

## HUMANISMO Y UNIVERSIDAD

por HUMBERTO GIANNINI ÍÑIGUEZ

*Profesor Titular de la Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad de Chile*

### RESUMEN

El núcleo de este artículo **es** el concepto de reflexión: a) reflexión como movimiento propio de la vida, en general; b) reflexión, como condición *inseparable* de cualquier acto psíquico ("La conciencia **es** la relación que *se* relaciona a **sí** misma"); c) reflexión como modo constitutivo de ser de las sociedades históricas. **Variadísimos** son los actos reflexivos de una sociedad histórica: **desde** una votación general, hasta el homenaje público a un hombre ilustre o una **fiesta** popular. **Sin embargo**, el acto más propia y permanentemente **reflexivo es** aquel por el que la sociedad se recoge, "**se reflexiona**", sobre **sí** misma en el acto educativo. Y la Universidad, como lugar de encuentro de las generaciones, es en este sentido el **más** alto exponente de la vida *social* y **personal**.

El tema histórico del humanismo está mirado desde nuestra perspectiva actual: humanismo es defensa de la reflexión universitaria.

1. **Permítaseme** esta impertinencia (no desdeñable, en todo **caso**, desde **un** punto de vista estrictamente gnoseológico):

En tanto que los **ojos** de la fe o de la técnica no descubran otros **ojos** —no humanos— que nos observen **desde** fuera, la Tierra es, seguirá siendo, el centro del Universo. Y el ser humano, que **se** apropió de **su** nombre —humus—, centro de ese centro, habitante. Porque en esto consiste su humanidad, en habitar; en el hecho de ser el hombre, como

se ha dicho, un pastor, que cuenta, mide y recoge en el tenue hilo del tiempo el pasar de las cosas.

Y humanismo es la conciencia de ese destino centrado en estas dos tareas propiamente humanas: contar-medir y recoger (*légetin*).

2. Para hablar **de** humanismo, para examinar su justificación y su persistencia, tendremos que referirnos, y no puede evitarse, a nosotros mismos, a nuestra complicada humanidad, a nuestra errancia, lejos de aquel destino.

Y podemos decirlo y documentarlo hoy más que ayer: pertenece a la humanidad del hombre el volverse contra sí, el amenazarse de muerte a través de los mismos **poderes** que ejerce: a través de lo que construye e instala en medio de la **vida**. Se vuelve contra él mismo al reprimir sus instintos elementales, pero también al soltarlos y simplemente dejarlos ser; se vuelve contra él mismo, levantando imágenes, ídolos, tabúes, pero también, quemando imágenes, racionalizando, desublimando, “deconstruyendo”; se vuelve contra sí **al** rehusar la técnica que alivia sus afanes y dolores; pero también se vuelve contra sí cuando el empleo de esa técnica borra o tuerce las huellas de la vida. La paradoja es que, buscando apasionadamente el bien, por los caminos de esa búsqueda, esa humanidad yerra, se confunde, y va a parar a lo inhumano. La emergencia o el descubrimiento de lo inhumano es lo que justifica y vuelve a hacer actual la pregunta por la humanidad del hombre.

3. Primeros maestros en humanidades en Occidente fueron los sofistas, y Sócrates, que en esto **se** diferenciaba radicalmente de aquéllos. Los sofistas definieron en una fórmula cierta pero unilateral, esta condición nuestra de habitantes de la Tierra. Me viene a la memoria el conocido aforismo de Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, en cuanto son; de las que no son, en cuanto no son”.

