En el corazón de este encuentro entre la fe que busca entender y el pensamiento que se abre a una verdad trascendente y humana, está la *confianza*, como actitud imprescindible en la búsqueda de la verdad. “Si la fe cristiana es una *fides quaerens intellectum*, el intelecto humano es un *intellectus quaerens fidem*, un intelecto que para volver a encontrar la plena confianza en sí mismo debe abrirse *confiado* a una verdad más grande que sí mismo. Esta verdad hecha humana, y por consiguiente no extraña a ningún verdadero humanismo, es Jesucristo, la Palabra de vida eterna”.³

La *fe* a la que aquí se hace referencia es, ante todo, la *fe vivida*, o la vida de la fe, que, en su búsqueda de inteligencia, se une amistosamente a la *razón*, que se ve beneficiada porque la fe la libera de toda estrechez ideológica y le concede un respiro amplio.

Esta figura refleja el ámbito ideal para la fecundación recíproca entre ciencias, filosofía y teología. Es decir, para ir plasmando en la universidad la integración del saber como maneras cristianas de pensar y de vivir, animadas por el ejercicio continuo y respetuoso del *diálogo*, vivido en libertad y sin temores. En él se nutren vitalmente tanto la integración del saber como la interdisciplinariedad.

² H. MANDRIONI, *La Vocación del hombre*, Guadalupe, Buenos Aires 1984, 57: “El ideal encierra el contenido y el sentido de la existencia. En él, se halla aquella materia capaz de cumplir las exigencias del hombre. A su vez, el sentido integral de la existencia surge del determinado contenido que el ideal encarna. Dicho con el lenguaje grato a los fenomenólogos personalistas: el ideal contiene el ‘valor’. Los valores que, en parte coinciden con lo que los escolásticos llaman el ‘bien’, constituyen los grandes reflejos terrestres, o las participaciones posibles al hombre, del Sumo Bien”. Vale decir que por ideal no entendemos entonces algo irrealizable, sino por el contrario, algo realizable –aunque no de manera perfecta, acabada–. El ideal es siempre *excesivo*, y en cuanto tal movilizador de una fe que pone en juego y polariza las mejores energías personales y/o institucionales. En el ideal se articulan trascendencia e inmanencia.

³ JUAN PABLO II, *Discurso a la Universidad de Bolonia*, 18 de abril 1982.

A través de dicho diálogo, en la intersección e integración de los saberes, surge como tema central la cuestión del *hombre*. En ella se resumen, como es sabido, las tres grandes preguntas formuladas por Kant (¿qué puedo conocer? ¿qué debo hacer? ¿qué puedo esperar?), y que resuenan en las exigencias que plantea *ECE* para la investigación y la enseñanza en una universidad católica: la consecución de una *integración del saber* y el diálogo *entre fe y razón* (¿qué puedo conocer?); una *preocupación ética* (¿qué debo hacer?) y una *perspectiva teológica* (¿qué puedo esperar?). Tres cuestiones que a su vez no están lejos de la definición que *Cristo* ofrece de sí mismo (cf. Jn 14,6) como *Camino* (esperar), como *Vida* (hacer) y como *Verdad* (conocer). En números anteriores de “Consonancias” (septiembre y diciembre de 2003) hemos ofrecido una reflexión acerca de dichas exigencias de *ECE* a partir de aquella que parece estar en el origen de las demás, a saber, la preocupación ética, que ubica en el centro de la integración del saber la cuestión del hombre, la cual, profundizada por la fe, se transfigura a la luz del Misterio de Cristo, ‘la verdad hecha humana’.

A partir de estas ideas, la figura “ideal” que estamos describiendo se plantea el enfoque para pensar la integración del saber en tres niveles de diálogo. El *primero es el horizonte cultural, que incluye una mirada sobre la historia*, en orden a saber con qué cultura estamos dialogando hoy. Se trata de discernir los elementos de mayor peso en la configuración cultural actual.⁴

El *segundo nivel es el del encuentro entre fe y pensamiento, pero pensamiento en sentido muy amplio*. Sería la cuestión antropológica y gnoseológica, tendiente a perfilar el *estatuto epistemológico de la razón cristiana*, es decir, lo que significa *pensar cristianamente*. Intenta superar posturas dualistas de yuxtaposición entre fe y razón, para aproximarse a una visión más unitaria, desde lo antropológico, lo filosófico, lo estético, lo espiritual y lo místico.

El *tercer nivel* sería ya más específicamente el de la interacción entre *fe y ciencias (o ciencias)* y *fe y saber*. Aquí resulta indispensable abrirse al diálogo entre la teología, la filosofía y las diversas disciplinas. A partir de los dos niveles anteriores se abre la cuestión de la integración del saber en su sentido más tradicional. Nuestro planteo de la integración del saber subraya la necesidad de profundizar los dos primeros niveles como condición para abordar el tercero.

