

MANIFIESTO

Reforma Universitaria y filosofía en Córdoba

María Carla Galfione

Ignacio Barbeito

Juan Pablo Padovani

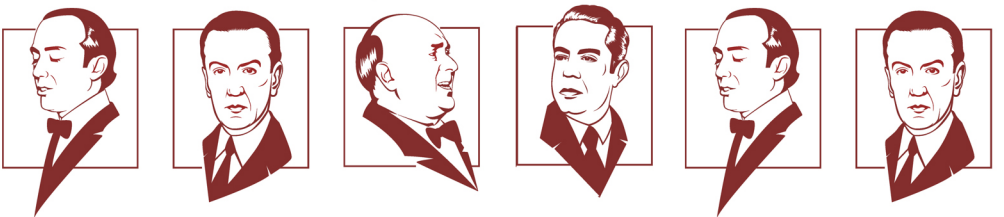
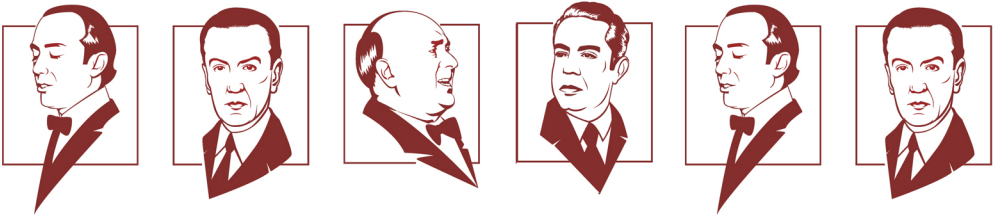
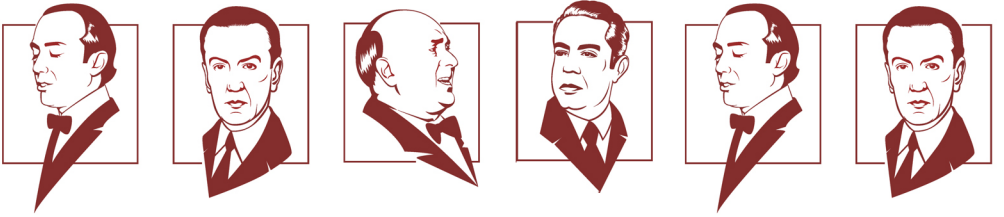
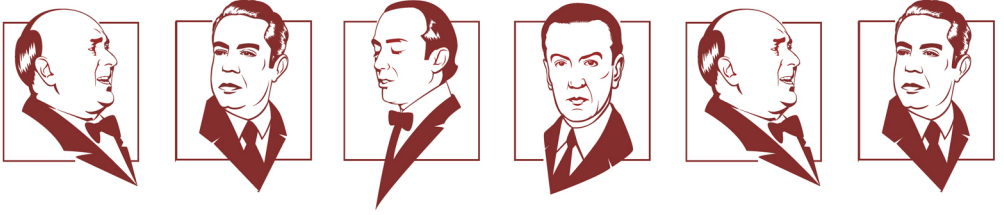
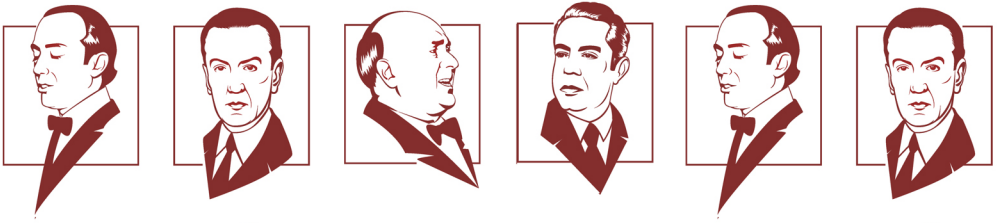
Facundo José Moine

Ezequiel Grisendi

Paulina Iglesias



LAGO EDITORA



MANIFIESTO

Reforma Universitaria y filosofía en Córdoba



LAGO EDITORA

Manifiesto: Reforma Universitaria y filosofía en Córdoba / María Carla Galfione
... [et al.]. - 1a ed. - Córdoba : Lago Editora, 2018.
120 p. ; 23 x 15 cm. - (Amperios)

ISBN 978-987-42-9679-5

1. Historia Argentina. 2. Filosofía de la Historia. I. Galfione, María Carla
CDD 901

Caricaturas: Germán Ponce

Edición gráfica: Carolina Ellenberger

Edición: Alejo Carbonell

ISBN 978-987-42-9679-5

LAGO EDITORA:

Montevideo 1777, Córdoba.

lagoeditora@gmail.com

fb: Edit Lago

Manifiesto : Reforma Universitaria y filosofía en Córdoba © 2018 by María Carla Galfione, Ignacio Barbeito, Juan Pablo Padovani, Facundo José Moine, Ezequiel Grisendi, Paulina Iglesias is licensed under CC BY-NC-SA 4.0. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Ministerio de
**CIENCIA
Y TECNOLOGÍA**



GOBIERNO DE LA PROVINCIA DE
CÓRDOBA

**ENTRE
TODOS**

Manifiesto

Reforma Universitaria y filosofía en Córdoba

María Carla Galfione
Ignacio Barbeito
Juan Pablo Padovani
Facundo José Moine
Ezequiel Grisendi
Paulina Iglesias

Caricaturas: Germán Ponce

Presentación

Estimadxs lectorxs,
en las páginas que siguen lo que encontrarán es una propuesta para pensar la filosofía en Córdoba, en un momento particular como lo fue la Reforma Universitaria, de 1918. A simple vista, no es algo tan evidente la relación entre los dos términos que arman el esqueleto básico de esta invitación: filosofía y Córdoba, dado que se trata de dos conceptos de diferente orden o nivel, que apuntan hacia cosas bien distintas. Por un lado, una disciplina que, según se cuenta, nació allá lejos y hace tiempo, de la mano de autores como Sócrates o Platón, y que se mantuvo viva gracias a importantes pensadores que se ocuparon de revisar los grandes problemas de la humanidad y de avanzar en la formulación de reflexiones de cierta abstracción, que permitirían a los hombres y mujeres de todos los tiempos responder a algunas de sus preguntas más profundas. En el otro extremo, una ciudad mediterránea de la República Argentina, fundada por Jerónimo Luis de Cabrera en 1573, a orillas de un río, llena de iglesias y campanas, con la universidad más vieja del país y con la que, casualmente, tenemos algo que ver.

Dos elementos de dimensiones completamente diferentes, pero que, en el marco de un acontecimiento como lo es el de la Reforma del 18, se reúnen ante nosotros y logran atraer nuestra mirada. Es que aquí, en esta pequeña ciudad de la que somos parte, hubo hombres y mujeres (aunque sobre todo hombres) que pensaron sobre algunas de las cuestiones en las que usualmente piensan quienes se ocupan de la filosofía. Hombres que

hicieron públicas sus ideas de diversas maneras, en conferencias, en periódicos, en revistas, en libros, o en simples debates callejeros, y al hacerlo lograron articular, precisamente, las dos cosas que nos preocupan: ellos pusieron el pensamiento, o más precisamente, la filosofía, al servicio de lo que pasaba entonces en esta ciudad de Córdoba. Ellos reconocieron que la filosofía encontraba allí mismo sus temas preferidos.

En 1918, algo agitaba el pequeño y tranquilo escenario de la ciudad y podía ser pensado con las armas de la filosofía. Surgía entonces un modo particular de encontrarse la filosofía con la historia. Ambas se daban la mano porque se reconocía que el malestar que nacía ante los sucesos históricos convocaba a la reflexión, la problematización, las ganas de hacerse preguntas que fueran más allá de lo obvio. Y, del mismo modo, porque podía advertirse que la filosofía no necesariamente era el alocado producto de una mente solitaria que formula incisivas preguntas mirando hacia el cielo y busca sus estafalarias respuestas incluso más allá de éste, sino que se presentaba como el ejercicio de pensar ante la agitación de lo más próximo, y que era precisamente esto lo que le daba sentido.

La invitación de lo que sigue es, ante todo, a revisar esa relación entre una disciplina como lo es la filosofía y el mundo en el cual se despliega. Ese mundo puede estar formado por un sinfín de cuestiones, pero todas tienen la particularidad de referirse al presente. Ese mundo es el presente en el que pensamos los problemas o temas que nos preocupan y en el que intervenimos. La filosofía es nuestra arma predilecta, pero en medida alguna desconoce su vínculo y retroalimentación con otros saberes.

Por eso, en esta propuesta damos cuenta, en primer lugar, de una caracterización de ese presente, el de 1918, de sus diferentes componentes y de su historia. Y avanzamos advirtiendo que todas las reflexiones que encontraremos aquí están signadas por él. Es, en definitiva, una propuesta sobre la filosofía pero también sobre la historia: se piensan los acontecimientos, implicancias, consecuencias, sentidos, pero esto es así porque los acontecimientos mismos no hablan solos. Son movimientos del

suelo sobre el que estamos parados, pero que generan movimientos también en otros niveles. Sacuden muchas de nuestras ideas y creencias. Probablemente esas ideas toquen el suelo y generen también algunos cambios más. Lo que podamos decir de lo que ocurrió en el 18 depende de cómo lo hayan entendido y lo cuenten sus contemporáneos, depende de dónde hayan puesto el foco. Pero finalmente, ya lo sabemos, depende también de lo que nos preocupe o inquiete a nosotros. Porque, así como entonces ellos, somos nosotros hoy los que miramos aquí o allá, así o de otro modo.

Como decíamos, un primer capítulo lo destinamos a ubicarnos en el tiempo y en el espacio, con algunas herramientas que la historia nos aporta y que la filosofía debe aprender a recibir y valorar. Luego, organizamos las reflexiones de los reformistas en tres capítulos que distinguen los temas sólo a los fines analíticos,¹ pero entre los que existe una íntima conexión que puede ser reconstruida: en el primero, “Derribando muros: ciencia y filosofía en los años de la Reforma”, nos ocupamos de lo que se conoce como el “problema del conocimiento”. Y advertimos cómo a la base de los reclamos de algunos reformistas había entonces una voluntad manifiesta de discutir, no sólo la forma que debían tener las instituciones universitarias, sino también el modo en que la universidad se definía y cómo se pensaba el conocimiento dentro de sus aulas: qué implicaba hacer ciencia tanto en términos de potencialidades a desplegar, como de riesgos. En ese marco, nacía también la pregunta sobre la especificidad que aportaba la reflexión filosófica, cuyos contornos disciplinares aún se debatían. El segundo capítulo, titulado “La juventud americana en la historia de Occidente”, está destinado a una reflexión en clave de filosofía de la historia y de antropología filosófica. Allí se ponen en evidencia algunos de los sentidos de las remisiones más usuales de los reformistas a la juventud y a América como lugar de referencia de la nueva gesta. Se invita a

1 Advertimos que esa organización en temas/problemas también responde a los ejes del diseño curricular de Filosofía para la Provincia de Córdoba, en ese sentido es un posible modo de transversalizar el eje sobre el pensamiento argentino y latinoamericano y, en particular, en lo referido a los autores cordobeses.

revisar los modos en que se tramitó la urgencia por diseñar nuevas coordenadas espacio-temporales para inscribir el momento que se inauguraba tras la experiencia de la guerra europea de 1914. Finalmente, atendiendo a las problemáticas propias de la filosofía práctica, cerramos la propuesta con el capítulo “Una reforma que quiso ser revolución”. El eje allí es la posibilidad de pensar la acción política de la juventud. Se trata, entonces, de una juventud que se independizaba de la tutela de sus viejos profesores para buscar el rumbo de la historia, la ciudad y la universidad por sus propios medios. Pero también se trata de una juventud que tiene ante sus ojos la experiencia de la Revolución Rusa de octubre de 1917, escenario en que los estudiantes reconocían un nuevo universo teórico-político desde donde podían delinear los contornos de profundas y deseadas transformaciones en el plano político y social.

Los autores elegidos se repiten, algunas referencias históricas también, incluso algunos problemas y también algún texto. Pero cada capítulo inicia y cierra con independencia de los otros dos, nunca con independencia del primero, porque esa historia es nuestro suelo, y nunca con independencia del texto que atraviesa todo el material, incluido de manera completa en el capítulo 4: el *Manifiesto Liminar de la Reforma Universitaria* del 21 de junio de 1918. Los capítulos 2, 3 y 4, pueden ser trabajados en cualquier orden, incluso puede no abordarse alguno de ellos. Pero, del mismo modo, puede ser muy rico intentar vincularlos porque, como dijimos, su distinción responde sólo a un criterio de organización de las temáticas, aunque lo que allí se desarrolle permita trazar interesantes y fructíferas relaciones.

En esto consiste, brevemente, nuestra propuesta. Conviene, no obstante, agregar algo evidente, aunque no por ello eludible, y que nos da pie para plantar nuestra lectura: se trata de una propuesta que supone, como siempre ocurre, una selección. Una selección temática y de autores. Ni los temas agotan las preocupaciones de los autores cordobeses de los años próximos a la Reforma Universitaria, ni los autores y textos de entonces

son sólo éstos. Si es verdad que en 1918 se instaló una categoría, la de “reformismo”, también es cierto que, tal como queda dicho en el primer capítulo, ésta excede con creces a los autores elegidos aquí, incluso a los protagonistas de la gesta universitaria. Y, del mismo modo, no hay un sentido unívoco para la palabra “reformismo”, razón por la cual no es pertinente presentar este material como una propuesta para trabajar el “pensamiento reformista”. Lo que aquí encontraremos es, en cambio, un conjunto de reflexiones vinculadas a la Reforma Universitaria en años próximos a su acontecimiento, ni más, ni menos. Y en idéntico sentido, si bien el *Manifiesto Liminar* opera como texto estructurador, que condensa varias de las cuestiones planteadas a lo largo de estas páginas, no por ello es *el* texto de la Reforma. Y esto es lo que quisimos mostrar al incluir otros escritos. El *Manifiesto* es un texto de combate, que cobra sentido tanto en el escenario en el que se enuncia, cuanto de la mano de otros desarrollos teóricos o reflexivos que convivieron con él y que profundizan el análisis de las cuestiones sugeridas allí, que explicitan las preocupaciones de sus autores y que hacen evidente hasta dónde se animaban a desplegar sus cuestionamientos. Los que introducimos aquí son sólo una pequeña muestra de todos ellos. Intentamos recuperar fuentes descuidadas, no leídas, casi desconocidas por muchos de nosotros y que, sin embargo, ayudan a significar aquello que nos interesa. La recuperación podría ser mucho más amplia porque hay aún numerosas fuentes por explorar. A los fines de avanzar en una formulación acotada a algunas condiciones a las que debíamos responder en nuestro proyecto, hicimos muchas elecciones, tomamos variadas y arriesgadas decisiones y renunciamos, por supuesto, a otras opciones. Pero sabemos, al hacerlo y al compartirlo, que no es definitivo. De ahí este manifiesto. Hay mucho más por hacer para afianzar este ejercicio de mirar la filosofía y la ciudad desde nuevas perspectivas.