Habitar significa, en primer término, poder medir-contar. Pero, no sólo en el sentido estrecho en que se emplean estas palabras de “medir” y “contar” sino también, y no secundariamente, en un sentido transfigurado: medir es hacer **conmensurable** a la propia, la realidad ajena. Hablar por símbolos, metáforas y figuras; volver asimilable, tolerable<sup>1</sup> lo Otro. Esto es: poetizar. A su vez, contar, es enumerar las cosas que hay: una, dos, tres, ovejas... pero, también, y no de un modo accesorio, significa contar cualitativamente nuestra relación con **el** tiempo: “Érase una vez...”,

<sup>1</sup>Asimilar es hacerse semejante a lo otro (*ad-simile*). A su vez, la tolerancia es asimilación.

o bien: “Ocurrió que..., y entonces..., y luego...”, etc. Contar, narrar, es aquilatar cualitativamente el tiempo: recogerlo (*légetin*), y salvarlo en lo que **se** cuenta (*logos*). **De** nuevo: hacer commensurable la temporalidad desmesurada, abierta, en última instancia, irracional, transformándola en tiempo vivido, con **sus** plenitudes y acabamientos.

Si los seres humanos no supiéramos medir y contar las cosas en este último sentido, no podríamos decir que habitamos la **Tierra**, aun cuando sepamos calcular las extensiones siderales y apropiamos técnicamente de los misterios de la materia y la vida. Nuestra humanidad retrocedería, después de este largo camino re-flexivo<sup>2</sup> de la historia, a la prehistoria de la irreflexión.

De Atenas, a la barbarie.

Para los griegos, pienso, habría sido inconcebible el desborde de lo inhumano dentro de los muros de la ciudad. Lo presentían venir desde fuera de sus límites, en la amenaza de los balbucientes (de los bárbaros).

4. “Humanista” es usado acaso la primera vez por Cicerón. Como la *paideia* griega, su tarea consiste en la formación del hombre, en el despliegue —y esto significa “educó”— de su humanidad. Pero aquí importa decir lo siguiente: que esta formación que libera al individuo de la soledad de sus sensaciones y fantasmas internos (justamente, de su barbarie), es la que permite también mantener su integridad ante la dispersión de las cosas, y salvar “lo que pasa” del mero pasar. Recogerlo del fiuir heracliteano. Esto es lo que **más** tarde, en el siglo xv, se llamará “formación humanista”. Concretamente: el cultivo de la historia, de la poética, de la retórica, de las lenguas, de la filosofía. Es decir: el cultivo de estos modos esencialmente cualitativos de medir-contar el Universo. **De** dominarlo poéticamente. Orfeo será el símbolo de este dominio,

Tal ideal ciceroniano fue el que opuso el humanismo del Quattrocento a la peligrosa absorción de la vida individual y social por la máquina teológica.

Quisiera retomar ahora este enfrentamiento porque, en buenas cuentas, con nosotros, hombres del expirante siglo xx, **se** han venido volatilizandó algunas de las ilusiones, o casi todas, con las que el humanismo enfrentó el Medioevo y celebró después su **ocaso**. Se han volatilizadó algunas grandes ilusiones que había vivido el hombre occidental hasta

<sup>2</sup>Re-flexivo, en el sentido de regresar a sí a través de lo otro. Ya volveremos sobre este punto central.

—para fijar una fecha **no** tan arbitraria— el término de la Segunda Guerra Mundial.

Y para **retomar** esta historia volvamos a la única pista que hasta el momento hemos entregado: humanismo es la **actitud** que emerge ante la percepción de una amenaza, la amenaza de lo **inhumano**. Y que puede venir de lo subhumano: de lo meramente animal que hay en el hombre (que es la tesis **platónica**); pero que puede venir también de lo **suprahumano**: de un anhelo excluyente de lo sobrehumano; y que **se** manifiesta **en** prácticas severas de rechazo **al** mundo externo, de ascetismo, de mortificación y de soledad. *Contemptus mundi*.

**En** este segundo sentido, el cristianismo en su versión medieval **ha** podido parecer profundamente antihumanista. O, lo que **no** es lo **mismo**: profundamente inhumano.