⁴ La relación de este nivel con las tres preguntas kantianas queda de manifiesto en el itinerario intelectual de R. Aron, que él mismo describe en *Lecciones sobre la historia. Cursos del Collège de France* [México, FCE, 1996]. Por un lado, comenzó una reflexión abstracta, filosófica, epistemológica, que él traducía por las tres preguntas kantianas ya enunciadas. Por otro lado, se hizo esas tres preguntas en forma particular: ¿Qué *puedo saber* de manera válida sobre la sociedad en la que vivo, qué me hace ser lo que soy, de qué no puedo desprenderme, pero de qué quiero desprenderme para entenderla objetivamente? Por otra parte ¿qué *debo hacer* en una sociedad a la que conozco mal, ante un porvenir que, como todo el mundo, no puedo prever? En tercer lugar, ¿qué puedo *esperar*, no en el otro mundo, sino en éste, de la sociedad que será la de mi porvenir, o por lo menos la del porvenir de mis hijos? Como él mismo afirma, al agregarle a las tres preguntas kantianas las palabras *en la historia*, cambió radicalmente su significado.

Interesa a hora detenernos en el primer nivel del diálogo, el del horizonte cultural, que implica una mirada sobre la historia.⁵ Para avanzar en el planteo podemos sintetizar en tres palabras (ciencia, ética, fe) las tres cuestiones fundamentales (¿qué puedo conocer? ¿qué debo hacer? ¿qué puedo esperar?), y aún a riesgo de cierta simplificación, tratar de percibir su presencia en la evolución de la historia de Occidente en el anterior milenio. Se pueden distinguir tres momentos principales: Edad Media, Modernidad, Posmodernidad. En una primera aproximación podría pensarse en la *desaparición progresiva* de uno de los tres términos al pasar de una etapa a la otra.

La *Edad Media* muestra la presencia de los tres, sin duda con una fuerte acentuación teocéntrica hecha desde la *fe* y desde la *razón*, que a su vez fundamentan la *ética*. Pero también es un momento importante de la *ciencia*, debido al surgimiento de las universidades en las que se fue plasmando el modelo aristotélico de pensamiento. La etapa medieval selló con su impronta propia la futura historia del Occidente cristiano.⁶

La época *moderna* —especialmente en su período iluminista— muestra el eclipse del primer término de la tríada, es decir de la *fe*. Si bien no desaparece de un modo total, puede decirse que la *razón* —entendida como razón universal— intentó ocupar el lugar de la antigua fe religiosa. La esperanza, a su vez, se seculariza para transformarse en la idea del “progreso indefinido”. En cuanto a la *ética*, si bien cambia su fundamento (de teocéntrico a antropocéntrico), mantiene su vigencia, habiendo llegado a inspirar los ideales humanistas de la Revolución francesa: libertad, igualdad, fraternidad.

Por último, la época *posmoderna* plantea crudamente, a partir de las terribles experiencias del siglo XX, el fin de la creencia en una razón universal y, por lo tanto, el fin de la fe en un progreso indefinido de la humanidad. Se acentúa la desconfianza en la razón misma, el pensamiento comienza a experimentar una fragmentación creciente. Una atmósfera que se va cargando de nihilismo empuja hacia la tentación de la desesperanza. Se impone otro tipo de razón, que se muestra exitosa en el ámbito de la tecnociencia, pero impotente a la hora de afrontar la *cuestión del sentido* de la vida humana. Por otra parte, el siglo XX asiste a una desaparición de la *ética*, reemplazada por *las* éticas particulares, dependientes de las *ciencias*. Es decir que la cuestión ética no proviene ya de los filósofos, sino de los hombres de ciencia.

Nos sale así al paso una exigencia importante, que se ubica en el corazón mismo de nuestro tema: “En el mundo de hoy, caracterizado por unos progresos tan rápidos en la ciencia y en la tecnología, las tareas de la Universidad Católica asumen una importancia y una urgencia cada vez mayores. De hecho, los descubrimientos científicos y tecnológicos, si por una parte conllevan un enorme crecimiento económico e industrial, por otra imponen ineludiblemente la necesaria correspondiente *búsqueda del significado*, con el fin de garantizar que los nuevos descubrimientos sean usados para el auténtico bien de cada persona y del conjunto de la sociedad humana. Si es responsabilidad de toda Universidad

⁵ No desarrollaremos en este número los otros dos niveles.

⁶ Cf. E. BRIANCESCO, *Evangelización de la inteligencia y articulación del saber*, “Consonancias” n.6, diciembre 2003

buscar este significado, la Universidad Católica está llamada de modo especial a responder a esta exigencia” (ECE 7). Ella deberá dar “una especial prioridad al examen y a la evaluación, desde el punto de vista cristiano, de los valores y normas dominantes en la sociedad y en la cultura modernas, y a la necesidad de comunicar a la sociedad de hoy aquellos principios éticos y religiosos que dan pleno significado a la vida humana” (ECE 33).