Finalmente, el material que aquí presentamos es producto del trabajo conjunto de varixs investigadorxs, docentes y alumnx

de la Universidad de Córdoba, que trabajamos desde hace algún tiempo en proyectos referidos al pensamiento y la cultura argentina y cordobesa, siempre en diálogo con otras dimensiones y buscando privilegiar el trabajo interdisciplinario que alimenta nuestra formación de origen. Esas investigaciones y lo que aquí compartimos fueron posibles gracias a los aportes de colegas y compañerxs cercanxs, y más precisamente, de quienes forman parte del Programa de Historia y Antropología de la Cultura, radicado en el IDACOR/Museo de Antropología, cuyos nombres no están aquí pero que ofrecieron el escenario propicio para avanzar en nuestra pesquisa. En ese mismo sentido, cabe destacar que los proyectos que están a la base de este libro fueron subsidiados por CONICET, por la Universidad Nacional de Córdoba y el Ministerio de Ciencia y Tecnología de la Provincia. Aportes todos que consideramos fundamentales para seguir trabajando en esta dirección, aportando información, conocimientos y reflexiones sobre nuestra historia y nuestro pensamiento, para continuar preguntándonos y entendiendo quiénes somos y por qué somos lxs que somos.

Finalmente, este libro, en particular, sale a la luz gracias a dos imprescindibles aportes: por una parte, el del Ministerio de Ciencia y Tecnología de la Provincia, a través de los fondos destinados a Proyectos de Transferencia de Resultados de la Investigación y Comunicación Pública de la Ciencia (PROTRI), y, por la otra, gracias a la dedicación y el trabajo que pusieron al servicio de este proyecto Paula Gordillo, Mariano Campilia y Amadeo Laguens, desde la Subsecretaría de Promoción de Igualdad y Calidad Educativa, que permitieron hacer de nuestros primeros esbozos un material amable para sus destinatarios. Ellxs pusieron a nuestra disposición su conocimiento de lo que pasa en las instituciones educativas y las aulas, tanto para hacer más afable y legible nuestra prosa, cuanto para pergeñar posibles abordajes o desarrollos didácticos que pudieran canalizar y traducir nuestras especulaciones en sugerencias estimulantes para

la enseñanza de la filosofía y las ciencias sociales². Confiamos que ese trabajo conjunto no sólo encuentre aquí un resultado a tono con las expectativas de lxs docentes y alumnxs, sino que haya servido de mutuo aprendizaje para nuevas experiencias.

María Carla Galfione

² Una versión preliminar de este material se encuentra publicada en <http://igualdadycalidadcba.gob.ar/SIPEC>- Allí podrán encontrar sugerencias para el trabajo en el aula.

CAPÍTULO I

Coordenadas renovadas: tiempos, espacios y referentes intelectuales de la Reforma Universitaria en Córdoba



En ilustración: Deodoro Roca

Itinerarios argentinos: del orden conservador a la democracia liberal

Hasta 1880 se sucedieron una serie de ensayos y búsquedas políticas y constitucionales que no prosperaron, órdenes territoriales que variaron, líderes con diversa legalidad que se impusieron y fuerzas regionales que predominaron. Todo ese proceso culminó en la década de 1880 ante la conformación definitiva del Estado Nacional tras la elección de Julio Argentino Roca, político y militar que, años anteriores, había liderado la invasión de territorios indígenas al sur del país. La constitución de Buenos Aires como Capital Federal, el establecimiento de las fronteras políticas, una moneda común y el monopolio de la violencia física en manos del Estado fueron algunas de las medidas que contribuyeron a la solidez de la unión nacional y a la consolidación de un poder central que tanto había costado imponer.

El lugar de Córdoba en ese proceso de conformación del Estado Nacional Argentino puede comprenderse tanto a partir de ciertas coordenadas generales –las disputas entre un gobierno central y las autonomías provinciales, un modelo económico orientado a la exportación de bienes agrícola-ganaderos, la dominación de un grupo dirigente nacional con sede en Buenos Aires–, como por la dinámica propia que aquellas características adquirieron en el espacio provincial.

La conformación de un Estado central no significó el fin de los conflictos en la nación aunque fueron de diferente orden a los de la etapa anterior. Algunos relacionados a la legalidad del sufragio, su democratización y representatividad, otros a los conflictos sociales propios de una población en gran expansión y con escasos derechos adquiridos.

A partir de 1880 y hasta 1916 se sucedieron una serie de gobiernos conservadores que llegaron al poder mediante elecciones fraudulentas. El principal partido político de esta etapa fue el Partido Autonomista Nacional (PAN), aunque fueron surgiendo otros que tomarían gran protagonismo. De entre ellos, se destacó el que fue conocido inicialmente como Unión Cívica de la Juventud, surgido en el contexto de la profunda crisis económica de 1890 y cuya acción más notoria fue la de posicionarse contra la presidencia de Miguel Juárez Celman. Tras la rápida incorporación de diversos sectores mudó su nombre a Unión Cívica (UC), aunque sus búsquedas siguieron en la misma dirección: acceder al poder y, ahora también, democratizar el sufragio y garantizar su transparencia.

De manos de esta nueva fuerza, a fines de julio de 1890 tuvo lugar la llamada “Revolución del Parque” en la que, bajo el liderazgo de Leandro N. Alem, junto a sectores militares y el pueblo en general, se enfrentó a las fuerzas gobernantes. Aunque no lograron su objetivo y fueron derrotados, quienes iniciaron esta revolución lograron socavar el poder de Juárez Celman, quien renunciaría casi inmediatamente, siendo sucedido por Carlos Pellegrini, su vicepresidente. A partir de ese momento la UC tomó fuerza como partido opositor e intentó llegar legítimamente al poder, aunque el profundo arraigo de las prácticas fraudulentas se lo impediría. Ejemplo de ello es lo sucedido cerca de las elecciones de 1892 cuando este partido propuso una fórmula electoral compuesta por Bartolomé Mitre como presidente y Bernardo de Irigoyen como vice, pero que nunca llegó a los comicios por la intromisión de Julio A. Roca, uno de los hombres más poderosos del PAN, que pactó con Mitre una alianza de unidad nacional entre ambos partidos. Esto desencadenó la división de la UC dando lugar ahora a dos partidos: la **Unión Cívica Nacional**, liderada por Mitre y la **Unión Cívica Radical** (UCR), por de Irigoyen y Alem. Ésta última rama apostaría en más de una ocasión por la vía revolucionaria y sus integrantes fueron, por ello, perseguidos y muy vigilados. Finalmente se abstuvieron de participar en las elecciones de 1892 y

en ellas ganaron los candidatos del PAN, aplicando la estrategia común del fraude.

Se suceden, así, hasta 1910 una serie de presidencias (José Figueroa Alcorta, Manuel Quintana, Julio A. Roca, José E. Uriburu) bajo esta misma modalidad de fraude y alianzas políticas. En paralelo, el clima social estaba en ebullición. El crecimiento de la población gracias a la inmigración; la falta de trabajo o por el contrario, el trabajo excesivo, no sólo por las largas jornadas sino también por el empleo de mano de obra infantil y las malas condiciones de vida, generaron profundos conflictos sociales. La brecha entre el pueblo y la clase dirigente era cada vez mayor. Las huelgas y reclamos, como la Huelga de Inquilinos, la Semana Roja y las huelgas en torno a los festejos del Centenario, preocuparon a la dirigencia política que veía en riesgo la estabilidad del Gobierno. Para ello se plantean dos soluciones desde el Estado: la ley de Residencia en 1902 (que habilitaba a expulsar a todos los inmigrantes que causarían disturbios) y, en una dirección similar, la ley de Defensa Social, de 1910 (que permitía confinar en cárceles a quienes hicieran peligrar la estabilidad social).

En 1910 Roque Sáenz Peña, miembro de la franja moderada del PAN, ganó la presidencia del país y llegó a un acuerdo con el líder de la UCR, Hipólito Yrigoyen: ellos debían abandonar la vía revolucionaria y el presidente promulgar la ley de reforma electoral. Así, este periodo de gobierno conservador finaliza ante la promulgación de la **Ley Sáenz Peña** que buscaba garantizar, mediante el voto universal masculino, secreto y obligatorio, una ampliación de la participación ciudadana, la llegada de la democracia de masas y el fin del fraude electoral. Su fruto principal fue la victoria del radical Hipólito Yrigoyen en 1916, y la representación del pueblo que venía buscando ser oído mediante sus protestas, reclamos y acciones en la calle.

Las transformaciones políticas y económicas que siguieron al año 1880 en todo el país, tuvieron su particular inflexión en

Córdoba. En aquel marco de concentración de poder en el Estado Central, los grupos dirigentes provinciales no estuvieron ajenos a las fuertes confrontaciones entre facciones, en parte alentadas por el tono con el cual el roquismo construyó su poder, en parte por la activación de rivalidades no enteramente nuevas. La situación de Córdoba, donde el ala liberal de Juárez Celman apoyó el gobierno de Roca y sus políticas modernizadoras, se inscribió en el ascenso de una economía de base agraria vinculada a la pampa húmeda, al litoral rioplatense y a los mercados internacionales. En ese marco de paulatina diversificación del universo cultural y de polarización ideológica entre quienes presumían de la tradicional centralidad de la religión católica y quienes, en nombre del progreso y la modernidad, se identificaban como liberales, dio lugar a enconadas rivalidades que, tras la crisis de 1890, ofrecieron coyunturales crispaciones. Si los primeros, guardianes de una “Córdoba Docta” y católica, se apoyaban en la importancia de la universidad fundada como Colegio Máximo a comienzos del siglo XVII y en la centralidad de la sede episcopal que la ciudad adquirió a comienzos del siglo XVIII, quienes se identificaban con el liberalismo, objetaron aquel dogmatismo en favor de las fuerzas de un Estado laico y de la ciencia. Lejos de resolverse fácilmente, durante la década de 1870 esa querrela dibujó contornos tan ambivalentes como el temprano intento del entonces presidente Mitre de modernización del sistema educativo, ante la resistencia del Colegio de Nuestra Señora de Montserrat; o los enfrentamientos del Rector de la universidad, Manuel Lucero, contra quienes obstaculizaban la creación de las facultades de Ciencias Exactas o de Medicina.

De algún modo, esa “modernización” anhelada por algunos y rechazada por otros, visible en la ansiada llegada del ferrocarril a Córdoba en 1870, en la creación de la Academia Nacional de Ciencias y el Observatorio Astronómico, en el montaje de la “Exposición Nacional de Artes y Técnica”, en la instalación de las primeras fábricas o en la verificación de una población urbana en crecimiento (de 34.458 habitantes en 1869 a más de

90.000 en 1906), se convirtió en el eje de las discusiones políticas e ideológicas en los años por venir. Las dos representaciones de Córdoba, la de “ciudad claustral encerrada entre barrancas”, que Sarmiento consagró, o aquella ilustrada por Juan Bialet Masset, de ciudad moderna e industrial, fueron objeto de rivalidades entre los partidarios de la tradición católica y aquellos alineados en un liberalismo laicista.

Estas conflagraciones, no enteramente novedosas aunque sí recrudescidas a fines del siglo XIX, se desarrollaron en la medida que el espacio público comenzó a ser la arena de combate privilegiada para dirimir los conflictos; así, surgieron o se consolidaron periódicos que representaban a cada facción, se multiplicaron las asociaciones o clubes que nucleaban intereses en común, los debates ideológicos ganaron lugar en las plazas y en las calles y los conflictos en la universidad ocupaban la atención de los periodistas. Las polémicas se concentraron, a veces, en poco tiempo: en abril de 1884, el entonces Vicario de Córdoba, Jerónimo Clara, exhortaba a los padres a no enviar sus hijos a la nueva Escuela Normal de Maestras, mientras al poco tiempo se sancionó la Ley de Educación Común 1420, que consagró un sistema educativo laico y, en Córdoba, el joven estudiante de Derecho Ramón J. Cárcano presentaba una tesis que discutía la intromisión de la moral religiosa en la vida familiar.

De cualquier modo, estos enfrentamientos políticos e ideológicos se proyectaron sobre los últimos años del siglo, mientras la acentuación de la pobreza, la reiteración cotidiana de accidentes ligados a las malas condiciones laborales de la mayoría de la población y la represión política de obreros anarquistas o socialistas interpelaban a los grupos dirigentes. Córdoba, en los primeros años del siglo XX, mostraba el rostro de las múltiples transformaciones de la “cuestión social”. El año de 1880 había supuesto la clausura de la “cuestión nacional”, en referencia al proceso de consolidación del territorio bajo dominación exclusiva del gobierno central, la fijación de la capital federal en la ciudad de Buenos Aires y la expansión de instituciones estatales sobre las provincias. Pero el ascenso de la “cuestión social” como

problema evidenció el proceso de pauperización que afectaba a los sectores más vulnerables de la sociedad y, al mismo tiempo, a los intentos del Estado, de los gremios o de asociaciones confesionales y laicas, por resolver los efectos de la modernización capitalista en plena expansión. En torno al giro del siglo XIX al XX, esa situación económica y social, sumada al desgaste de un régimen político cuestionado, configuró una especial coyuntura para quienes añoraban una transformación profunda.