Hablemos de lo primero: **¿En** qué consistirán los rasgos más destacadas de su antihumanismo?

a) Cristianamente hablando, la vida es un estado de peregrinaje (*homo viator*). Habitar la Tierra es habituarse a ella; olvidar en el **destierro** la transitoriedad de esta vida. **Así**, la confianza y la seguridad no pueden buscarse en este habitar **sino** poniendo los ojos en una realidad que trasciende el mundo humano y natural, y que **finalmente** lo destituye al trasladar su **centro** fuera de la Tierra.

b) El habitar supone un dominio sobre las cosas distintas del hombre, de las visibles y de las invisibles, como sucedería si el hombre, en verdad, fuera la medida de las cosas. Pero, esta Última es una concepción completamente extraña a la perspectiva cristiana propia del Medioevo, independiente de los matices que tal perspectiva pudiera **asumir**. El hombre no es la medida de **nada** salvo, y en proporción discutible, de lo que él mismo hace o inventa. Pero, respecto del mundo natural, son las cosas las que miden al **hombre**<sup>3</sup>. Y éste se ve obligado a salir de sí, a tantear, a buscar, a la luz del **Ser**, que lo sobrepasa por todos lados; a la luz de la verdad de las cosas. Vivir nuestra humilde vida cotidiana es ser medido, minuto a minuto por todas las cosas “que **nos** pasan” y por las que pasamos—distancias y **obstáculos**—en nuestra errancia. **Es** ser medidos, evaluados, enjuiciados.

El Medioevo **cristiano**, en sus figuraciones simbólicas solía representar a Dios como un **gran ojo**, encerrado en un triángulo, que desde fuera del

<sup>3</sup>Verdad, para la concepción clásica, es dejarse medir por el Ser (Santo Tomás, *De Veritate*, q. 1, art. 2).

espacio universal **observaba** la historia: la historia de las generaciones y de la Tierra, **pero también** el estremecimiento interior de **cada** individuo.

**Ahora** bien, se re- el mundo, **habitar** el mundo, es **quedar** expuestos —o estar disponibles— para esa **mirada** que nos sabe más que nosotros **mismos** nos sabemos; no lograr o no querer lograr **ponerse** a resguardo de ella (“¿Cómo podría alguien ocultarse de lo que no **se pone jamás?**”)<sup>4</sup>.

**Es** resumen, en el cristianismo todo es abisal, **cada cosa** del mundo, cada individua, guarda un secreto y una distancia que ningún pensamiento puede cubrir, un residuo misterioso, inviolable, que el **lenguaje humano** no puede recoger; que el mismo Orfeo no podría expresar.

Por último, el Dios cristiano no es propia ni primordialmente objeto del pensamiento. Es decir, no se hace conmensurable, comprensible a través de una teoría. La única vía efectiva de acercamiento es la oración. Esta es la retórica, incluso, la lógica infalible del cristianismo. **Y San Anselmo**, el gran pensador del siglo **xii**, inicia su famoso argumento “lógico” de la existencia de Dios, con una invocación.

**En** otras palabras, Sean cuales fueren las diferencias y matices - que son muchos—, hay algo esencial en el pensamiento cristiano medieval que coloca a éste en las antípodas de lo que pudiera entenderse por humanismo: dentro de la perspectiva medieval religiosa, la humanidad, la dignidad del hombre sólo se entiende como una conversión, como un giro, desde el mundo hacia ese Dios que observa el mundo y que al observarlo, pone al mundo fuera del mundo. Lo des-centra, devolviéndolo a su fundamento. Sin esta conversión, la vida humana no posee consistencia, dignidad alguna y todas las virtudes se vuelven - como decía Agustín de los griegos— espléndidos vicios.

Por el año 1187, Inocencio III escribe una obra famosísima en su tiempo: ***Acercas de las miserias de la vida humana***. Ése es su título. **Y la obra** pinta con rasgos tenebrosos la fragilidad psíquica del hombre, su ignorancia, la vanidad de sus afanes, la amenaza de lo imprevisto, de la enfermedad, de la muerte y del infierno. Un paralelismo pictórico a este estado de ánimo lo encontramos en Brueghel el Viejo, dos siglos **más** tarde, en su visión conmovedora del triunfo de la muerte.