Ante la inquietud por encontrar, como afirma Umberto Eco, ciertos “universales semánticos”, es decir, “nociones elementales comunes a la especie humana que pueden ser expresadas en todas las lenguas” y que enunciadas exigen exigencias aceptadas por todos los hombres, que permitan establecer los fundamentos de una ética mundial, la distinción que establece Morin entre globalización y planetarización resulta significativa. “La globalización es, para él, la organización de la Tierra de espaldas al concepto de convivencia, un modo de organización que desconoce el derecho del prójimo. En cambio, lo que llama planetarización supone la organización de la Tierra sobre la base del reconocimiento de la presencia del prójimo y de su derecho”, es decir que implica “una exigencia ética”.⁷

Estas ideas nos dicen claramente que la *globalización* plantea desafíos sin precedentes para la humanidad del nuevo milenio. La evolución que acabamos de esbozar en lo referente a la fe, la ética y la ciencia, muestra claramente que es *la cuestión del hombre* la que se va jugando como tema central. Y una primera conclusión podría ser la de comprobar que este proceso histórico, a través del cual el hombre fue buscando y logrando su autoafirmación y su autonomía, ha desembocado en un cierto *vaciamiento de humanidad, un vaciamiento de la humanidad del hombre*. Si fuese así, ¿cómo interpretarlo? ¿Debemos concluir fatalmente en un *fracaso* de la historia humana occidental, o, en otros términos, en el fracaso de la función humanizante de la cultura?⁸

No es fácil responder a estas cuestiones. Lo cierto es que no pueden dejarnos indiferentes, y mucho menos en el ámbito de la universidad católica, ya que “está en juego el significado de la investigación científica y de la tecnología, de la convivencia social, de la cultura, pero, más profundamente todavía, *está en juego el significado mismo del hombre*”.⁹

⁷ S.KOVADLOFF, *Entre utopías y desencantos*, Criterio N° 2289, XII/ 2003, 678.

⁸ Ciertas reflexiones de George Steiner parecerían seguir ese rumbo pesimista (cf. Revista La Nación del 11/2/01). Este antes apasionado humanista, que dedicó su vida al planteo de la función humanizante de la cultura, confiesa hoy su desilusión, a la que califica de “pesadilla”, a la vez que, sorprendentemente, hace una profesión de fe en las ciencias: “En las letras, engañamos de la mañana a la noche. En las ciencias, nada de engaños: si alguien finge está acabado... Allí donde fallaron los filósofos, la ciencia sigue activa... El resto es literatura”. La inteligente respuesta a las ideas de Steiner que, un mes después, se publicó en el mismo diario (Alicia Dujovne Ortiz, 10/3/01) nos puede poner en camino hacia una mirada distinta del problema. No es que la cultura no humanice, sino que lo hace de una manera “indirecta, transversal”. La autora afirma esto a partir de una experiencia musical en la que percibió “la similitud entre el arte y la mística”.

⁹ Cf. JUAN PABLO II, Alocución al Congreso Internacional de las Universidades Católicas, 25-IV, 1989, n.3; *AAS* 18 (1989), p.1218.

Por lo tanto la pregunta crucial, expresada en otros términos, es la siguiente: ¿puede el *espíritu* asumir y transfigurar la cultura globalizada para darle un rostro humano que nos permita vivir fraternalmente y enfrentar juntos los inmensos problemas que hacen a la supervivencia de la humanidad? Sin conocer plenamente el cómo, la respuesta de un creyente no puede ser sino afirmativa.

Anclado en la fe y en la esperanza, el creyente intentará poner en juego *una fe, una ética y una ciencia desligadas de la deshumanización que caracteriza al actual modo de la globalización*. ¿Cómo pensarlas, para poder ponerlas en práctica?

Ante todo, como una renovada experiencia de la *fe, la fe en la presencia del Espíritu divino en el espíritu humano*, presencia que “sopla donde quiere” (Jn 3,8) y que, trascendiendo toda distinción de culturas, razas y religiones, afirma lo *Insobornable*: el respeto a la dignidad inviolable de cada hombre.

Luego, como una *ética*, que, inseparable de esa fe, se concentre en la práctica incansable e incansablemente imaginativa de un *amor fraterno lo más solidario y universal posible*, en la línea de la máxima evangélica: “Hagan por los demás lo que quieren que los hombres hagan por ustedes” (Lc 6,31), hasta atreverse a vivir lo *Inaudito*: “amen a sus enemigos” (Mt 5,44).

Finalmente, en una *ciencia* arraigada en una *razón profética*, en cuanto superadora de la estrecha racionalidad técnico-científica y, consiguientemente, tanto de los diagnósticos fatalistas paralizantes como también ingenuamente optimistas que surgen de ella. Razón confiada –humilde y audazmente– en sus reservas imprevisibles de creatividad, que siempre pueden hacer surgir lo *Inesperado* en el horizonte de la historia.