La representación de las masas, gobiernos radicales y prolegómenos de la Reforma

Entre 1916 y 1930 se desarrolló un periodo democrático de gran representación de las masas, a diferencia del periodo anterior en el que los sucesivos gobiernos conservadores habían velado por los intereses de la elite. Durante estos años tuvieron lugar tres gobiernos radicales, Hipólito Yrigoyen entre 1916 y 1922, Marcelo T. de Alvear entre 1922 y 1928 y nuevamente Yrigoyen quien asumiría en 1928 y finalizaría abruptamente su mandato a raíz del primer golpe cívico-militar de nuestra historia. Estos gobiernos, además de destacarse por su legitimidad y legalidad obtenida por la implementación de la Ley Sáenz Peña, se distinguieron por intentar imponer una nueva idea de nación que incluía a sectores sociales antes relegados y que tenía rasgos más federales. En esa última dirección llevaron a cabo diversas intervenciones en las provincias con el fin de controlar la aplicación de dicha ley electoral en aquellos lugares en los que persistían los fraudes. Esta práctica, promovida por los gobiernos conservadores aunque con otros fines, fue perdiendo aceptación merced avanzaba el periodo.

La etapa se caracterizó por una mayor presencia y heterogeneidad de partidos políticos. Los radicales en el poder, los conservadores por primera vez como oposición –divididos en

el Partido Demócrata Progresista y el PAN– y el Partido Socialista delineaban la escena política. Por otro lado, la mencionada representación de las masas no sólo se vio expresada a través del acceso al voto, sino también en las nuevas maneras de controlar el agitado clima social y los reclamos de los trabajadores, asfixiados por la crisis económica, producto de los cambios en el mercado mundial consecuentes de la Primera Guerra Mundial. Aunque lo novedoso era el diálogo y la mediación, más visibles en el gobierno de Yrigoyen que en el de Alvear, las prácticas represivas del pasado no desaparecerían. Ejemplos de ello fueron la Semana Trágica, que comenzó con una huelga general en enero de 1919 para terminar con una sangrienta represión por parte el ejército, y las huelgas patagónicas en 1922, de los obreros de la lana, que reclamaban en el sur del país por mejoras en sus condiciones de trabajo, y que tuvo como cierre una brutal masacre de trabajadores.

En ese contexto, un espacio de disputa especialmente sensible a los reclamos de los sectores sociales medios, base electoral del yrigoyenismo, fue el ámbito universitario. En buena medida, la universidad argentina, que poseía una historia que la vinculaba a la institución eclesiástica y colonial (sólo en el caso cordobés), a la formación profesional de los grupos dirigentes republicanos (Córdoba y Buenos Aires) o a los inicios de la investigación naturalista moderna (Buenos Aires y La Plata), concentró la atención de las clases medias urbanas dispuestas a invertir en un título de educación superior el cual, hasta entonces, parecía restringido a las elites sociales.

La Universidad de Córdoba, fundada por el Fray Fernando Trejo y Sanabria, dependió de la Compañía de Jesús hasta la expulsión de la orden jesuita en 1767. Junto a esta casa de estudios, se creó a fines del siglo XVII, el Real Colegio de Nuestra Señora de Montserrat. Orientada a la formación en Teología y Derecho Canónico (Derecho Civil a partir de 1791) para los miembros de los sectores jerarquizados de la sociedad colonial de todo el Virreinato del Río de la Plata, la universidad cordobesa no escapó

a los vaivenes políticos y económicos de la región. Tras debates internos sobre la incorporación de nuevos saberes en su seno a lo largo del siglo XVIII, proyectos de renovación de sus estatutos y planes de estudios para los letrados de las repúblicas americanas y las carencias económicas devenidas de la pérdida de recursos propios y del impacto de las guerras de independencias, la “Casa de Trejo” fue transferida a la jurisdicción nacional en 1854 y sus transformaciones más profundas incluyeron la creación de facultades, institutos y carreras. En paralelo, la otra universidad existente en el país desde 1821, la Universidad de Buenos Aires, se consagró como la más importante tanto por su número de estudiantes como por el prestigio obtenido por las nuevas disciplinas que enseñaba.

Entre quienes deseaban obtener un título profesional en la universidad cordobesa a comienzos del siglo XX, sus opciones se restringían a la abogacía, la medicina y las diversas ramas de la ingeniería. El aumento de la matrícula y la aceptación de los Centros de Estudiantes como instancia de organización colectiva de los intereses del alumnado durante la primera década del siglo, ubicaron a las universidades en el centro del cuestionamiento al ofrecer una formación académica deficiente por la falta de actualización de sus docentes y el conservadurismo del gobierno de la institución. Ante esa situación, por ejemplo, los estudiantes de Buenos Aires lanzaron una huelga en 1905 para reclamar por una profunda renovación de los planes de estudio, procurando orientar la enseñanza hacia la ciencia moderna antes que a la formación tradicional de las profesiones liberales. En ese marco, se crearon institutos de investigación y museos además de darle lugar a la renovación de la planta docente y una mayor participación a los profesores en el gobierno universitario. Tanto en esa universidad como en la más moderna Universidad Nacional de La Plata, los reclamos docentes y estudiantiles habían logrado pequeños cambios a su favor. En Córdoba, durante la primera década del siglo XX, por el contrario, los centros estudiantiles impulsaron diversos reclamos ante las autoridades universitarias sin el éxito de sus pares porteños o platenses.

Algunos hijos de familias con tradición universitaria y con recursos para sostener sus estudios superiores en Córdoba, como Deodoro Roca, Arturo Capdevila o los hermanos Raúl y Arturo Orgaz, asistieron a un tránsito estudiantil inscripto en un contexto de profundas transformaciones políticas y sociales. Las opciones partidarias del Partido Socialista y de la Unión Cívica Radical como contrapartidas de la alianza conservadora que gobernaba el país resultaron especialmente atractivas para quienes se integraron a la vida pública y universitaria en los primeros años del 1900. Socialistas, radicales y demócratas tuvieron una activa presencia entre las asociaciones de estudiantes universitarios, favoreciendo la comunicación entre los partidos y el mundo de los futuros profesionales. En tanto que dirigentes estudiantiles en su Centro de Estudiantes de la Facultad de Derecho, los mencionados Roca, Capdevila o los Orgaz organizaron, en 1911, la asociación “Extensión Universitaria” a fin de fomentar la vinculación entre la casa de estudios y otros colectivos sociales. Este ámbito, a la vez estudiantil, a la vez cultural y político, es uno de los tantos

Raúl Orgaz

Nació en Santiago del Estero en 1888. Fue sociólogo, jurista y docente universitario. Se graduó como Doctor en Derecho por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba en 1913 y ejerció diversos cargos en ella: fue docente en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y en el Colegio de Monserrat, Decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales; consejero, consiliario, vicerector y rector interino/normalizador.

Desde principios de la década de 1910 participó de redes intelectuales y académicas nacionales e internacionales: su tesis doctoral fue apadrinada por Estanislao Zeballos y publicó en la revista que aquel dirigía (*Revista de Derecho, Historia y Letras*) así como en *Revista Argentina de Ciencias Políticas* y en la *Revista de Filosofía*.

En 1914 gozó de una beca de estudios otorgada por la UNC al mejor estudiante, con la cual tomó cursos en la Sorbona con Michel Planiol y Emile Durkheim.

Fue representante de la Universidad, el gobierno de la provincia y la nación en distintos congresos y eventos internacionales.

Quedó cesante por la intervención federal a la Universidad en 1946 y la intervención al poder judicial en 1947 y falleció en 1948.

ejemplos de espacios colectivos asociativos que se reprodujeron numerosamente en esos años. Existieron ámbitos confesionales y ámbitos laicos, es decir, agrupaciones que se identificaban con valores o consignas pertinentes a la religión católica, en el primer caso, o al liberalismo laico, en el segundo. Los jóvenes estudiantes universitarios, en su tránsito por los centros de estudiantes o por las asociaciones políticas y culturales, formaron su particular perfil de ciudadanos y adoptaron formas específicas de intervenir en los debates públicos. Por lo tanto, en 1916 no sorprendió a nadie que la generación de recién egresados, como los hermanos Orgaz, Deodoro Roca o Capdevila, frecuentaran las conferencias de la Biblioteca Córdoba, lugar de exposición y debate político e intelectual inaugurado en 1914, que se sumaran a los mitines callejeros de la Asociación Córdoba Libre, un ámbito que propugnaba el libre pensamiento y la secularización de la educación, o que se ofrecieran como docentes en la “Universidad Popular”, inaugurada en 1917, para incentivar la formación cívica y cultural de los sectores obreros.

Quienes compartían estas posiciones, reconocidas como “liberales y anticlericales” por defender la libertad intelectual y moral contra el dominio del dogma religioso, nuclearon a jóvenes que compartían, no sólo la necesidad de una transformación estructural de la sociedad en que vivían, sino que entendían que los alcances de ese cambio debían traspasar las fronteras nacionales. Lectores del escritor uruguayo José Rodó, admiradores de la obra del intelectual José Ingenieros, elogiosos difusores de la obra de José Vasconcelos y de la Revolución Mexicana, como de Manuel Ugarte, crítico denunciante de la intervención militar estadounidense en América Latina, los jóvenes de “Córdoba Libre” sumaron nuevos apoyos de quienes compartían su perspectiva “americanista”. Carlos Astrada, Saúl Taborda, Enrique Barros, Gumersindo Sayago, Ismael Bordabehere, Ceferino Garzón Maceda o Emilio Biagosch, entre otros, asumían que esa “nueva generación” era la responsable de promover los cambios por venir, tanto dentro de la Universidad como fuera de ella.

Carlos Astrada

Filósofo nacido en Córdoba en 1894 en el seno de una familia de buena posición económica, integró virtuosamente su vasta erudición con una infrecuente capacidad ensayística, que se observa tanto en sus textos académicos como sus intervenciones en el debate cultural más amplio. Fue alumno del Colegio Nacional de Montserrat entre 1908 y 1912. A continuación, ingresó a la Facultad de Derecho ante la inexistencia de opciones institucionales en Córdoba para sus intereses humanísticos y filosóficos; su experiencia en la facultad fue decepcionante y prosiguió durante muchos años un camino de formación intelectual extra-universitaria.

Su activa presencia entre los círculos culturales de Córdoba se plasmó en su paso por las reuniones de la Biblioteca Córdoba, el Comité Córdoba Libre y la revista *Cultura* entre 1916 y 1917. Tuvo participación frecuente en diferentes publicaciones periódicas de la época de la reforma, en Córdoba y en Buenos Aires: en revistas como *Nosotros*, *Clarín*, *Córdoba. Decenario de crítica social y universitaria*, *Inicial*, *Sagitario*. Parte de un ejercicio intelectual de resistencia contra el tipo de lecturas filosóficas dominante en Córdoba fue, para Astrada, su intensa dedicación al estudio de idiomas. Su manejo fluido del francés y del alemán, posibilitaron un acceso a textos de Nietzsche, Scheler, Bergson o Spengler, en lenguas originales. Pero sobre todo, fue un modo de aproximarse a Alemania, país al que llegó en 1927, para permanecer algunos años que marcaron su vida y su pensamiento. Fue alumno de Max Scheler, entre otros discípulos de Husserl, y luego de Heidegger. En el 1932 y por la situación crítica que se vivía en esas tierras, poco antes del ascenso del nazismo, regresó a la Argentina y más precisamente a Córdoba, aunque no se quedaría mucho tiempo en esta ciudad. Sus trabajos filosóficos de entonces poseen la marca de la experiencia alemana: la fenomenología e, inmediatamente, el existencialismo. Son años de distancia de la retórica reformista y de una valoración crítica del recuerdo exaltado de esa gesta. Las universidades alemanas, probablemente, le habían ayudado a formarse otra representación de lo que debían ser esas casas de estudio. Tras un largo y complejo derrotero filosófico, en el que la figura de Nietzsche ocupa un lugar muy relevante, Astrada se aproxima a la filosofía de la praxis, distanciándose de Heidegger. En esa búsqueda, recupera los escritos de Marx y trabaja haciendo incluso coincidir estrechamente, como en sus años reformistas, las preocupaciones teóricas o filosóficas con las políticas. Su vínculo con la izquierda, en sus diversas expresiones, nueva izquierda, izquierda nacional y comunismo, es estrecho entonces. El marxismo, atento a las problemáticas latinoamericanas, será el terreno en el que transcurren sus últimos años de vida y de producción, no sin fuertes y animadas discusiones teóricas y políticas. Finalmente, fallece en Buenos Aires a fines de 1970.

Cambios en Córdoba hasta la Reforma de 1918 (y más allá)

La Gran Guerra mundial, iniciada mientras Deodoro Roca o Arturo Orgaz egresaban de la Facultad de Derecho en 1914, representó, en buena medida, la confirmación del nacionalismo belicista que muchos universitarios cordobeses denunciaban, en consonancia con sus referentes latinoamericanos y europeos. Si bien los medios periodísticos locales hacían eco de los desarrollos en los distintos frentes de batalla, el impacto de aquella conflagración interpeló distintos actores sociales replicando, al menos parcialmente, las oposiciones de los bandos en conflicto. En Córdoba, la “causa aliada” convocó a representantes de las asociaciones de socorros mutuos que integraban diferentes grupos inmigrantes (especialmente, españoles e italianos) pero también a miembros del liberalismo anticlerical universitario. Los mítines y desfiles públicos a favor del triunfo aliado sumaron el apoyo de quienes, desde posiciones liberales y anti-neutralistas como las sostenidas por el Comité Pro-Dignidad, llamaban a la derrota de las fuerzas imperiales. De cualquier modo, las noticias sobre el desastre material y humanitario que llegaban desde Europa incentivaron las interpretaciones que veían en aquellos episodios un derrumbe civilizatorio sin precedentes y el llamado a la participación de los jóvenes en la “regeneración cultural”. En los años de fines de la guerra, la proliferación de asociaciones, centros y agrupaciones estudiantiles, más o menos liberales, más o menos comprometidas con el catolicismo, evidencian la centralidad de los universitarios y sus acciones políticas en el medio público cordobés. Por caso, el acompañamiento de los reclamos de obreros por parte de universitarios liberales y asociaciones como “Córdoba Libre” durante el ciclo de conflictividad obrera abierto en 1917, demuestra el rumbo que algunos jóvenes habían impreso a su actuación pública.