Todo invita, pues, a renunciar al mundo, a abandonar las riquezas, a rehuir la fama; a huir a la montaña o al desierto en busca de la salvación personal, ya que pensar en la salvación colectiva es **locura**.

**Ahora** bien, es este menosprecio, real o aparente, por el mundo, por lo

<sup>4</sup>Heráclito, Frag. 22 B 16.

que ofrece de beilo a los ~~sentidos~~ o estimulante a la ambición; es esta fuga de la sociedad de los hombres lo que empieza a parecer inhumano a la próspera burguesía italiana del **siglo xv**. Podemos imaginar a esta nueva generación que se encuentra inteligente, refinada, fuerte, que se deleita consigo misma y que está convencida de que ha llegado la hora de celebrar sus propias virtudes y su propia dignidad.

Así, si el largo evo anterior se consumía en una constante teodicea (justificación de Dios), este nuevo período, la Edad Moderna, se anuncia por **una** verdadera “antropodicea”: celebración de la vida humana, reivindicación de su relativa autonomía y libertad para gobernar los asuntos de la Tierra.

La vida humana está de sobra justificada. Esto es lo que ~~se~~ ha llamado “humanismo”. Y el nuevo impulso espiritual redescubre, entonces, el tesoro de la literatura latina, en primer lugar. Luego, el tesoro del genio griego. Lo que importa, sin embargo - e n todo **caso**, lo que no siempre queda explícito—, es que, contra la razón abstracta o la técnica descarnada del silogismo, el humanista proclama la virtud conmensurable de la palabra.

¿Cuál es esa virtud?

La capacidad para devolver a las cosas y al Universo mismo su original espiritualidad (“En el principio era el Verbo... y por Él fueron hechas todas las cosas...”). **Es** en esta capacidad orfeica de despertar las cosas a su ser, “diciéndolas”, que el hombre encuentra su propia conmensurabilidad con el Ser, su tarea y su justificación.

6. Hay un vínculo profundo entre humanismo y justificación del mundo; entre humanismo y justificación del ser-en-el mundo (antropodicea). Y por este último se responde a la terrible pregunta inaugural de la filosofía: ¿**Por** qué el ser y no más bien la nada? Pero, ¿**qué es** justificar? Quisiera detenerme un momento en este término, tan significativo para la ética<sup>5</sup> y tan ligado, además, a la atmósfera espiritual que produjo el primer humanismo en los siglos **xiv** y **xv**. ¿**Qué** es, pues, justificar?

De casi todas nuestras conductas se espera o simplemente se supone que poseen algún tipo de justificación. Pero justificación no quiere decir necesariamente “fundamento”. (**De** ahí su tremendo valor ético). Se nos exige, por ejemplo, que justifiquemos una afirmación, lo que en este caso significa que mostremos el principio del que extrae su valor de verdad.

<sup>5</sup>Me permito remitir a mi trabajo titulado *La experiencia moral*, Editorial Universitaria, Santiago, 1993, cap. vii.

Pero, algo semejante puede decirse de una acción: queda justificada cuando muestra de alguna manera su valor dignificante, su valor útil o estético, etc. Por **último**, sentimos justificada una acción o incluso una existencia cuando **se** nos hace patente **su** valor de sentido; ese valor por el cual la vida que llevamos nos parece digna de ser vivida.

Justificar **es, en** todos los casos, restaurar la comunicación de cosas **dispersas y** desarraigadas; restituir las a un principio por el cual no sólo **cada cosa es, sino** además, participa de una dignidad de ser. A este principio los **griegos** lo llamaban *axion* (de ahí, axioma). Lo que otorga verdad a **una** proposición formal, pero también, lo que otorga valor **a** una conducta o lo que **podría** otorgar sentido y dignidad a una existencia.

**Pues** bien, los pensadores humanistas no lo fueron, como se dice con frecuencia, sólo y principalmente por elegir el mundo greco-latino como paradigma de escritura y de vida. Lo fueron porque se preguntaron con toda la fuerza de su voz por la dignidad del hombre. Y ya sabemos lo que esto **significa**: preguntarse por la existencia de una virtualidad en el alma capaz de devolver a cada individuo el sentimiento de su propio valor.