Planteado de este modo, el diálogo universitario entre fe, ética y ciencia permite vislumbrar un futuro distinto, una cultura distinta –“la humana, la del hombre y para el hombre”–, y, en el caso de la universidad católica, este diálogo –bajo su figura ideal– genera “una fundada esperanza de un nuevo florecimiento de la cultura cristiana en el contexto múltiple y rico de nuestro tiempo cambiante, el cual se encuentra ciertamente frente a serios retos, pero también es portador de grandes promesas bajo la acción del Espíritu de verdad y de amor” (ECE 2).

2- Precisamente el carácter cambiante de nuestro tiempo, así como los desafíos que plantea, favorece el nacimiento de la segunda figura, que representamos como *estática*, entendiendo el término en el sentido de ausencia de movimiento.¹⁰ Correspondería a una actitud que plantea la integración del saber a partir de una concepción casi atemporal de la verdad. Desde esa concepción se hace muy difícil incorporar la *dimensión dialógica* que hace a la esencia de la verdad. Porque hay que recordar que “ambas cosas, ser y devenir, pertenecen con igual derecho a la imagen total de la verdad. Su esencia dialógica no es algo que tiene que ser superado al final a favor de una posesión serena. Lo dialógico resulta la perenne vitalidad en la esencia de la verdad. Una concepción de la verdad eterna a la que faltara esta

¹⁰ Cf. la descripción del ícono de Exodo que ofrece Monseñor Pittau.

vitalidad que continuamente se enciende, fluye, avanza, no sería más que una distorsión y una falsificación”.¹¹ Esta idea se aproxima mucho a la del Papa cuando invita al docente universitario católico a “unificar existencialmente en el trabajo intelectual dos órdenes de realidad que demasiado frecuentemente se tiende a contraponer como si fueran antitéticos: la búsqueda de la verdad y la certeza de conocer ya la fuente de la verdad”.¹² La expresión de Juan Pablo II es precisa y sugestiva: conocer la *fuentes* de la verdad. Cambiar esta fórmula por la de “conocer ya *la verdad*” altera profundamente el corazón de la vida universitaria, que consiste en “el gozo de *buscar* la verdad, de descubrirla y de comunicarla” (ECE 1).

En la figura que llamamos *estática* tiende a producirse el cambio recién señalado: el dinamismo propio de la búsqueda es paralizado. De allí se derivan varias consecuencias para la institución universitaria. Pero antes de abordarlas conviene señalar que la actitud que estamos describiendo no es patrimonio de unos pocos: en mayor o menor medida todos experimentamos la dificultad para articular identidad y devenir, permanencia y cambio, lo antiguo y lo nuevo. Por eso, por tratarse de una actitud tan generalizada, hay que preguntarse acerca del posible motivo que conduce a ella. Y no es difícil identificarlo como una *búsqueda de seguridad*, que, si bien es comprensible, deviene problemática cuando se constituye en polarizadora de la vida universitaria. Porque si lo propio de la universidad, como nos dice el Papa, es la búsqueda de la verdad, aquí lo que se busca, fundamentalmente, es seguridad, como respuesta natural a una situación de cambio que atemoriza. Predomina entonces la “posesión” y la “defensa” de la verdad más que su búsqueda.

Entre las consecuencias de esta actitud, la primera atañe a un elemento esencial de la identidad de una universidad católica, a saber, la *fe*. Ella queda doblemente reducida. Por un lado, porque la fe entra a formar parte –como garante último– de dicha concepción estática y “segura” de la verdad. La fe es entendida más como afirmación de una doctrina inmutable que como comunión dinámica y siempre renovada con el Misterio divino sobreabundante e inagotable, más como “contenidos” que como “vida” –contenidos que además ya estarían definitiva e insuperablemente conceptualizados–. Por otro lado, la fe –así entendida– se ve reducida en cuanto integrada de manera excesivamente inmanente a determinadas concepciones de lo temporal (política, sociedad, economía, cultura, etc.), a las que les agregaría el adjetivo “católica”, concepciones que a su vez quedan “absolutizadas” al haber sido unidas a la fe. Ante esta tendencia habría que recordar que “la fe es capaz de generar cultura: vive en las dimensiones de la cultura, aunque no se reduce a ella. La fe cristiana no teme el diálogo cultural abierto y franco, de hecho, en nada se asemeja a la rigidez ideológica preconcebida: es luz clara de verdad, que no se opone a las riquezas del intelecto, sino sólo a la oscuridad del error”.¹³

¹¹ H.U.VON BALTHASAR, *Verdad del mundo, Teológica I*. El texto es citado en “*La universidad por un nuevo humanismo. El Jubileo de los universitarios*”, editado por la Congregación para la Educación católica y el Pontificio consejo de cultura, p.16.

¹² JUAN PABLO II, *Discurso a la Universidad de Lovaina*, 20 de mayo de 1985.

¹³ Cf. *La Universidad por un nuevo humanismo*, 17-18.