En ese marco, no resultaba raro que a fines del año 1917 las noticias que hablaban de una revolución social sin precedentes contra la monarquía de los Zares en Rusia resultaran

particularmente atractivas a quienes, en Córdoba, bregaban por una transformación de la universidad, primero, y de la sociedad, después. Aunque imprecisas, las referencias al éxito de la experiencia “maximalista” (como se conoció en esos años a los partidarios de Lenin) ante la monarquía absoluta rusa, abonaron tanto la reconversión de una fracción del Partido Socialista local hacia el “internacionalismo”, como el imaginario político e intelectual de algunos integrantes de la rama radicalizada del movimiento estudiantil. El bando triunfante, el de los bolcheviques, captó el interés de algunos estudiantes y egresados cordobeses que en esos momentos se dirigían a la sede del Rectorado de la Universidad a reclamar contra la clausura del internado del Hospital de Clínicas, institución que cobijaba a estudiantes de otras provincias del país, ofreciendo albergue y comida. Ante el rechazo de las autoridades universitarias de atender el reclamo de los alumnos, éstos ganaron las calles del centro de la ciudad: los tres grandes centros de estudiantes se dirigieron al Teatro Rivera Indarte donde el “Comité Pro-Reforma Universitaria” decretó la huelga de estudiantes. La acción colectiva como modo de canalizar las demandas y ganar visibilidad en la calle, permitió a los jóvenes estudiantes y egresados, instalar su reclamo en la opinión pública cordobesa. Los periódicos registraron sus actividades al detalle: entre ellas, la entrevista, en marzo de ese año, que algunos representantes estudiantiles tuvieron con el Presidente de la Nación, la intervención a la universidad que el propio Yrigoyen propugnó en abril o la conformación de la Federación Universitaria de Córdoba (FUC), que reunió los centros de estudiantes de las facultades cordobesas en el mes de mayo. Finalizada la huelga, el reclamo de la sanción de los nuevos estatutos para la universidad se sumó al pedido por el internado del Hospital de Clínicas y la asistencia libre a las clases.

La convocatoria a la Asamblea Universitaria, el órgano que se encarga de la elección del Rector, para el 15 de junio de 1918, concluyó con un resultado que los grupos reformistas no esperaban: fue electo el candidato promovido por el sector conservador,

enemigo declarado de los jóvenes liberales. Ese mismo día, los estudiantes declararon una nueva huelga y en esa oportunidad, recibieron el respaldo de diversas figuras culturales nacionales, de las federaciones obreras socialistas y anarquistas, de alumnos de otras casas de altos estudios, de periódicos y de otros sectores que simpatizaron con su demanda de una “Nueva universidad”. Una postulación de envergadura requería de un enunciado que sintetizase sus puntos de partida y sus horizontes: así, el “Manifiesto liminar”, publicitado en junio de 1918, buscó condensar los sentidos del repertorio de ideas políticas promovidas por quienes sostenían la transformación universitaria, mediante la habilitación de los anhelos continentales americanos y la proclamación del tono de regeneración cultural que caracterizaría a las intervenciones reformistas en los años siguientes. Así, se transformó en el estandarte de la Reforma Universitaria.

Entre agosto y septiembre, la movilización de los estudiantes no cesó. Además del Congreso Nacional de Estudiantes, que nucleó a las fuerzas reformistas, las marchas por las calles de la ciudad reforzaban los principios rectores del reformismo: docencia libre, asistencia libre, co-gobierno tripartito, régimen de concursos y periodicidad en los cargos, investigación y extensión. La Universidad, clausurada por el rector Nores, que resistía los pedidos de intervención nacional, fue finalmente reabierta en el mes de septiembre luego de que, tras la ocupación de las aulas y el rectorado por parte de 83 estudiantes reformistas, éstos fueron desalojados por las fuerzas militares. La nueva intervención finalmente accedió a establecer las reformas solicitadas en los estatutos. El éxito de la empresa reformista movilizó a quienes la condenaban, y éstos, lejos de claudicar, se reagruparon para pronto continuar la disputa por el control de la universidad. La confrontación no fue pacífica, tal como lo muestra el atentado que, en noviembre, sufrió contra su vida el joven reformista Enrique Barros.

Mientras tanto, la noticia del triunfo de la Reforma desbordaba Córdoba para recibir su homenaje desde otras universidades,

como la de Buenos Aires o la de La Plata, mientras que desde Tucumán y Santa Fe (cuyas universidades fueron nacionalizadas por el impulso reformista), también se sumaban los apoyos.

Los principales líderes reformistas recorrieron el país, llevando su mensaje a través de conferencias y cátedras. A lo largo de la década de 1920, la Reforma Universitaria devino latinoamericana, al atraer la atención, en Perú, de Víctor Raúl Haya de la Torre, en México, con la organización del Congreso Internacional de Estudiantes, o, en Cuba o Colombia, a través de las figuras de José Antonio Mella o Germán Arciniegas.

Las derivas continentales de la Reforma no dispersaron las disputas que en Córdoba se mantuvieron durante la entreguerra. En 1923 y 1928 se concretaron dos importantes huelgas de los estudiantes reformistas contra la recuperación de los espacios de poder por parte de sus rivales. Sea para disputar la hegemonía de las agrupaciones clericales o para dominar los avances reformistas, los jóvenes apelaban a un repertorio de acciones colectivas que incluían la movilización masiva por las calles, furibundos intercambios en las páginas de los diarios, conferencias sobre temáticas afines y hasta la misma violencia física. Los egresados y profesionales vinculados al sector reformista organizaron el “Comité de Agitación Liberal”, asociación que integró a quienes a comienzos de los años veinte deseaban sostener los reclamos reformistas de 1918.

Aquel tono de conflagración no dejó de acentuarse, especialmente, cuando el ideal reformista universitario anexó el horizonte de un reformismo social: no alcanzaba con transformar la universidad, debían trastocarse las bases de la sociedad. Así, los reformistas fueron caratulados frecuentemente como

Enrique Barros

Médico clínico; líder estudiantil de la Reforma Universitaria y animador de distintos grupos intelectuales de izquierda. En 1918 se involucró en la fundación del Comité Pro-Reforma, devenido en mayo en la Federación Universitaria de Córdoba (FUC).

“inmorales”, “ignorantes” o “violentos” por quienes desconocían sus demandas. De algún modo, el reformismo universitario desbordó, más temprano que tarde, el claustro universitario para

Deodoro Roca

Nació en Córdoba en 1890. Abogado, dirigente reformista, periodista y militante antifascista. Se graduó como Doctor en Derecho por la Universidad Nacional de Córdoba en 1915.

Ejerció como abogado, aunque también se dedicó al periodismo y actuó como animador cultural en la ciudad de Córdoba. Fue director del Museo Histórico Colonial, docente en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNC y miembro del Consejo Directivo de dicha Facultad.

Tuvo una destacada actuación en la vida pública cordobesa como integrante del Ateneo Córdoba Libre en 1916, del Comité Pro-Dignidad Argentina en 1917, de la Universidad Popular en 1918 y del Comité de Graduados Pro-Reforma Universitaria en 1918.

A lo largo de la década de 1920, luego de abandonar la docencia universitaria, participó de la fundación de la Filial Córdoba de la Unión Latinoamericana (1925) y durante la década siguiente participó de diversos comités de solidaridad con la República Española (Comité de Ayuda al Pueblo Español), así como de organizaciones antifascistas (Agrupación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores) y de lucha por los derechos civiles (Liga Argentina por los Derechos del Hombre). En el ámbito de la palabra impresa, sostuvo diversas columnas en medios periodísticos cordobeses (*La Voz del Interior*, *El País* y *Córdoba*) durante los últimos años de la década de 1920 y los primeros de la de 1930. Fundó y dirigió las revistas *Flecha* (17 números entre 1935-1936) y *Las Comunas* (4 números entre 1939-1940).

intervenir en la discusión pública. Sensible a la situación de los trabajadores o a las intervenciones militares extranjeras en América Latina, el reformismo no tardó en advertir que un nuevo enemigo civilizatorio había surgido en Europa, y que su expresión criolla no demoraría en fortalecer los sectores conservadores de la sociedad: el fascismo italiano, primero, y al nacional-socialismo, después. A lo largo de los años treinta y cuarenta, el reformismo se construyó como el espacio liberal antifascista que configuró un frente de combate contra las experiencias autoritarias en el país, desde el golpe de Estado de 1930 hasta el gobierno militar germanófilo de 1943, pasando por las brigadas nacionalistas como la Liga Patrió-

tica Argentina o la Legión Cívica, que reprimían a los jóvenes estudiantes reformistas que presentaban demandas ante las autoridades. Luego de intentos fallidos por conformar un “partido

reformista” para participar en la contienda electoral, muchos líderes del reformismo se vincularon al Partido Socialista. En el caso de Córdoba, la Alianza Civil, coalición del socialismo y el demoprogresismo, llevó como candidatos para las elecciones de 1931 a Gregorio Bermann para el cargo de gobernador de la provincia, a Deodoro Roca para el de intendente de la ciudad de Córdoba, y a Arturo Orgaz para el cargo de senador. La posición de los reformistas contra el autoritarismo del golpe de Estado de Uriburu impulsó la vía electoral de acceso al poder. Pese a que los resultados no fueron enteramente negativos, la lucha anti-fascista de los reformistas

Gregorio Bermann

Gregorio Bermann fue un médico psiquiatra, nacido en Buenos Aires en 1894. Obtuvo su título en 1918, año en el que fue electo presidente de la Federación Universitaria de Buenos Aires y cuando actuó como delegado de esa federación en el Primer Congreso Nacional de Estudiantes de Córdoba. Durante toda su vida, acompañó las derivas del movimiento reformista. Desde comienzos de los años veinte, Bermann se instaló en Córdoba donde fue nombrado profesor de Medicina Legal y Toxicología de la Facultad de Medicina. Lector y divulgador del psicoanálisis en Argentina durante los años treinta, participó como médico en el bando republicano durante la Guerra Civil Española e integró numerosas agrupaciones políticas y culturales como la Asociación de Intelectuales Artistas Periodistas y Escritores (AIAPE), el Comité Pro Paz de América y la Liga Argentina por los Derechos del Hombre. Murió en Córdoba en 1972.

continuó a través de asociaciones o comités, pero ya no a través de partidos políticos.

El reformismo, en tanto movimiento social y universitario, cierra uno de sus ciclos de experiencia a mediados de los años cuarenta, cuando algunas de sus principales figuras dejaron el paso a otras generaciones y la situación política general del país le dotara de un nuevo rol en la universidad y fuera de ella.

Las referencias de los autores presentados aquí pueden consultarse en:
<http://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar>.

Allí podrá encontrarse también una interesante noticia de la Asociación Córdoba Libre.

CAPÍTULO II

**Derribando muros: ciencia y filosofía
en los años de la Reforma**



En ilustración: Raúl Orgaz

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

Manifiesto Liminar

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

En términos muy generales, Dios ya no era garante de la verdad, ni la explicación última de todo. El comportamiento de la naturaleza podía ser explicado con independencia de las consideraciones religiosas sobre su origen y creación. Los fenómenos se sucedían regularmente unos a otros, fascinando a los hombres que buscaban explicarlos, desde ahora, sin referencia a seres sobrenaturales. Valiéndose de los sentidos, quienes querían conocer, cometían errores en sus explicaciones, que luego descubrían y tenían que rectificar. Cabía el error y la pregunta, pero no ya los secretos, ni las ataduras a autoridades que hablaban en nombre de un ser superior. Los hombres y las mujeres buscaban descubrirlo y explicarlo todo con sus propias herramientas naturales, confiaban en ellas y gracias a

éstas lograban desarrollar incluso instrumentos artificiales que los acercaban más a la naturaleza y los ayudaban a conocerla. Desde entonces la única garantía de la verdad, no de la verdad teológica, sino de la verdad del mundo en el que vivían, había que buscarla entre las capacidades de los mismos individuos. Y ello afectaba el estatus mismo de la noción de verdad, la verdad ya no era algo eterno, ni idéntico para todos.

Y de esto se trata la ciencia que nacía entonces. Hombres y mujeres desarrollarían teorías e instrumentos que les permitirían conocer el mundo, explicarlo y, por qué no, dirigirlo. Si el conocimiento se movía en esta dirección y surgía la ciencia moderna, con ello nacían también nuevas preguntas. Muy próximos a los hombres de ciencia se encontraron, desde entonces, pensadores y filósofos que reflexionaron sobre este cambio. Había que pensar las nuevas condiciones del conocimiento y, sobre todo, había que ofrecer explicaciones que permitieran confiar en él. ¿Por qué la ciencia moderna podía ser más confiable que la religión para conocer el mundo? ¿Traía alguna consecuencia esta novedad? ¿Cuál? ¿Por qué y cómo los hombres y las mujeres podían tener certezas sobre el mundo? Y se presentaron nuevas palabras para describir un nuevo problema: “sujeto”, “objeto”, “ciencia”. ¿Qué significan? ¿Cuál es la relación entre ellas y en qué medida o de qué forma esa relación está a la base de lo que creemos conocer?