Tal vez fue Blas Pascal, al iniciarse el evo moderno, el filósofo que habló en los términos más profundos y convincentes de la dignidad humana. ¿Quién no recuerda aquella reflexión: “El hombre no es sino **una** caña, la más débil de la naturaleza; pero una caña pensante. Y no es preciso que el Universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero, aun cuando el Universo lo aplastara, el hombre sería más noble que aquello que lo mata, porque él sabe que muere y sabe la ventaja que el Universo tiene sobre él. El Universo no lo sabe”. Pascal, Pensamientos, fragmento 347.

Llamemos a este principio pascaliano, principio reflexivo de la justificación.

No es por este principio, sin embargo, que toma fuerza y carácter propio la filosofía moderna. Parte, más bien, de un equívoco funesto.

El equívoco reside en que para Pascal “pensar” significó percibir, conocer angustiosamente, el contraste, la contraposición, entre mundo natural y conciencia, entre realidad finita y Ser infinito, entre ángel y **bestia**, entre todo y nada. Conocer y ser la diferencia; tocar con temor y temblor estos extremos que miden su pensamiento.

El equívoco funesto lo inicia Descartes, quien va a marcar con **su** sello a todo el evo moderno: pensar — pensar realmente — tendrá ahora esta exigencia: que el pensamiento parta de sí mismo sin apoyo alguno, y partiendo de sí, legitime todo lo que va apareciendo ante sí, incluso a Dios. Volvemos a la idea protagoriana: el hombre, como *res cogitans*, es

la **medida** de **todas** las cosas. Es este principio de autosuficiencia el que en **poco** tiempo sepultará el principio pascaliano de reflexión. Y en esto reside esencialmente el **equivoco**: en que la absoluta certeza de que existo (en cuanto pienso) no **justifica** para nada **mi** ser, no le otorga dignidad alguna, como **ocurría** con la reflexión de Pascal.

Anselmo de Aosta, precursor **en** cierto sentido de Descartes, “inventó” lo que más tarde **vino a llamarse** “prueba ontológica de la existencia de Dios” (prueba que con menos cuidado repitiera Descartes). Demuestra esta argumentación que el **nombre** de Dios significa algo a lo que no puede negársele la existencia **sin** renegar ipso facto del **mismo pensamiento**. Entonces, concluye Anselmo, el nombre de Dios nombra algo necesario, superior, por tanto, a cualquier **otro** objeto **que** la mente humana pueda pensar. **Ese** es, en resumen, el sentido de una prueba difícil, muy difícil de refutar.

Se ha dicho que este argumento vence (nos deja **sin** respuesta), pero no convence; o, como diría Pascal, no nos permite embarcarnos en él. ¿Y por qué no nos embarcamos? Y éste es el meollo del asunto: porque el hecho de descubrir un ser necesario no es una razón suficiente para que yo, ser transitorio, finito, quiera, anhele su existencia. Dios será autosuficiente todo lo que se quiera, pero esta autosuficiencia no justifica ni su existencia ni la mía.

Tal vez por esta razón, Anselmo tuvo innumerables detractores en su tiempo: su prueba parecía **invalidar** el sentimiento **cristiano** de la precariedad de la razón; el argumento, aparentemente, no dejaba sitio para la fe.

El pensamiento teórico de la modernidad cartesiana ha marchado, en general, por la vía de la autosuficiencia. La filosofía —**se** lo pensaba aun en este siglo— es el modelo de un saber racional, **sin** presupuestos.

¿Qué es un saber sin presupuestos? Estamos tentados por preguntar: ¿Qué presupone?

Se puede al menos afirmar esto: que para este saber con presupuesto “cero” es contradictoria la idea de un **ser** que nos mida, de **una** realidad que **se** dé desde sí misma o que, en todo caso, **sea** despertada por este conocimiento. Supone, por el contrario, la absoluta transparencia de la realidad y, por tanto, su capacidad para ser transformada en fórmulas de manejo y de poder.