La segunda consecuencia –que se desprende de la anterior– nos lleva a nuestro tema, la integración del saber. Tal como se la entiende –como una *inmutable* “cosmovisión católica”– es considerada no como un camino a recorrer sino como algo ya hecho y que –en cuanto tal– hay que transmitir en la enseñanza al alumno que no la posee. Olvida que “la integración del saber es *un proceso* que siempre se puede perfeccionar. Además, el incremento del saber en nuestro tiempo, al que se añade la creciente especialización del conocimiento en el seno de cada disciplina académica, hace tal tarea cada vez más difícil” (ECE 16). Pero la dificultad –por otra parte muy real– no implica de ningún modo sustituir el esfuerzo que exige recorrer nuevos caminos de la integración del saber, por la seguridad que podría brindar una síntesis ya hecha pero que no corresponde a las exigencias intelectuales, académicas y culturales de nuestro tiempo: “Ciertamente, el desarrollo científico y los prodigiosos alcances de la ciencia moderna hacen impensable una síntesis elemental del conocimiento... Sin embargo, muchas de las mejores mentes del mundo universitario insisten hoy en la necesidad de redefinir para nuestro tiempo el concepto original de *Universitas y Humanitas, y continuar buscando, de manera nueva, la necesaria integración del saber*”.¹⁴

3- Llegamos así a la última figura, que llamamos *sapiencial*, y que incluye, junto a la fe, la presencia de la caridad en el pensamiento. La Universidad Católica “sin temor alguno, antes bien con entusiasmo, trabaja en todos los campos del saber, consciente de ser precedida por Aquel que es Camino, Verdad y Vida (Jn 14,6), el Logos, cuyo Espíritu de inteligencia y de amor da a la persona humana la capacidad de encontrar con su inteligencia la realidad última que es su principio y su fin, y es el único capaz de dar en plenitud aquella Sabiduría, sin la cual el futuro del mundo estaría en peligro” (ECE 4).

“La intrínseca conexión de verdad y caridad está inscrita en el corazón mismo de la revelación cristiana (cf. Gal 5,6; Ef 4,15) porque es la substancia íntima de la vida divina... Jesús revela que Dios es amor. Este es el sentido profundo de la palabra de la cruz. No basta el Dios de los filósofos y de los científicos, reducido a una abstracción metafísica; no basta ni siquiera el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob: es el Dios de Jesucristo que se nos revela en su auténtica realidad de Padre, porque nos hace hijos en el Hijo, porque nos dona su Espíritu, que en nosotros grita *Abba: Padre*.”¹⁵

Esta presencia de la caridad en el pensamiento se manifiesta en la vida universitaria como una fuerte experiencia de comunión. “Una institución de educación superior carente de esa dimensión humana comunitaria, que no se conciba a sí misma como una comunidad de personas, no puede pretender ser la constructora de una sociedad centrada en las personas y respetuosa de su dignidad”.¹⁶ En este caso el sentido se transparenta plenamente en la institución. Sería el momento por excelencia de lo que San Agustín llama el “*gaudium de veritate*”, la alegría de la verdad como experiencia vivida en el diálogo y en la enseñanza. Momento utópico de la superación de la integración del saber en una inefable sabiduría

¹⁴ JUAN PABLO II, *Discurso a la Universidad de Uppsala*, 9 de junio de 1989.

¹⁵ Cf. *La Universidad por un nuevo humanismo*, 18-19.

¹⁶ Dr. PABLO ROSSO, rector de la Pontificia Universidad Católica de Chile, *Discurso con motivo de la Jornada de Planificación estratégica*, Marbella 29-31 agosto 2001.

transdisciplinar que nos atrae hacia ella sin que podamos jamás objetivarla en plenitud porque nos desborda por todas partes.

*

Podemos ahora retomar, a partir de estas figuras, el tema que ha inspirado este número de “Consonancias”, el de la *relación entre integración del saber y docencia*. Para ello –dada la profunda sintonía con las ideas que hemos expuesto– nos ayudaremos con la reflexión que Monseñor G.Pittau propuso en su visita a la Argentina hacia fines del año pasado, acerca de la misión actual de la universidad en una época signada por el proceso de globalización.

Los efectos de la misma –dijo– se han manifestado tanto en el crecimiento de la matrícula en las casas de altos estudios, con la consiguiente disminución de calidad en los aprendizajes, como en la llamada “masificación de la enseñanza”, ya que los contactos interpersonales entre profesores y alumnos se han ido diluyendo. Dicho de otro modo, las diferencias nacionales y regionales gradualmente van desapareciendo al homogeneizarse los contenidos de estudio que responden así a las exigencias de la mundialización. De este modo –afirmó– se arrasan las identidades culturales.

Otros efectos muy severos –según Pittau– han ido modificando la vida universitaria y el papel de los profesores. Por una parte, muchas universidades dejaron de constituir núcleos fundamentales de comunidades educativas auténticas, como lo fueron durante siglos, pues el clima convivencial que promueve el diálogo se ha alterado y hoy mayoritariamente se asiste a una mera coexistencia de maestros y alumnos, distantes de la perspectiva de un intercambio genuino. Si se desea que la Universidad recobre su sentido original, es indispensable que vuelva a ser lo que en otro tiempo fue: un espacio predilecto para el diálogo de las generaciones.