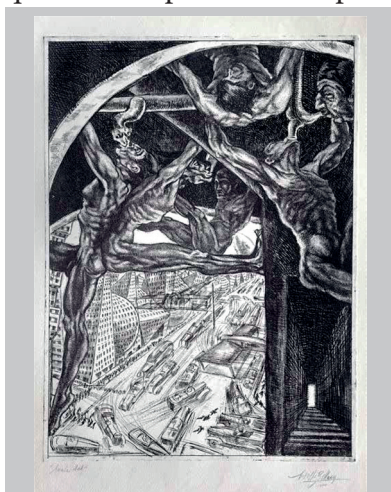


Se ensayaron muchas definiciones y muchas explicaciones. Filósofos como Descartes, Leibnitz, Berkeley, Hume y Kant son algunos de los tantos pensadores que sumaron sus reflexiones a estas transformaciones. Algunos enfatizaron el valor de las sensaciones como fuente de conocimiento, otros pusieron el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

Algunos cambios

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

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



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

gran engranaje de la ciencia, que había logrado dominar la naturaleza. Consecuentemente, el hombre mismo, según lo denunciaron, quedaba reducido. Quedaba reducido en muchos aspectos: si era obrero, quedaba atrapado como parte de la máquina, su vida casi no valía. Pero también se limitaba la idea misma de “hombre”, o de “mujer”. Se postulaba que lo más propio de su naturaleza era desarrollar un modo de pensar acorde y al servicio del progreso científico. Y con ello se limitaban otras formas de expresión que lo excedían: ¿qué pasaba con la filosofía o con el arte si el esfuerzo huma-

no se orientaba al dominio de la naturaleza? Muchos notaron que, si la ciencia había permitido salir del esquema religioso, allí no se agotaba el problema, porque no todo podía ser medido y contado como requería ese nuevo modelo. No todo ocupaba un lugar en la gran máquina del mundo. Llovían las críticas. Si todo el esfuerzo se destinaba a la ciencia y el dominio de la naturaleza, ¿qué pasaba con la cultura? El pensamiento, la filosofía, el arte, también eran capacidades humanas y en ese esquema ocupaban un lugar muy reducido y eran subsidiarias de la ciencia, dependían de ésta. Muchos pensadores sugirieron, en cambio,

que era la cultura la que podía ofrecer una respuesta para el malestar que se comenzaba a vivir como consecuencia del dominio de la técnica. Otros, en cambio, advirtiendo el malestar, prefirieron no renegar del valor de la ciencia, pero sí denunciar sus efectos negativos, sobre todo en lo que hacía a la injusticia social.

Se establecía una fuerte tensión entre quienes pensaban que la ciencia era el único y exclusivo modo de vincularse con la naturaleza y los hombres, y aquellos que preferían explorar otras expresiones, intentando encontrar en la filosofía o el arte alternativas contundentes. Allí la filosofía misma, que ya tenía siglos de vida en occidente, entraría en la discusión. Esquematizando, podemos distinguir entre quienes abogaban por una casi identidad entre

ciencia y filosofía, pretendiendo que esta última se plegara a la primera, y aquellos que, en la vereda opuesta, repugnaban ese vínculo. En el medio, muchos descubrían la potencialidad de la ciencia, pero se negaban a renunciar a la especificidad de la filosofía. En el fondo, el problema no era si ciencia sí o ciencia no, si filosofía sí o filosofía no, el problema tenía que ver con encontrar saberes confiables para comprender las nuevas condiciones que presentaba el mundo de los hombres.



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

Qué pasaba en Córdoba

Al igual que muchas universidades importantes del mundo, la Universidad de Córdoba se fundó bajo la influencia de la iglesia

y como una institución destinada a la formación en teología. En 1613, mientras Galileo Galilei inventaba el telescopio y ensayaba nuevas descripciones de la luna y la atmósfera celeste, se creaba la primera universidad en el territorio que luego sería la Argentina. Y se instalaba en Córdoba, bajo la dirección de los jesuitas. Pero aquí esa ciencia aún no ingresaba a las aulas.

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

A juicio de los estudiantes de aquella época, esos cambios en las carreras y en la organización de la universidad no mostraban verdaderas transformaciones, que fueran porosas o receptivas de los grandes cambios que ocurrían en otras universidades. Por más que se crearan carreras “científicas” y algunas instituciones como el Observatorio Astronómico o la Academia de Ciencias, el perfil de la universidad parecía todavía atado a las formas previas al desarrollo de la ciencia moderna, en donde todo el saber se desplegaba bajo el cuidado de la religión y sus verdades. Costaba mucho cambiar las reglas de juego de una institución que



Hoy sigue funcionando y desarrollando importantes investigaciones. El público general puede visitarlo, ir al planetario, en donde recibirá valiosa información sobre el espacio, y aprovechar la experiencia de mirar el cielo por el telescopio Gran Ecuatorial, que tiene más de 100 años.
<http://oac.unc.edu.ar>

por tantos años había funcionado de la mano del poder eclesiástico. La ciencia daba pasos muy tímidos en Córdoba a comienzos del siglo XX.

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

Los reformistas cordobeses, a partir de 1918, denunciando la proximidad entre la universidad y los antiguos dogmas, denunciaban la proximidad entre el conocimiento y el poder. Un modo de concebir el conocimiento universitario, la ciencia, los saberes, y un modo de enseñarlo, que servía para mantener y justificar esas jerarquías. El maestro era el portador de la verdad, oficiaba casi como sacerdote, y sobre la verdad que proclamaba nadie podía objetar nada. Los alumnos, quietos, mudos, debían limitarse a repetir la lección en los exámenes. Eran pocos los que podían ser alumnos de la universidad, menos los que llegaban a ser profesores. El sistema sacrificaba el conocimiento científico



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

para garantizarse su supervivencia y el saber estaba, finalmente, al servicio de unos pocos.

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

En lo que sigue ofrecemos una selección de textos de autores cordobeses de la época de la Reforma, que permiten reconocer tres aristas de un mismo problema. El problema al que nos abocamos aquí es conocido como “el problema del conocimiento”, pero definido ahora en función de un escenario particular y unos autores también particulares. En ese sentido, la pregunta que nos guía, no es tanto cómo conocemos el mundo, cuáles son los métodos o el tipo de respuestas, sino más bien cómo se articulan y tensionan algunas preocupaciones y saberes en el conocimiento del mundo. En particular, cómo se articulan la ciencia y la filosofía, en qué se vinculan, en qué se distinguen. Con *As-trada*, primero, intentamos resaltar lo referido a la caducidad de los saberes religiosos y, consecuentemente, la importancia que tiene en esa crítica la defensa de la ciencia, que releva las explicaciones dogmáticas. Pero también descubrimos aquí la tensión por una especie de falta constitutiva de la ciencia. Avanzando en esa dirección, proponemos, en segundo lugar, el abordaje de



Hoy, como en el momento de su creación, tiene su sede al lado de la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas, Naturales, de la Universidad de Córdoba, Av. Vélez Sarsfield 249.

<http://www.ancargentina.org.ar>

diferentes fragmentos de autores de la época que ponen la lupa sobre las condiciones que, de hecho, presentaban los saberes científicos en las sociedades de ese momento. El conocimiento libre de dogmatismo que representaba la ciencia no parecía ser tan libre, o, al menos, tan objetivo como se pretendía. Finalmente, recurrimos a dos autores que nos permiten mostrar cómo, ante estas cuestiones, los intelectuales sentían la necesidad de definir la filosofía. No hay una definición de filosofía, ni ahora ni entonces. Qué sea la filosofía, cómo trabaje, qué respuestas obtenga, está ligado a qué entendamos que sea la ciencia y de qué problemas o carencias descubramos en ese universo científico.

Peleando contra los dogmas

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

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

de definir la verdad y ante dos esquemas opuestos en relación al conocimiento, cómo se hace y qué tipo de respuestas se espera de él.

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

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

En Córdoba el conflicto comienza, dice Carlos Astrada, cuando surge la inquietud que produce “la idea”. La reacción de los reformistas no nace ante la necesidad de cambiar profesores o planes de estudio, no se reduce al reclamo de que los estudiantes puedan participar del gobierno de la universidad. Entre ellos, en el relato de Astrada, lo que puja por salir a la luz es una “idea”. Y al decirlo de esta manera trae a la memoria una imagen muy querida por los filósofos. Nos referimos a Platón. No es que Astrada hable de Platón, pero sí sirve esa inspiración para mostrar lo que falta en la universidad y a lo que los viejos profesores le tienen miedo: “algo sutil e inmaterial que se aposenta en los espíritus inquietándolos”. Lo que falta es la pregunta propia del filósofo, del que quiere saber, del que busca investigar. Y esa inquietud se diferencia allí de los rasgos temerosos de quienes no

tienen más verdad que la tradición, lo que ya se ha dicho, en lo que ya se cree, sin novedad ni revisión.

Nada nuevo sucedía en Córdoba hasta que llegaron estos jóvenes inquietos y cargados de preguntas. Tal como lo presenta Astrada, el modo cómo los profesores enseñaban y los contenidos dogmáticos de sus saberes hacían evidente la ignorancia que reinaba en las aulas de la Universidad. Y esa ignorancia generaba miedo: ante lo nuevo y desconocido, los profesores de la Universidad corrían a esconderse en “su caverna”. Otro guiño a Platón. El recinto en donde permanecen los ignorantes, que es también, y más explícitamente en el caso de Astrada, la caverna donde las bestias saben encontrar cobijo cuando acecha el peligro.

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

A juicio de Astrada, no había nada positivo en el modo cómo se comprendía hasta entonces la verdad en la universidad, sino todo lo contrario. Porque se trataba de un modelo que encerraba, que limitaba, que apaciguaba y acallaba a los hombres. Y cuando, por fin, los jóvenes se animaron a hablar, desde los altos puestos universitarios se los acusó de “extranjeros” (“sin raigambre en la tierra de los mayores”).

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

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

En la antigua Grecia se llamaba “bárbaros” a los extranjeros, enfatizando el hecho de que balbucearan porque desconocían el lenguaje de la ciudad. Esa era razón suficiente para segregarlos de la vida civil, negarles sus derechos, estigmatizarlos. ¿Qué se decía al llamar a los reformistas “extranjeros”? En última instancia, lo que estaba en juego era quién era el bárbaro y quién el civilizado.

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

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

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

La cuestión del cambio del mundo sensible y del conocimiento que producimos a partir de ese cambio tiene muchas aristas, pero lo que entra en juego aquí, siguiendo el texto de

Astrada, “Nuestro Kulturkampf”, es el conflicto entre dos modelos de conocimiento. Uno que confía en la libre exploración o experimentación del mundo, con un sinfín de respuestas posibles y, por lo tanto, con descripciones cambiantes, no absolutas, acerca del mundo. Otro, que prefiere verdades fijas, inmutables, verdades para hoy y para siempre, que no se ligan con nuestras experiencias. En un caso, el cambio en las descripciones depende de nuestra relación con el mundo. En el otro, las verdades anteceden cualquier relación y la condicionan.

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

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

Texto fuente

Nuestro Kulturkampf¹

Carlos Astrada

Hasta el movimiento estudiantil del año 18 Córdoba vivía en la prehistoria; era algo así como una Arcadia católica donde una tribu sedentaria rumiaba entre misa y novena la ciencia que sus

¹ Publicado en: *Revista de Derecho y Ciencias Sociales*, Córdoba, año 3, n° XI, 1922, pp. 163-178.

“doctores” poseían por revelación. Esto le permitió levantar entre ella y la vida histórica de las comunidades civilizadas, para defenderse de posibles contaminaciones y de diabólicas influencias deletéreas, una verdadera muralla china: la ignorancia enciclopédica de sus puntillosos “doctores”.

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

[...]

En las inmediaciones del lago jamás llegó a percibirse el ritmo acelerado de los tiempos; ni siquiera se sospechaba que la inquietud de una vida ascendente trabajara en la conciencia de los hombres. Mas un factor imponderable, no previsto por los agudos exégetas del tamizado escolasticismo, vino a turbar la plácida vida de la Arcadia, obrando en forma deletérea sobre la “santa y absoluta verdad” de que eran depositarios los “doctores”. Este factor no podía entrar en sus “cálculos” porque consiste en ese algo sutil e inmaterial que se aposenta en los espíritus inquietándolos y haciéndolos afanarse en el sentido de una vital superación: la idea. Luego no más la tribu armándose de todo su “furor teológico” fulminó su condenación contra la intrusa. La “ciencia” de los doctores no podía aceptar semejante desmedro y, para defenderse, dijo de las ideas que eran “disolventes”, que eran plantas exóticas y sin rai-gambre en “la tierra de los mayores”; en fin que eran productos de importación extranjera. A fuer de cronistas honrados debemos decir que, efectivamente, las intrusas, que eran bastante libres, no tenían nada que ver con la “verdad” ni con la “santidad” imperantes en la Arcadia, y menos con los “doctores” que, a su vez, imperaban a costa de la verdad y de una cosa vaga que ellos habían oído llamar dignidad.

¿Qué había sucedido? Algunos heterodoxos, seducidos por los áureos frutos del árbol de la ciencia, habían caído lamentablemente en el pecado original, y querían, los profanos, vivir la vida noble y anhelante de la idea. Merced a esta tremenda maldición

“la Córdoba católica” descubrió que, cual otra Eva en el Edén, estaba desnuda, y, para cubrir su cuerpo deforme y macerado por las disciplinas de una dudosa santidad, acudió presurosa a la hoja de parra de la “tradición”.

[...]

Hasta ahora la verdadera conquista de la Reforma Universitaria ha consistido, principalmente, en la posibilidad de instaurar una vida de acuerdo a las normas básicas de la cultura. Pero esta posibilidad es tan solo un germen que ha menester, para desarrollarse, un ambiente propicio, a cuya formación han de concurrir diversos factores concordantes entre sí y con el objetivo a que deben servir. El germen, para fructificar, exige absoluta libertad de pensamiento, una obra amorosa y sostenida, pureza de intenciones y, como polen fecundante, la palabra sabia y valiente de verdaderos maestros.

De los factores enunciados, la libertad de la ciencia es el factor primordial y condicionante de toda verdadera cultura, la cual no debe reconocer más limitaciones que las que ella misma se impone según la naturaleza de los problemas que está llamada a debatir.

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

Con el movimiento estudiantil comienza nuestro “Kulturkampf”; mas para que esta lucha por la cultura rinda sus frutos es necesario, de toda necesidad, que esté animada por el espíritu de continuidad que asegura la persistencia en la obra comprendida. La reforma universitaria, antes que un resultado, debe ser una dirección ideal, un camino que solo mediante la diaria lucha puede ser recorrido. –“Solo es digno de la libertad y la vida,

canta Goethe, aquel que sabe conquistarlas cada día”-. Si la juventud quiere ser digna de los bienes que proporciona la cultura, tiene también que conquistarlos, lo mismo que su libertad espiritual, día por día.