Sabemos que un poder que no tiene su medida fuera de sí, **borra** a la larga las huellas del conocimiento que lo hizo posible. Quiero decir que quien usa un misil para destruir una ciudad no tiene por qué saber todo el esfuerzo teórico que **ha** significado construir ese misil (mucho menos, saber lo que cuesta construir una ciudad). No sólo no tiene por qué



saberlo. Un saber tal **llega** a ser un estorbo para la acción. Así, la autosuficiencia **termina** en una carrera por el **poder** en los cielos y sobre la Tierra. En ejercicio de poder que sólo **se** ama a sí mismo.

Ante el peligro de que “todo está permitido” porque nada tiene **en** sí mismo un **principio** de justificación, **se** ha vuelto a hablar **en** nuestros tiempos de la cultura del amor. ¡Como si se tratara simplemente de proyectar también el amor!

Pero, **¿es** que hay alguna “razón” para amar a los otros? Hablemos sólo de razones. Se **diría** que todo lo contrario: que la convivencia diaria nos ofrece **mil razones reales**, descriptibles en detalle, para **odiar** al vecino, sobre todo, al prójimo, con su peligrosa o asfixiante proximidad. Para **odiado** más, mucho más que para amarlo.

“La razón” que hubo para amar al prójimo como a sí mismo, en el fondo, no **era** una razón, **sino** un **bello** mito. Lo llegamos a saber tarde, cuando la **mayoría** estábamos ya fuera del Edén, fuera del mito.

El drama del hombre calculador, cerebral, del siglo XX, es que ese conocimiento técnico-logístico que lo pone al borde de la naturaleza, al borde de la Tierra, que parece ponerlo más allá de todo ideal, de todo mito o utopía que sea; que lo pone, en **fin**, al borde de su humanidad, no le otorga, sin embargo, ninguna razón para justificarlo. Menos aún para justificar a su prójimo: lo documenta Auschwitz, para citar uno **solo** de los horrores de este siglo.

7. El hecho es que el hombre ha sido sobrepasado por sí mismo. Esto no significa que haya superado su propia medida, como cuando **se** dice que el hombre es una realidad que debe superarse a **sí**. Sobrepasarse es, por el contrario, quedarse atrás respecto de sus propias creaciones. Ser prisioneros de ellas.

Que el hombre se haya sobrepasado a sí **mismo** significa que la vida reflexiva en su estructura básica, en su estructura cotidiana acusa déficit de retorno; significa que el hombre contemporáneo no alcanza a rehacerse de **sus salidas**<sup>6</sup>; que el mundo que él mismo ayuda a hacer y sostener va mucho más rápido que su propia capacidad para medir-contar este mundo. Lo que es en sí inhumano y hace legítimo y significativo un nuevo debate sobre la dignidad de este ser-en-el mundo al que parece habersele escapado el mundo.

<sup>6</sup>Este **giro** deja de ser enigmático si pensamos que la reflexión es retorno a sí; y si recordamos el hermoso pasaje de *De Causis*, donde **se** dice que aquel que conoce su esencia vuelve a sí con **regreso** completo (Prop. xv).

Un debate, ¿a partir de qué? Si el hombre es, como se ha dicho, sólo un proyecto, y **nada** más **que** un proyecto, entonces, la vida se vuelve doblemente incalculable, y la filosofía no será **otra** cosa que un ejercicio estético.

Pero, uno puede poner en duda esta arbitrariedad, y sostener, por lo pronto, que la vida humana es re-flexiva antes que proyectiva; que la **vida** cotidiana —la **más** humilde— es recogimiento en sí misma a través de lo **otro**. Recogimiento de todos los **días**, hasta el último: el definitivo.

Ahora bien → éste es el segundo punto que quisiéramos examinar — las “humanidades” son la expresión **más** potente de la vida reflexiva, del recogimiento, y eso las distingue propiamente de las ciencias, que ponen, de una parte, el objeto del que hablan, y de **otra**, el sujeto, del que no hablan.