Esta aspiración, ha dicho monseñor Pittau, se halla implicada en una concepción educativa integral, tan preocupada de lo cognoscitivo como de la dimensión espiritual de las personas. Solamente por ese camino será viable el desarrollo de una cultura cuyas metas sean la paz, la afirmación de los derechos humanos, las posibilidades educativas para todos.

Junto a la innegable utilidad de las tecnologías que pueden asistir hoy al proceso de la enseñanza, sigue siendo insustituible el valor del diálogo en la comunidad educativa, a veces crítico y otras dirigido a construir el porvenir. Con palabras de Julián Marías, es tarea esencial de la Universidad “entender, proyectar y alumbrar el futuro”. Al decir que “es en el contacto personal entre el profesor y el estudiante donde este último recibe no sólo nociones y conocimientos, sino principios para la vida”, monseñor Pittau nos está enseñando que esa interacción es el mejor camino para que el porvenir se vaya ordenando y cobre forma.¹⁷

¹⁷ Cf. “Misión actual de la Universidad”, Editorial del diario La Nación, 22/12/03

Estas ideas, vinculadas directamente con la *educación*, pueden articularse y enriquecerse con las que propone René Barbier.¹⁸ Este académico especializado en ciencias de la educación afirma que la universidad se está transformando en un lugar de profesionalización y ya no en espacio de reflexión crítica, y por ese motivo “*la vida interior es la gran ausente de la educación contemporánea*. La vida interior plantea la cuestión permanente: ¿Quién soy y o? Una profundización de esta pregunta desemboca en una conversión total de la mirada sobre sí mismo y sobre el mundo. Siempre es una cuestión explosiva, cuando se la lleva a fondo.” La educación, afirma Barbier, “es el proceso que expresa el dinamismo de la vida interior en contacto con el mundo exterior. No podría ser definida por las disciplinas científicas ni por categorías de pensamiento instituidas. Ser, es educarse, siempre con el otro.”

Por todo esto, según nuestro autor, hablar hoy del sentido de la educación debería significar volver a lo esencial, es decir, a la cuestión de qué quiere decir “vivir” en nuestra sociedad globalizada. ¿Podremos –se pregunta– reencontrar el sentido de la palabra y transmitirla a nuestros jóvenes en esta trágica posmodernidad cultural?

Responder a estas preguntas equivale a plantear la cuestión de *aquello por lo cual una persona acepta darle sentido a la vida, y a su propia vida*. Aquello por lo cual acepta elegir un sentido-dirección más que otro y por medio del cual se siente religada a otros, aquello por lo cual no quiere vivir una vida sin significación profunda en un mundo donde reina “el aumento de la insignificancia”. Dicha cuestión radical remite, según Barbier, a una ontología en acto donde se conjugan y se articulan el sentido de la Profundidad, de la Gravedad y del Religar (cf. Apéndice).

Ubicados en esta perspectiva honda de la educación, puede ser oportuno recordar aquí los cuatro “íconos” a los que se refirió Monseñor Pittau en la conferencia que pronunció en nuestra universidad con ocasión del Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos: la Creación, el Exodo, la Cruz y la Resurrección.¹⁹

Con respecto al primero –la *Creación*– subrayó que “el primer principio de la educación católica, el primer principio de la Universidad Católica, es desarrollar tanto en el educador como en el estudiante una actitud crítica de discernimiento, punto de partida de toda investigación y progreso. Esta actitud desafía lo que hemos recibido para mejorarlo, enriquecerlo, y si fuera necesario sustituirlo por una teoría mejor. El profesor tendría que dar el ejemplo de que todos los días –*todos los días*– intenta presentar algo nuevo, algo más profundo, algo más unido con la justicia y el servicio a la sociedad... Como nuestro buen Dios que nos ha hecho criaturas creadoras, ustedes, como buenos profesores, tendrían que hacer de sus alumnos y alumnas personas creadoras, personas que se forman a sí mismas,

¹⁸ R. BARBIER, *Le futur de l'éducation*, en AAVV: “*Interdisciplinarité, enseignement et apprentissage. Entre exigences académiques et besoins sociaux*”, ed. Réalités sociales, Lausanne, Suisse 2002, pp.157-181. Otros textos del mismo autor: “*Sagesses, Education et quête de sens*”, Albin Michel 2001, y “*Le formateur d'adultes comme homme à venir*”, publicado en la revista “*Mémoires du XXIe siècle*”, éditions du Rocher, Paris 2000.

¹⁹ G. Pittau, *Fe y Razón: las dos alas de la universidad*, en *La Universidad por un nuevo humanismo*, Buenos Aires 2001, 31-38.

con participación en su formación para luego poder participar creativamente también en mejorar sus sociedades”.