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

[...]

Necesidad de nuestro “Kulturkampf”

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

[...]

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

Proyectemos el problema de nuestro “Kulturkampf” como problema concreto, sobre su fondo natural. Dilucidándolo en función del ambiente debemos considerar, desde luego, la principal resistencia que tiene que vencer en el medio en que está llamado a desenvolver su acción. Esto ya es colocarnos en actitud crítica frente al catolicismo y a la sociedad que su influencia ha moldeado.

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

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

[...]

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

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

[...]

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

¡Cuidado con la ciencia!

Si advertimos primero el riesgo que tiene un saber esclavizado por el dogma, encontramos ahora un nuevo peligro: el de un saber servil, no ya a los intereses de la iglesia, su mundo y su organización jerárquica, sino a los nuevos intereses que se fueron creando una vez que la iglesia iba siendo desplazada. Intereses

que van de la mano de las transformaciones políticas y económicas, que se vinculan íntimamente a la revolución industrial y a la formación de una clase social, que basa su poder en la posesión de los instrumentos de producción. Intereses que, apenas comenzado el siglo XX, se traducirán en la Gran Guerra por el predominio económico de las potencias.

Los reformistas cordobeses no son ajenos a ese escenario, porque, como vimos en el capítulo 1, eran fuertes sus repercusiones en nuestro país. Y allí encuentran también una preocupación y el origen de varias de sus ideas y reclamos en la universidad. En palabras de Deodoro Roca, “la gran guerra vino a poner al desnudo toda la miseria moral de nuestro tiempo”. La ciencia, esa ciencia que tanto habían reclamado contra el dogma, y a la que creían debía consagrarse la universidad, ¿estaba al servicio de los hombres?, ¿era una herramienta para lograr el bienestar? La ciencia, decía desilusionado el mismo Roca, repitiendo palabras de Nicolai, se prostituye, “sólo da a la humanidad las armas para la lucha y para el progreso, sin preocuparse de cómo se aprovecharán estos medios”².

El malestar que produce la guerra no es exclusivo de los reformistas. Al igual que muchos filósofos, incluso europeos, los cordobeses advierten en la guerra la crisis o, incluso, el fracaso del modelo civilizatorio que proponía occidente. Si Europa había pretendido durante mucho tiempo ser

–para los mismos europeos pero también para los americanos– el ejemplo a seguir, la guerra evidenciaba fallas

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

² Roca, Deodoro, “La universidad y el espíritu libre”, en *Obra reunida I. Cuestiones Universitarias*, Córdoba, 2013, UNC, p. 40.

en el modelo. Ante la crisis, había que preguntarse qué hacer, ¿debía seguirse adelante con ese modelo de conocimiento que ubicaba la ciencia en el centro de todo?, ¿o podían preguntarse el para qué de la ciencia y reorientarla?

Si los cordobeses miraban del otro lado del océano encontraban discusiones parecidas, y se animaban a cuestionar a muchos científicos que habían sido cómplices de la destrucción que traía la guerra. En octubre de 1914 un grupo de 93 importantes científicos y artistas alemanes se pronuncian en favor de su nación e intentan desmentir las atrocidades que Alemania había provocado en Bélgica meses antes. “Como representantes de la ciencias y del arte alemán, los abajo firmantes –decían– protestamos solemnemente ante el mundo civilizado por las mentiras y calumnias con que nuestros enemigos intentan ensuciar la justa y noble causa de Alemania en la dura lucha que nos han impuesto y que amenaza nada menos que nuestra existencia”. El valor de esa protesta pesaba por la reputación que tenían como hombres de la ciencia y la cultura, y buscaban hacerla oír, incluso negando evidencias. Frente a ellos, unos pocos –entre los que encontramos a George Nicolai, junto Albert Einstein, Wilhelm Foerster y Otto Bueck– respondían, condenando esa declaración y manifestando que, precisamente, la tarea de los intelectuales, científicos y artistas consistía en volver a unir a Europa, dividida en “lucha fratricida”.

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

Por esos años, José Ingenieros, un pensador argentino que fue maestro de algunos reformistas, escribía en un periódico un breve texto titulado "El suicidio de los bárbaros". Allí comenzaba diciendo: "La civilización feudal, imperante en las naciones bárbaras de Europa, ha resuelto suicidarse, arrojándose al abismo de la guerra. Este fragor de batallas parece un tañido secular de campanas funerarias. Un pasado, pletórico de violencia y de superstición, entra ya en convulsiones agónicas. Tuvo sus glorias; las admiramos. Tuvo sus héroes; quedan en la historia. Tuvo sus ideales, se cumplieron." Y más adelante agregaba: "Las patrias bárbaras las hicieron soldados y las bautizaron con sangre; las patrias morales las harán los maestros sin más arma que el abecedario. Surja una escuela en vez de cada cuartel, aumentando la capacidad de todos los hombres para la función útil que desempeñen en beneficio común. El mérito y la gloria rodearán a los que sirven a su pueblo en las artes de la paz; nunca a los que osen llevarlo a la guerra y a la desolación." (Ingenieros, José "El suicidio de los bárbaros", en *Los tiempos nuevos*, Buenos Aires, Elmer, 1956, pp. 11-12) Se invierten aquí las valoraciones que vimos antes con Astrada, si, entonces, los acusados de "bárbaros" eran los reformistas por traer la novedad, aquí Ingenieros busca poner las cosas en su lugar. Queriendo ser el modelo civilizatorio, y habiéndolo sido por mucho tiempo, Europa ahora muestra, con la guerra, que sigue el camino inverso. "Civilización" y "barbarie" son dos términos que se suelen usar juntos y que juntos forman un binomio complejo que se utiliza para juzgar momentos, pueblos y sujetos de la historia. En general, aunque hay excepciones, los intelectuales han puesto el peso positivo en el primero y el negativo en el segundo. Sin embargo, no es obvio el significado de ambos conceptos y se hace preciso aclarar en cada caso qué se entiende por uno y por otro, cuál es el modelo de desarrollo humano e histórico que se está suponiendo en cada caso.

Si los reformistas cordobeses miraban lo que pasaba en Europa y se formaban una opinión al respecto, cuando miraban Córdoba no veían guerra, pero encontraban algo que tampoco les gustaba. Sobre esto volveremos en el capítulo siguiente con más detalle, por ahora nos detendremos en algo que, en sintonía con los cambios que se producían en el mundo, se imponía revisar hacia el interior de la universidad: la “especialización” y el “profesionalismo”. Ambos conceptos son muy recurrentes en la época y señalan aspectos diferentes de una misma cuestión. Por “especialización”, entendemos la distinción de disciplinas o campos de saberes, que se desarrollan con relativa independencia unos de los otros. Es consecuencia de la división de saberes que se produce en Europa entre los siglos XVII y XVIII, con el despliegue cada vez mayor de las ciencias y de la necesidad de profundización en el estudio de los diversos aspectos. Por “profesionalismo”, entendemos algo no ya referido a la diferenciación de saberes, aunque lo supone. Se trata del desarrollo de las disciplinas con miras a producir “profesionales”, es decir, expertos en las mismas, pero además, expertos cuyo principal objetivo responde al uso de esos saberes en pos de los propios intereses. Ese fue el perfil que fue adquiriendo nuestra universidad desde finales del siglo XIX. Lo mismo ocurría en otras universidades del país, como las de Buenos Aires y La Plata, y ese fue un motivo que unió el reclamo de

¿Qué podía llevar a los científicos alemanes a defender la guerra y las acciones brutales de su gobierno? ¿Qué idea de ciencia y de la relación de ésta con el Estado se afirmaba allí? Roca ensayaba una explicación a nuestras preguntas. Recordando a Nicolai decía: “Se llama a sí misma ‘la clase intelectual’, ‘la clase inteligente’. ¡Oh, función de las clases: oh, encanallados funcionarios! Presos en las redes de las pequeñas miserias humanas no se distinguen de la masa de sus hermanos no científicos que con toda paz y tranquilidad trabajan, ganan dinero y desean vivir cómodamente. Atados a la clase dominante, su función es la de estructurar las jerarquías y valores que la definen. Mientras los hombres sigan mutilados, no aparecerá el Hombre. Cuando éste aparezca, pleno en la posesión de sí mismo, habrá otra luz en el mundo. Se derrumbarán por sí solos los falsos valores que hacen monstruosa, que deforman la vida libre, original, espontánea”. (Roca, Deodoro, “La universidad y el espíritu libre”, en: Roca, Deodoro, *Obra reunida I. Cuestiones Universitarias*, Córdoba, 2013, UNC, p. 40).
¿Qué denunciaba hablando así el reformista?

los estudiantes de entonces. La universidad popular, ese ensayo que mencionamos en el capítulo 1, fue un proyecto que intentaba hacerle frente a esta concepción de universidad y de saber.

Como veremos en los fragmentos que siguen, los reformistas cordobeses denunciaban un modo de organizar la vida de los hombres que permitía justificar tanto el hecho de que algunos pudieran ir a la universidad y otros no, cuanto el de que algunos pasaran por allí buscando exclusivamente el rédito personal. Las nociones de “especialización” y “profesionalismo” están supuestas allí, en el modo de organizar los saberes y en el para qué de los saberes.

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

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

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

“El decantado progreso de la ciencia, lejos de contribuir al enriquecimiento y la elevación espiritual del hombre, se

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

“Confiados en los compartimentos estancos de sus especialidades, los cultores de la ciencia son impotentes para elevarse a una visión que abarque en su conjunto el panorama de la múltiple y variada actividad humana, no pueden lograr una síntesis ideal que unifique, otorgándoles finalidad ética, los resultados parciales y siempre fragmentarios de su presquisición(sic) unilateral”³.

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

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

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

La filosofía, ¿a la basura?

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

Los reformistas cordobeses pusieron a la filosofía en el centro de la escena. Para ellos, pensar la universidad, su organización, su rol, sus saberes, implicó, en poco tiempo, descubrir que también era oportuna una reflexión sobre la filosofía. No era tanto la añoranza de una reflexión filosófica, que, sin decirlo, está presente desde las primeras intervenciones, en las evocaciones a la historia y sus particularidades, a la juventud y su rol, al sentido de los saberes y el método de las ciencias, entre otras cosas. De lo que se trataba entonces era de elaborar también una definición de filosofía, en general, y, en particular, de una filosofía universitaria que pudiese desplegarse en esta parte del mundo.

Aquí presentamos las ideas que sobre este tema ofrecieron dos autores: **Carlos Astrada**, con el que ya estamos familiarizados, y **Raúl Orgaz**, quien pasó a la historia por la labor que desplegó en el campo de la sociología, de la que fue pionero en Córdoba. Se trata de dos posiciones diferentes, por momentos antagónicas, atentas a diversos elementos, pero fundamentalmente, que parten de presupuestos muy distintos. La propuesta para pensar la filosofía se asienta, con ellos, en el modo cómo se piensa el vínculo entre este saber y la ciencia. Y allí los dos autores disienten. De cómo se interprete esa relación, ciencia-filosofía, dependerá la definición de esta disciplina y el rol que le adjudiquen en la universidad y en la sociedad. Como veremos, no obtendremos aquí una definición cerrada, sino dos opciones igualmente válidas. De lo que se trata es de reconocer esas diferencias, comprenderlas y animarnos a pensar algunas de sus implicancias.

Raúl Orgaz se expresa en el marco de un proyecto por crear la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Córdoba, un proyecto que estaba pendiente desde hacía muchos años y que, sin embargo, no llegará a concretarse sino hasta 1946. En el desarrollo que ofrece en “La función sintética en la universidad”, el artículo que invitamos a leer, el autor se esfuerza por vincular su definición de la universidad y sus funciones con lo que entiende es tarea de la filosofía. Hay un modo de comprender la universidad que hace necesaria una facultad destinada exclusivamente a este saber. Pero hay un modo de entender la filosofía que requiere también que ésta ocupe un lugar particular en la universidad. Filosofía y universidad se necesitan mutuamente, ¿por qué?

Para comprender lo que plantea Orgaz, parece importante tener bien presentes los términos que trabajamos antes: “especialización” y “profesionalismo”. Porque Orgaz hace notar que las universidades pueden poseer dos funciones: la docente, según la cual formaría profesionales, y la científica, que le permitiría el avance en el desarrollo de la ciencia y la investigación. Cumpliendo con su función docente, la universidad que forma profesionales, está al servicio del desarrollo o la reproducción de saberes útiles. Lo que supone, como ya dijimos, la especialización: el conocimiento útil en este sentido es el conocimiento de aspectos muy particulares de la realidad. El profesional en alguna rama del saber es aquel que sabe hacer algo específico y es útil por eso.

Sin embargo, Orgaz reniega de la especialización y la profesionalización y apuesta por la función científica de la universidad. Para él, el conocimiento mismo pierde con esa idea reducida de universidad. La función de la universidad, entonces, no es impartir conocimientos que los estudiantes recibirían pasivamente y luego aplicarían; su función, en cambio, es la de preparar, ejercitar a los estudiantes en la investigación y contribuir con ello al desarrollo general de la ciencia.

Para que la universidad fuera algo más que una especie de escuela de oficios –“fábrica de títulos”– y un conjunto de saberes

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

En la articulación de los saberes es donde entra en escena la filosofía. ¿Cómo? Ella trabaja en articulación con las ciencias, porque sus preguntas, sus cuestiones, surgen y se definen a partir de la información que ofrece la investigación científica en otras ramas. Orgaz considera, como muchos autores de la época, que la filosofía también tiene como base la experiencia empírica, aunque las ciencias funcionen como mediadoras. Éstas proveen, gracias a la experiencia, información sobre el mundo, información que luego se convierte en el material de trabajo de la filosofía. Una vez que la ciencia ha indagado acerca de los fenómenos naturales, aparece la filosofía para pensar esas respuestas de la ciencia y elaborar nuevas preguntas. De este modo, sus dudas no son el producto de la libre imaginación, sino de lo que la ciencia alcanza, o no alcanza, a conocer.