**Las** humanidades no tienen, pues, como **las** ciencias, “un objeto” de referencia, de investigación. O **más** bien, su objeto es la *commensurabilidad*: medir-contar, a su manera; recoger lo que pasa, salvarlo cotidianamente de su mero pasar.

**8.** Hablemos finalmente del habitar, como recogimiento propio de la vida comunitaria.

La comprensión “objetiva” del fenómeno social es una comprensión que no cuenta todo ni lo **más** importante que habría que contar. Es corriente imaginar a la sociedad como un conglomerado de individuos ocupando un espacio, un territorio, e interactuando unos con **otros**. Esta imagen visual es ilusoria, por decir lo menos.

Los antiguos tenían un símil para expresar esto: “Si la tierra que vemos, si la tierra que tocamos y extraemos del suelo estuviera constituida sólo de tierra visible, al cogerla se nos volaría de las manos, se dispersaría en un polvillo informe e inconsistente. La consistencia y la unidad de la tierra que vemos, le vienen de un principio, llamémoslo húmedo, que no vemos”.

Traslademos esta idea a la constitución de las sociedades reales, históricas que conocemos: ¿**Qué** principio de unidad las mantiene en **su ser** histórico e impide que **se** dispersen como polvillo de una generación a **otra**?

Hay uno al que quisiera denominar “principio reflexivo”. Antes, parece conveniente fijar con un poco **más** de exactitud qué es lo que **se** está proponiendo con este término de “reflexividad”; qué significa referido a la vida social.

Hay una reflexión psíquica, temporal —la **más** conocida—, y corresponde a ese **rasgo** de la conciencia por el cual ésta se distingue de

cualquier otra realidad. **Se ha definido** soberanamente a la conciencia como **una** relación que **se** relaciona a sí misma; esta es su reflexividad.

**Pero** empecemos **por algo más** básico y que **operará, sin embargo**, como metáfora de los significados **más** complejos y espirituales **del** término.

Reflexivo es el ente —ya sea físico o psíquico— que posee cierta capacidad de recogimiento, en virtud de la cual puede mantener su identidad.

Cabe formular la pregunta ahora de la siguiente manera: ¿Cómo **es** que una sociedad, incluso la **más** “progresista” y, como suele decirse hoy, “agresiva”, puede ser retrógrada en su constitución misma, y esto justamente a **fin** de no volverse polvillo disperso por el aire o en el tiempo?

El principio de reflexividad, invisible en sí mismo, se muestra por múltiples manifestaciones que, sin identificarse con él, sin ser él mismo, provienen de él. Una de estas manifestaciones, la más elemental, sin la cual ni siquiera podría hablarse de comunidad, es la comunicación, **se** comprende. Pero, el hecho de hacer común, de hacer conmensurable el mundo, este hecho visible, histórico que es el habla, se disiparía, se volvería inocuo si no poseyera un aspecto indómito, no técnico, no convencional; si no mantuviera un pasaje secreto, meta-fórico, hacia lo inefable. Es lo inefable lo que sostiene al lenguaje y a las subjetividades que se comunican un mundo a través de él. En otras palabras: lo que no puede decirse es el principio de todo lo decible.

Lo que quisiera marcar aquí es que el habla es recogimiento de lo múltiple en lo uno; y que sólo en cuanto uno, ilega a ser común. **Sin** embargo debemos avanzar hacia formas que suponen el habla. Porque, **pese** al lenguajey con el lenguaje el ser humano es, como lo ha expresado maravillosamente Heidegger, “aquel ente que va delante de sí en vistas de sí mismo”. Esto **es** exacto. Y no he encontrado otra imagen concreta para imaginarme esta idea que las propias calles de nuestras urbes. Allí somos, en verdad, propia, esencialmente, transeúntes; en estado de camino (*status viae*). Parece posible, pues, coger aquí mismo *in fraganti* el sentido radical de este transitar proyectante. Es un hecho que en la calle vamos hacia algún punto determinado: hacia el trabajo, hacia la Universidad, y que en ese punto ya estamos con la mente; que allá está nuestra pre-ocupación. Y es un hecho también que luego volvemos a algún punto de partida: a la **casa**, al albergue. **Y** esto es lo que hemos llamado reflexión cotidiana.