El ícono del *Exodo*, afirmó Pittau, “nos habla también de dinámica, de movimiento, de progreso, de desarrollo, de crecimiento en la senda hacia el objetivo, hacia la tierra prometida. La raíz de la palabra estática, *stasis*, significa muerte, en el sentido biológico. El movimiento con finalidad es señal de vida; tal movimiento puede ser casi imperceptible, escondido bajo la superficie; puede ser un movimiento de profundización, un movimiento de calidad más que en cantidad, pero la vida de un individuo y de una comunidad, de una Universidad, se hace evidente por el movimiento... Hay un sentido de aventura, a menudo de riesgo y peligro al avanzar hacia lo nuevo y desconocido, hacia áreas de acción, reflexión y responsabilidad. El Exodo es la llamada constante a ir más allá de nosotros mismos, a avanzar conquistando tierras nuevas, a tener coraje de innovar, a crear una nueva senda de renovación tanto en los contenidos como en los métodos de educación. Hay riesgo, hay peligro; pero sin riesgo, sin peligro, no puede haber renovación. El aspecto final del Exodo es la liberación, el salir de un estado de esclavitud rompiendo con la opresión, con el maltrato de los seres humanos. Es también el llamamiento a construir un mundo más justo, más unido y más pacífico. Esta liberación es integral. Empieza con la liberación espiritual del pecado y conduce necesariamente a la liberación de la ignorancia, de la pobreza y de la opresión social, política y económica.”

Con respecto a la *Cruz* –a la que podemos considerar como figura clave de la integración *sapiencial* del saber (cf. 1 Cor 1,23-25)– hablando de su dimensión vertical, afirmó: “es la invitación y el compromiso a fomentar y reforzar los lazos entre el género humano y Dios, entre la tierra y el cielo. Si nosotros somos católicos ésta es la primera necesidad: ¿cómo unir cielo y tierra? ¿Cómo renovar continuamente esta encarnación de Dios que se hace hombre para que el hombre pueda ser Dios?” En cuanto al brazo horizontal, éste “nos invita a abrazar a todo el mundo con nuestro amor, con nuestra solidaridad y con nuestro sentido de la responsabilidad... Estas dos dimensiones, la vertical y la horizontal, se expresan hoy como fe y justicia, ésta es una nueva manera de presentar el nuevo mandamiento del Señor. Pero si somos universitarios, entonces la fe y la justicia deben estar basadas en la investigación, el estudio y la responsabilidad como personas académicas.”

Por último, el ícono de la *Resurrección* apunta hacia la motivación primera y más profunda que dinamiza la vida cristiana y por lo tanto también la universidad católica. La Resurrección –dijo Pittau– “lleva en sí una vivencia que comprende emoción, gozo, valentía y entusiasmo, ese entusiasmo que se reflejó en la experiencia de las primeras comunidades cristianas. Lo principal debería ser una experiencia de gozo, de paz, de felicidad... El cristianismo es incompatible con el pesimismo. La resurrección es también un símbolo de reconciliación... es entrar en armonía con Dios, con los hombres y con la naturaleza que nos rodea”.

Quizás en el contexto de este último ícono resuenen con toda su fuerza las palabras del Papa Juan Pablo II en su Carta a los artistas, en la Pascua de 1999: “Ya en los umbrales del tercer milenio, deseo a todos vosotros, queridos artistas, que os lleguen con particular

intensidad estas inspiraciones creativas. Que la belleza que transmitáis a las generaciones del mañana *provoque asombro en ellas*. Ante la sacralidad de la vida y del ser humano, ante las maravillas del universo, la única actitud apropiada es el asombro. De esto, desde el asombro, podrá surgir aquel *entusiasmo* del que habla Norwid en el poema al que me refería al comienzo [“La belleza sirve para entusiasmar en el trabajo./el trabajo para resurgir”]. Los hombres de hoy y de mañana tienen necesidad de este entusiasmo para afrontar y superar los desafíos cruciales que se avistan en el horizonte. Gracias a ella la humanidad, después de cada momento de extravío, podrá ponerse en pie y reanudar su camino. Precisamente en este sentido se ha dicho, con profunda intuición, que “la belleza salvará al mundo”. La belleza es clave del misterio y llamada a lo trascendente. Es una invitación a gustar la vida y soñar el futuro. Por eso la belleza de las cosas creadas no puede saciar del todo y suscita esa arcana nostalgia de Dios que un enamorado de la belleza como San Agustín ha sabido interpretar de manera inigualable: “¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé!” Os deseo, artistas del mundo, que vuestros múltiples caminos conduzcan a todos hacia aquel océano infinito de belleza, en el que el asombro se convierte en admiración, embriaguez, gozo indecible”.²⁰

Si extendemos las palabras dirigidas a los artistas a la tarea del docente que busca ejercitar el arte de la educación, vemos abrirse ante nosotros el horizonte sapiencial de la integración del saber: también ella –en cuanto *belleza del saber*– está llamada a provocar asombro y entusiasmo, ser signo del misterio y llamada a lo trascendente, invitación a gustar la vida y soñar el futuro.