Pero del mismo modo, es importante recordar que a Orgaz le interesaba mucho la sociología, que recién nacía en nuestro país, y desde allí miraba la filosofía. Su objetivo era vincular la filosofía con esa ciencia de la sociedad. Del mismo modo que procede con otras ciencias, la filosofía reflexiona a partir de la información que le ofrece la sociología. Entonces, cuando piensa el *ser*, el *conocer*, el *obrar*, lo hace a partir de una realidad social particular y ya descripta. Y puede, por ello, aportar elementos para transformar esa realidad. ¿Será por eso que puede asignarle a la filosofía una “función social”?

Su preocupación sociológica la vemos aparecer por todos lados: “la inteligencia es la antorcha que se enciende al contacto recíproco de los hombres”, dice en el texto que compartimos aquí. Es decir, es condición del pensamiento, de la ciencia, del saber, el vínculo entre las personas. El conocimiento se desarrolla cuando hombres y mujeres se encuentran ante la necesidad de convivir. Es, por ello, una facultad humana, pero que se despliega verdaderamente a partir de la vida en sociedad. Y allí volvemos a encontrarnos con la filosofía. Ella une dos capacidades: la de pensar acerca de la realidad, esa realidad social que promueve, precisamente, el pensamiento, y la de generalizar. De ese modo, la filosofía ayuda a superar lo inmediato. Filosofar es pensar, investigar lo más próximo o particular, esa realidad en que se vive, pero con el objetivo de alcanzar explicaciones que la *trasciendan*, que vayan más allá de la descripción superficial de ese mundo, que generalicen las conclusiones.

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

al enfoque de Orgaz. Al desarrollar su posición, Astrada, con apenas veinte años, es muy duro con la “filosofía científica” una rama de la filosofía que ya llevaba varios años en la Argentina y que era promovida por personajes muy relevantes de la vida intelectual y científica de entonces. Hablando de ella, dice: “Veamos lo que puede ser la tal filosofía científica. Es indiscutible que ésta no podría tener más que un contenido meramente objetivo y que no sería otro que las conclusiones racionales y exteriores de la filosofía, ordenadas por el método científico.

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

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

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

En el trabajo de Astrada que incluimos aquí, el comentario sobre un libro del filósofo alemán Georg Simmel, podemos ver

cómo el reformista presenta a este autor como el modelo de la filosofía misma. Lo que dice allí de Simmel lo dice también de sí mismo y su propia convicción acerca de la tarea del filósofo. Como tantos otros, la filosofía es un trabajo de búsqueda, pero se trata de una búsqueda singular: “expansión de un alma rica y sensible”. Una búsqueda interna, que hace de este saber algo especial, individual y vinculado con una motivación particular de quien lleva adelante la tarea. De ahí la variedad de sus incursiones.

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

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

despliegue de dicha libertad espiritual. No hay condiciones espacio-temporales, sensibles, que ciñan, direccionen o detengan el movimiento del espíritu de los individuos y es precisamente en ese movimiento constante donde el hombre se reconoce y define a sí mismo.

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

Textos fuentes

La función sintética en la universidad⁴

Por Raúl Orgaz

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

[...]

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

En cuanto a lo primero, o sea al anhelo de ofrecer al trabajo científico la síntesis sistemática, el corpus de las ideas generales de cada época, resulta demasiado apremiante para que ninguna universidad que aspire al título de tal pretenda todavía mantenerlo sin cumplir esa alta y primordial función. Para realizarla, tienen un instrumento: las Facultades de Filosofía, y un método: la investigación científica. La idea fundamental que trataría de arraigar esta tarde entre mis oyentes, y que quisiera que acogiesen

⁴ Publicado de mayo de 1922 en *Revista de Filosofía*, Buenos Aires. Pp. 432-451.

con cariño todas las clases sociales de Córdoba es la de la función de la Facultad de Filosofía y Letras, para integrar el organismo de nuestro clásico y glorioso instituto, pero si la creación que propicio ha de ser algo más que un nuevo rodaje de la máquina oficinesca, y si la función de síntesis que vendría a llenar ha de representar otra cosa que el balbuceo generalizador o la hábil glosa de los dilettantes de la filosofía, será imprescindible solidarizar la filosofía con la ciencia, la metafísica con la experiencia, para que las hipótesis florezcan en el suelo de la realidad.

[...]

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

[...]

Teóricamente, el ocaso de tal concepción parece irremediable. Todo el mundo acepta y repite ahora, en todos los tonos, que el saber es una constante reducción a común denominador de los valores que alcanza cada disciplina particular y una integración superior de las verdades parciales que ellas dominan. “La especialización –se dice– recordando palabras de Liard, no es la separación; la distinción no es el aislamiento. Por el contrario: cuanto más penetra la ciencia en el detalle infinito de las cosas, más necesarios son los elementos de descanso y las vistas de conjunto. El especialista solo, exclusivo, es una terrible piedra de molino que pulveriza las ideas: necesita un correctivo: las ideas generales”. Y sin embargo, las ideas generales, introducidas con las Facultades de Filosofía y Letras, no realizaron el milagro. Las universidades, al crear el instrumento, olvidaron el método: separaron la filosofía de la ciencia, y prefirieron costear profesores que glosasen –mal que bien– los clásicos temas de la metafísica tradicional,

antes que estimular investigadores que, al ensanchar los dominios de la ciencia, aportasen nuevas sugerencias o permitiesen nuevas hipótesis sobre los problemas fundamentales de la vida y del espíritu.

[...]

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

[...]

El hombre se pule con el hombre; y del seno oscuro de las acciones y reacciones de los espíritus entre sí brotan las conquistas supremas de la razón. Sólo en la vida social el hombre aprende a disciplinar sus instintos y a dominar los resortes de su propio gobierno. Lo que hay en él de noble y de grande viene de la práctica de la actividad colectiva. Se ha dicho por eso, con exactitud, que “la razón es hija de la ciudad”, y que “la inteligencia es la antorcha que se enciende al contacto recíproco de los hombres”, puesto que, al aproximarse, los hombres han aprendido, si no a juzgar y razonar, por lo menos a cumplir estas operaciones con precisión, con amplitud y con provecho.

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

[...]

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

[...]

Un nuevo tipo de cultura –que ha de germinar en la nueva universidad que reclaman los tiempos– solidariza las ciencias con la filosofía. Esta no aspira ya, como en la época de Comte, a desentenderse de los problemas últimos de la experiencia, ni confía en la

omnipotencia de la razón para resolverlos en el torbellino de frases que constituía el encanto de la filosofía de Cousin, ni se lanza a la pura reflexión interior para alcanzar los problemas complejos del espíritu. Su misión es otra: replantear los problemas de la vieja filosofía sobre las ciencias y no fuera de las ciencias; formar un sistema de hipótesis fundado en los principios que aquéllas obtienen, y transmutar radicalmente los géneros clásicos de la filosofía, de acuerdo con las conclusiones de la experiencia.

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

Nota preliminar⁵

Carlos Astrada

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

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

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

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

CAPÍTULO III

La juventud americana en la historia de occidente



En ilustración: Saúl Taborda

Se nos acusa ahora de insurrectos en nombre de un orden que no discutimos, pero que nada tiene que hacer con nosotros. Si ello es así, si en nombre del orden se nos quiere seguir burlando y embruteciendo, proclamamos bien alto el derecho sagrado a la insurrección. Entonces la única puerta que nos queda abierta a la esperanza es el destino heroico de la juventud. El sacrificio es nuestro mejor estímulo; la redención espiritual de las juventudes americanas nuestra única recompensa, pues sabemos que nuestras verdades lo son –y dolorosas– de todo el continente.

Manifiesto Liminar

Como mencionamos en el primer capítulo, a principios del siglo XX, tanto a nivel local como internacional, se produjeron acontecimientos de gran escala que trajeron aparejada una revisión profunda de los postulados de la cultura occidental en lo referente al curso de la Historia y al lugar del Hombre en ella.

Al igual que ocurría con el conocimiento y la verdad, durante siglos la historia de Occidente se había concebido sobre la base de una matriz de pensamiento cristiano. La fe en un Dios, creador y garante del orden, hacía suponer que la totalidad de los acontecimientos se desenvolvían de manera lineal, ordenada y teleológica. ¿Podía existir bajo este sistema de pensamiento algo que escapara a la voluntad divina? ¿Algún elemento disruptor alteraría aquel plan que aun siendo trascendente o externo a los hombres determinaba sus destinos? ¿Estaba en la capacidad de acción del hombre la posibilidad de imprimirle un nuevo rumbo y sentido a la historia? Pasaron varios siglos hasta que este tipo de cuestionamientos comenzaron a desplegarse plenamente. Serán referentes de la modernidad filosófica (Herder, Kant, Hegel, Comte, Spencer, Marx, entre otros) quienes propondrán reinterpretar la historia en un sentido inmanente y racional. Ya no es la Providencia Divina quien gobierna los destinos del hombre, sino que es él mismo quien lo construye a través de la Razón. A partir de entonces, la meta forzosa o el fin del decurso histórico pasa a ser la perfección terrenal de la condición humana, tanto en su aspecto material como social y moral; perfección sólo realizable a través de un despliegue autónomo de la Razón. La idea de “progreso” irrumpe así en la

cultura occidental, convirtiéndose en el principal fundamento de la concepción moderna de la historia.

El devenir histórico, bajo un modelo u otro, presenta entonces un orden necesario e inteligible que tiende inevitablemente a un fin determinado. Ahora bien, cabe preguntarse si esa tendencia tiene que ver con una posible adecuación del hombre a un plan divino, o si responde, más bien, a la capacidad humana de forjarse un destino propio, acorde a sus necesidades y ambiciones. Durante una época, ambas posiciones convivían en el ámbito intelectual (científicos, filósofos, teólogos), ya sea con fuertes tensiones, ya sea con posiciones más equilibradas. Fue necesario que un evento o un conjunto de ellos atravesaran de lleno la cotidianeidad de las sociedades occidentales, para que estas reflexiones se volvieran acuciantes y obligaran a revisar de manera radical los presupuestos sobre los que Occidente había asentado su desarrollo.

¿Estos paradigmas aún siguen vigentes? ¿En qué discusiones actuales se pueden encontrar actuando estas dos visiones de la historia y del hombre? ¿Qué otros paradigmas han adquirido protagonismo en las discusiones contemporáneas?

Como señalamos en el primer capítulo, a poco de entrado el Siglo XX, un conflicto bélico de proporciones inusitadas sacudió a la civilización occidental poniendo en evidencia la capacidad de destrucción que el hombre había logrado desarrollar, al tiempo que mostró cuán limitada era su capacidad para dirimir pacíficamente los conflictos de intereses que se presentaban en un orden global caracterizado por el anhelo de riqueza y dominación. Es entonces, a partir de la Primera Guerra Mundial, que los pensadores de Occidente comenzaron a poner en entredicho la fe en el progreso en tanto ley del desarrollo de la historia. Junto con ello, revisaron también el lugar que los hombres y mujeres tenían en la historia, que hasta entonces no era sino un rol pasivo ante un progreso forzoso.

Transcurría una época en que el desarrollo de la racionalidad científica había logrado desplazar el dogmatismo religioso y

avanzaba, consolidada, hacia un ordenamiento humano y racional de la historia. Pero este progreso no sólo implicaba el desarrollo de las ciencias, mejoras en la calidad de vida de las personas, dominio de la naturaleza; de él surgía también un acontecimiento de consecuencias atroces. Occidente se encontraba entonces ante el derrumbe de sus certezas y el cuestionamiento de sus principios: era un tiempo de incertidumbre, pero también de fuerte interpelación.

¿Es posible identificar algún acontecimiento en la historia reciente que haya generado una crisis o revisión radical de los principios/-valores en los que se apoya el desarrollo de nuestra civilización?

Los intelectuales argentinos no eran ajenos a esta tradición ni tampoco a estas revisiones críticas. No obstante, estos cuestionamientos se realizaban desde las particularidades del contexto local. Durante aquellos años, como vimos en el primer capítulo, en el país se consolidaba el llamado “proceso de modernización” –ideado por la generación del ‘37 y puesto en marcha por la élite dirigente desde 1880–. Ello generaba una situación en cierta medida diferente a la que se vivía en Europa. Aquí se podía advertir prosperidad económica, apertura política, avances técnicos e industriales, expansión geográfica y desarrollo cultural; aunque, como en la Europa de la preguerra, también había una marcada desigualdad social, miseria, marginalidad y explotación laboral. Esta situación, además, conllevaba una importante serie de conflictos a lo largo de todo el territorio nacional, cuyo pico más alto se alcanzaría en los sucesos de enero de 1919, conocidos como la *Semana Trágica*. Al interior de la intelectualidad argentina, entonces, este contexto de grandes transformaciones, que anteriormente llamamos “cuestión social”, se traducía en una fuerte tensión: por una parte, el proceso de modernización traía cambios que podían inscribirse dentro de la lógica del progreso, pero, por otra parte, el paradigma en el que se inscribía ese progreso y que venía sirviendo de modelo para el desarrollo de la nación, se encontraba atravesando una fuerte crisis.

En íntima relación con lo anterior, la juventud estudiantil, que comenzaba a disputar un espacio propio en el campo intelectual, se encontraba ante el desafío de esbozar nuevas categorías para pensarse a sí misma y redefinir su rol en la historia de la nación y de Occidente. En este sentido, la idea de **juventud**, acompañada de la noción de **nueva generación**, pasó a ocupar una posición central en las propuestas de los pensadores cordobeses vinculados a la Reforma Universitaria. Además, la reflexión sobre la historia occidental obligaba a pensar el lugar de América en dicho desarrollo y su relación con la centralidad cultural de Europa. Gran parte de los filósofos e intelectuales europeos, precisamente por su carácter centralista, habían desplazado a América al lugar de la no-historia, del retraso civilizatorio o de la marginalidad cultural. Ello fue aceptado por muchos pensadores americanos, pero en virtud de la crisis en que se hallaba sumergida la sociedad europea y de las particularidades de la situación local, ellos, en particular los jóvenes reformistas, comprendieron que América, y con ella la juventud americana, estaba llamada a ocupar un rol activo y un espacio de relevancia en el derrotero de la cultura occidental.