Pero si la ciudad fuese sólo **una** red de **calles** que comunican a cada cual con lo suyo, entonces, en verdad, la ciudad constituiría un amasijo de soledades.

Pertenece a la estructura esencial de una ciudad, no sus puntos de tangencia, como la calle, sino sus espacios de convergencia: el ágora, el foro. En América, la plaza ha representado, por ejemplo, la esencia de la ciudad histórica.

Pensemos esto: a lo abierto de la plaza —y plaza significa justamente “lo abierto”— va a dispersarse, a morir la esencia tramitadora de la calle. Y va a morir también o a suspenderse esa pre-ocupación que agobia al viandante.

En resumen: es lícito simbolizar en la plaza, la pausa, el reposo del **tránsito** ciudadano. Y ahora, sí, nos acercamos a nuestro propósito inicial: pausa, reposo, son las primeras formas simbólicas de aquello que denominábamos “principio reflexivo de la vida social”.

Cúriamente “escuela”, en sus lejanos orígenes helénicos, significó lo mismo: lugar de detención, de reposo. ¿En qué sentido la escuela podría tener un significado semejante? ¿Qué referencia no visible oculta esta palabra en su etimología?

Acaso ésta: la pausa —se a la del caminante, la del obrero, la del lector— es un esbozo de recogimiento, como dijimos, un volverse hacia atrás para ver. Un esbozo de reflexión, esta vez, temporal, en cuanto lo que **se** recoge **es** el tiempo **ya** disperso, ya perdido del pasado. Y la pausa lo recoge en lo abierto de un presente real y denso.

Aquí habría mucho que decir. Limitémonos a subrayar sólo esto: que el tiempo civil **se** diferencia del tiempo físico y del tiempo con que opera la ciencia física, en que aquél es un tiempo esencialmente reflexivo, es decir, hecho de noche y día, de quehacer y pausa, de calle y plaza, de días feriales y días festivos, de hábitos y transgresiones, etc. Es en este ritmo que tiene sentido contar-medir humanamente.

**Ahora** bien, de modo análogo a como la plaza —o el territorio abierto de lo público— pertenece a la esencia espacial de la ciudadanía, así, la escuela pertenece a la esencia de la temporalidad civil. ¿Por qué? Porque por múltiples razones que no cabe desarrollar aquí, el acto de enseñar no sólo supone la pausa, como es manifiesto, sino él mismo es un acto de pausa, que apunta desde allí, desde el mundo de visibilidades en que **se** mueven maestro y discípulo, hacia lo invisible que gobierna todos los entes, y a todos los valores y todos los intereses por los que ambos —maestro y discípulo— se juegan a diario. Un acto de pausa que apunta hacia aquel principio de cohesión por el que una sociedad, avanzando cuanto **se** quiera, sigue reconociéndose **en** el tiempo como una y la misma.

Es a esta comunidad de experiencia, de valores, de cosas, que los medievales llamaron *Universitas*. La Universidad —el ámbito de la **Uni-**

versidad — representa el último y **más** pleno principio congregativo de una sociedad, porque en él se recrea el círculo inteligente de la vida. Se recrea propiamente la humanidad del hombre.

Por eso, el acto transgeneracional de educación —la pausa educativa— es un acto público; el acto **más** universalmente público que pueda concebirse, y a propósito del que sólo la idea de privacidad o de exclusiones representa un peligroso contrasentido. Es importante expresarlo con fuerza en estos tiempos de alegre desconcierto y fáciles exageraciones, porque la incomprensión de este hecho, aparentemente secundario, puede llevar a la sociedad a formas de errancia como ninguna otra época **ha** conocido. Al ocaso de esa humanidad que habita humanamente el planeta, contando, recogiendo, como el pastor sus ovejas.