*

Apéndice

La Profundidad

**una relación a lo Real concebido como una verdad que no puede ser encerrada o circunscripta sin ser destruida.*

**una relación a la Trascendencia, a un Totalmente Otro, a una Otredad.*

**una relación percibida como un flujo de Vida radical, abierto sobre el “casi nada” y sobre el “no sé qué”.*

**una relación abismal, en la cual no cesamos nunca de profundizarnos.*

**una relación que va más allá del sin sentido, que hace florecer el sentido en el corazón mismo del sin sentido, en una aceptación de no-racionalidad que no es sin embargo lo irracional. Es más bien la comprobación de que puede existir un “pensamiento del no-pensamiento”, un pensamiento extremadamente vivo y activo.*

**una relación que presencializa sin cesar lo que está en cada uno de nosotros para transformar a cada ser en una persona.*

**una relación que suscita en cada instante una intensidad activa, que no es la pasión, ni el brillo de alguna “filosofía de las luces”, sino la emergencia del*

²⁰ Carta de Juan Pablo II a los artistas, 4 de abril de 1999, n.16.

sentido en el corazón de cada palabra pronunciada, de cada gesto hecho, de cada mirada.

**una relación que se abre al amor o a la compasión.*

**una relación que, con el correr del tiempo, nos hace cada vez más ‘graves’.*

La Gravedad

Llegar a ser cada vez más grave significa que la lucidez –‘la herida más próxima al sol’(René Char) – nos gana de más en más.

Se trata de una herida que no termina de sangrar: la de la omnipotencia infantil poco a poco mutilada, devastada por la prueba de la realidad.

La Gravedad consiste en una visión interior y terriblemente silenciosa, la de un sentimiento trágico de la vida. Es la visión desgarradora de lo que es: los etnocidios y los genocidios, las ‘purificaciones étnicas’, los odios fabricados pieza por pieza por las potencias, los terrorismos y los integristas destructores. Pero igualmente las catástrofes naturales, sino olvidar lo cotidiano: las pequeñas venganzas privadas, los cuchillos arrojados en medio de las palabras, los arpones de acero en las miradas, los grandes océanos resecaos en el seno de un solo grito humano. ¿Cómo vivir una justa cólera sin caer en el resentimiento? ¿Cómo denunciar la tiranía sin herir a la persona?

La Gravedad es todo eso y algo más.

Y ese algo más es la Alegría de ser. La alegría incomprendible, la alegría siempre nueva, la alegría a pesar de todo, la alegría capaz de transformar el destino en milagro.

Esta mezcla íntima, este mestizaje del ser, en la Gravedad, entre visión trágica y alegría radical, es un proceso que implica llegar a ser siempre más profundo, más grave, y siempre más alegre, en la prueba de la realidad.

Este mestizaje es detonante. Es una explosión de sentido. Un desplazamiento de las estructuras mentales. Bajo la ola de fondo, surge lo imprevisto. En medio del íntimo sufrimiento de estar juntos se dibuja la intensidad de una experiencia interior: la de vivir juntos. Mi rostro para ser tu rostro para abrirse al Rostro de una relación desconocida: la de la comunión entre los existentes.

Con esta apertura, estalla repentinamente el fulgor del Religar.

El Religar

Estar religado significa estar unificado en sí mismo, con los otros, y con el mundo. El sentido vivido de la Profundidad suscita la Gravedad singular que provoca ineluctablemente el sentimiento del religar.

Con él todo el acto de vivir se hace solidario. No solamente de mi pequeño mundo, a lrededor mío. Sino de un mundo que se ensancha más y más hasta alcanzar los confines, allí donde la verdad adquiere forma y lugar.

Lo que yo hago, lo que yo digo, lo que no hago, lo que no digo, actúa sobre el mundo y retroactúa sobre mí. Si bien el ‘Yo’ es diferente del ‘no -Yo’, sin embargo el ‘Yo’ no tiene fronteras. Es la emergencia del sentido de lo Abierto. El ‘Yo’ se hace relación –finalmente reconocida– que la vida toma a su cargo, desarrolla y profundiza de día en día.

El religar auténtico nace de la simplicidad. No tiene proyecto, ni intención. Pertenece al orden del Don, sin rechazar el contra-don, pero sin tampoco buscarlo. Es la emoción por excelencia, la emoción original, capaz de inventar las estrategias de la acción justa, las tácticas de los instantes propicios. Con el advenimiento del Religar la educación comienza a nacer.

Sin este tríptico ontológico –Profundidad, Gravedad, Religar– la educación se hace minúscula y se acantona en la instrucción, la formación, la enseñanza. Pero educar no se reduce ni a enseñar, ni a instruir, ni a formar. Y sin embargo el educar informa estos tres aspectos de lo que habitualmente se llama educación en las instituciones.

En realidad la educación se confunde con el sentido, y es por eso que es profundamente humana.”

René Barbier

* * *