Recuperando lo visto en el primer capítulo, cabe destacar que al tiempo que la Gran Guerra impregnaba de pesimismo la atmósfera intelectual de principios de siglo, otro acontecimiento entusiasmaba por su carácter renovador. La Revolución Rusa, en pleno desarrollo por aquellos años, inauguraba un nuevo mundo, proponía una perspectiva novedosa para entender al hombre y a la historia e interpelaba a los intelectuales por su carácter de movimiento de raíces populares, portador de ideales de progreso vinculados a la economía colaborativa, la justicia social, la organización comunitaria, la revalorización de las capacidades humanas y la convicción de que es el hombre el que le imprime un rumbo a la historia.

La juventud americana, principalmente la de carácter universitario, encontró así el contexto y la motivación para comprometerse activamente en la historia de su nación, de América y de Occidente. Y de este modo asumió como primera tarea la

reflexión sobre sus capacidades, sus espacios e instrumentos de acción, sus diferencias y semejanzas con las generaciones anteriores, sus vínculos con los demás sectores de la sociedad, entre otras tantas cuestiones. Comprendió, además, que redefiniendo ese lugar americano y nacional, debía ofrecer una nueva perspectiva para abordar los grandes problemas de la cultura occidental.

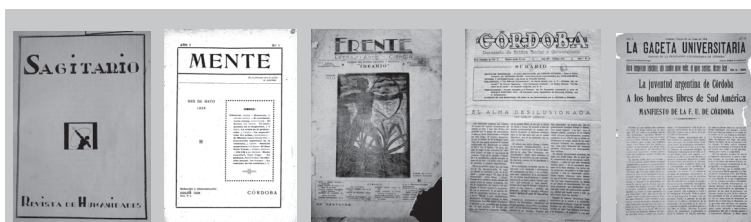
A continuación ofrecemos una selección de textos de tres de los principales referentes del movimiento estudiantil reformista de Córdoba, como lo son Carlos Astrada, Saúl Taborda y Deodoro Roca. Del primero tomamos algunos extractos de su ensayo de 1925, “La deshumanización de Occidente”. Allí nos concentramos en la crítica que el joven cordobés realiza a la concepción occidental del hombre y de la historia, en particular a la noción de progreso. Sin romper de manera radical con esa tradición, Astrada propone modificaciones / rectificaciones para salvar a Occidente de las trágicas consecuencias que de ellas se derivan. De Taborda incluimos algunas secciones de su libro *Reflexiones sobre el ideal político de América Latina*, para marcar con ellas la situación de la civilización europea y el lugar que ocupó y que pasa a ocupar América en la historia según sus características, problemas y potencialidades. Para el caso de Deodoro Roca, nos enfocamos en “La nueva generación americana”, discurso de 1918, donde, partiendo de la situación de América en los inicios del siglo XX, define el rol de la juventud universitaria en el destino de Occidente en general, y de la nación argentina en particular.



Portada del número nueve de *La Internacional Comunista*. En ella se puede ver a un obrero rompiendo con su maza de trabajo las cadenas con las que el capitalismo somete a los pueblos de todo el mundo. La revista, publicada en 1919, era el órgano del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista y tenía entre sus objetivos la recuperación y difusión de la teoría marxista. Se editó en ruso, inglés, alemán y francés.

Ciencia, técnica, progreso

“La humanidad perdida”



“La deshumanización de Occidente” de Carlos Astrada aparece en 1925 en la revista *Sagitario*, (una de las tantas publicaciones reformistas), esta surgió en La Plata y se especializó en temáticas vinculadas a las humanidades. Entre sus propósitos se encontraba la incorporación y puesta en discusión de nuevas corrientes filosóficas e ideologías políticas. Además, aspiraba a promover la renovación social y cultural en América reivindicando para ello el rol de la juventud, al tiempo que proponía rescatar y hacer extensivo a todo el campo político-social, los ideales de la Reforma Universitaria.

Durante las primeras décadas del siglo XX, fue un lugar común considerar que la cultura occidental se encontraba en una situación de crisis. Esto era fuertemente reforzado con acontecimientos como la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa. Muchos intelectuales europeos y también americanos, argentinos en particular, se preocuparon y ocuparon de esta cuestión. El joven cordobés Carlos Astrada, en “La Deshumanización de Occidente”, ensaya una reflexión en la que ofrece un diagnóstico del estado social, cultural e intelectual de su tiempo intentando dar cuenta de algunos elementos que explicaban esa crisis.

Astrada piensa a la cultura occidental en términos de su destino, más aún, indica que es esa la gran preocupación de la época. Esto implica un abordaje específico de los acontecimientos que han ido marcando su rumbo. Lejos de concebirse a la historia como un encadenamiento aleatorio de hechos, se intenta dar cuenta de ella en tanto un proceso cuyo desarrollo tiene una lógica, un sentido determinado y una idea reguladora que trasciende y resignifica cada evento. Reflexionar sobre ese pasado que nos precede, sobre este tiempo que nos toca transcurrir y

sobre el futuro que nos es posible proyectar es proponer una mirada filosófica, especulativa, de la historia.

En tanto heredero de esa tradición filosófica, se pregunta por la tendencia que mejor define “el carácter de nuestra civilización” y encuentra que lo que predomina en ella es una forma de pensar absolutista, la cual lleva al hombre occidental a sostener un monismo cultural y un universalismo antropológico. De acuerdo con esto, el hombre de occidente considera que su cultura es la cultura, mientras que las culturas no-occidentales o no-europeas no son sino elementos subsidiarios, periféricos, que se agregan como capítulos secundarios de un desarrollo que tiene a Occidente y al hombre occidental como centro y protagonista. La historia, en este marco, se concibe como un proceso único y lineal, en el cual la cultura se va desarrollando, creciendo e integrando al ritmo que lo marca la civilización occidental; siendo la cultura occidental la única que, en sentido estricto, es –en palabras de Astrada– “merecedora de ese nombre”. Es decir, a fin de cuenta, lo que vale para la cultura y el hombre occidental, vale para todo tiempo y lugar.

No obstante, en tanto crítico de esa misma tradición, y en sintonía con las variaciones o “rectificaciones” que se habían producido a partir de pensadores como Oswald Spengler y José Ortega y Gasset, el joven cordobés pretende desplazarse hacia posiciones que ponen en cuestión esta preeminencia de Occidente sobre cualquier otra sociedad, cultura o tradición. En particular, Astrada optará por defender una postura más cercana al relativismo, esto es, la idea de que toda conclusión, idea u observación del hombre occidental tiene una validez precaria,

La filosofía de la historia se consolidó como disciplina durante la modernidad. Hegel (1770-1831) fue uno de sus principales mentores, y el primero en abordarla de manera sistemática. Otros autores importantes para este sentido especulativo de indagar sobre la historia son Herder, Kant, Marx, Spencer, Dilthey, Spengler o Heidegger. Los tópicos que articulan a la filosofía de la historia van desde la pregunta general por el origen y el propósito de la historia, hasta reformulaciones en relación a las nociones de tiempo o temporalidad.

limitada, singular e histórica, o, dicho de otro modo, sólo tiene validez en un tiempo y lugar determinado, por lo que no puede extenderse a todos los hombres y a todas las culturas. Esto implica, por un lado, reconocer una *pluralidad* de civilizaciones o culturas portadoras cada una de una visión de mundo diferente y muchas veces divergentes entre sí; y por otro lado, acercarse a una mirada antropológica dispuesta a destacar lo que hay de *singular* en el hombre.

Retomando el diagnóstico del autor, ¿qué es exactamente lo que define a esa cultura occidental y al hombre que la representa? Para Astrada, desde el Renacimiento en adelante, la cultura occidental ha puesto al hombre o a la personalidad humana en un lugar central. Solo de él depende mejorar sus condiciones de vida, a través del despliegue de sus propias capacidades y sin apelar a factores externos. Para ello era necesario observar, teorizar, experimentar, dominar la naturaleza, hacer del mundo un lugar previsible en el que no sólo se pudieran satisfacer las necesidades humanas más básicas, sino también la ambición de acumulación material y expansión económica. ¿Cómo podría el hombre alcanzar estas metas sino privilegiando, por sobre cualquier cualidad o disposición humana, la capacidad racional? A partir de la razón se funda una cultura científica, la cual deviene técnica, y finalmente, con la revolución industrial, se traduce en “maquinismo”.

Ahora bien, estos desarrollos, para Astrada, son “formas externas de la civilización”. Si precisamos un poco esta idea

José Ortega y Gasset (1883-1955) filósofo español de gran influencia entre los círculos universitarios. Visitó la Argentina en 1916 y en 1928, generando gran repercusión sus cursos sobre Kant y sus conferencias sobre filosofía contemporánea, con eje en fuertes críticas al positivismo. *España Invertebrada* (1921), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La deshumanización del arte* (1925) y *la Rebelión de las masas* (1929), fueron sus publicaciones de mayor trascendencia, en ellas promovía el perspectivismo, la idea de la razón vital y el novecentismo, cuyas nociones de “generación” y “sensibilidad” fueron apropiadas y disputadas por los jóvenes reformistas argentinos. Por su parte, Oswald Spengler (1880-1936), publicó entre 1918 y 1923 de *La Decadencia de Occidente*, obra de gran repercusión en todo el mundo. El filósofo e historiador alemán proponía allí una visión cíclica y organicista de la historia, en la que convivían diferentes configuraciones culturales independientes, cumpliendo cada una con su propio ciclo vital. En ese contexto, se diagnosticaba el agotamiento definitivo del ciclo histórico que se había dado en llamar Occidente, por encontrarse el mismo en su fase de decadencia.

podemos iluminar el sentido general del texto. Todo en lo que el hombre invierte sus energías es de carácter externo, es decir, está concebido para enfrentar y dominar una realidad que está por fuera de él. Los productos de la civilización se inscriben en la lógica científico-técnica y con ella, en la corriente de la “especialización” que caracteriza a la vida moderna, y cuya descripción ya destacamos en el capítulo anterior. El hombre se encuentra cada vez más especializado, tanto por el desarrollo científico como por el predominio de la industria, y en ese sentido se ha convertido en un simple mecanismo destinado a cumplir una fragmentaria y pre-establecida tarea. Lejos de explotar su capacidad creativa o su libertad, el hombre se empobrece al punto de convertirse en una pieza más de la máquina, en un autómatas. Desprovisto de ideales genuinamente “humanos” que regulen y unifiquen su experiencia del mundo, su vida transcurre bajo exigencias utilitarias que no permiten el libre y completo desarrollo de su personalidad, ni su perfeccionamiento intelectual y moral.

El hombre como “un medio para...” y no como “un fin en sí mismo” es lo que sintetiza esta idea de que la realidad externa se valora por sobre la *interioridad*; la actividad automática por sobre el despliegue de las *fuerzas vitales y espirituales*; la especialización por sobre un ideal que unifique todos los aspectos de la vida. Así pues, Astrada ve que el hombre occidental, ese que está al servicio de la civilización y atento a sus demandas (mezquinas, sesgadas) de “progreso”, es un hombre fragmentado, cada vez más lejos de concebirse como un todo; un hombre cada vez menos humano, un hombre *deshumanizado*.

Si efectivamente vivimos en el mundo de la técnica ¿es posible que esa técnica sea humanizada, es decir, que sea puesta al servicio del hombre y no el hombre al servicio de ella? Esta pregunta señala el núcleo problemático al que se enfrenta este nuevo tiempo histórico que describe Astrada, aunque los cuestionamientos podrían hacerse extensivos hasta nuestro presente. ¿Es la técnica susceptible de humanización? ¿Hay razones para abogar por una humanización de la técnica? ¿Es

conciliable el progreso científico-técnico-material con un progreso de carácter moral? ¿Cuáles son las implicancias que tiene la tecnología en nuestras vidas tanto a nivel individual como colectivo? ¿Qué importancia tiene la técnica para el desarrollo del hombre y de las sociedades? Si se entiende que es posible y necesario imprimir un nuevo rumbo y sentido a la historia, estas preguntas deberán ocupar un lugar central en toda reflexión filosófica.

Texto fuente

La deshumanización de Occidente

Carlos Astrada

Conceptos preliminares

En los más significados representantes del pensamiento contemporáneo, el núcleo central, el leit-motiv reiterado de su ideación, de sus preocupaciones intelectuales es la suerte, el destino de la cultura occidental. Tal es el gran tema de actualidad, cuya sola enunciación despierta las más ricas resonancias espirituales y concentra en sí la atención de filósofos, historiadores, sociólogos, economistas y etnólogos.

[...]

...nos concretaremos a señalar la tendencia que mejor define el carácter de nuestra civilización –modalidad del alma occidental más acusada y manifiesta en la época actual que en ninguna de las precedentes. Pero antes nos es necesario presentar en escorzo las ideas, los pensamientos de amplia trayectoria que desde hace tres décadas comenzaron a irrumpir, con singular pujanza, en el ámbito de la cultura europea; pensamientos nuevos que implican una rectificación de viejas concepciones y viene a invalidar una inveterada manera de pensar. Ideas y pensamientos que, en última instancia, expresan, de un modo imperfecto todavía, la

radical variación que se está operando en los estratos profundos de la sensibilidad del hombre occidental.

El hombre blanco de occidente, en su absolutismo, estaba ya acostumbrado a razonar sobre la civilización o la cultura, refiriéndose exclusivamente a las que él pertenece, como si no existiesen otras civilizaciones u otras culturas distintas de la suya, era sólo porque las consideraba como aportes históricos a la propia, así como se tiene en cuenta a las pequeñas corrientes, por ser tributarias de un gran río.

[...]

Llevado por esta disposición absolutista de su mentalidad, el pensador occidental hablaba de la humanidad civilizada, entendiendo afirmar con esta expresión un privilegio exclusivo de la que él integra. Concebía la historia como un proceso único, cuyas etapas –orientadas hacia una finalidad predeterminada– discriminaba y estudiaba de acuerdo a la modalidad del propio espíritu. [...]

Los filósofos y teorizadores de occidente estaban habituados a asignar a sus nociones, ideas y observaciones carácter absoluto, en la convicción de que valen para el hombre de todo tiempo y de cualquier latitud. Incurrían en el error de postular, como algo real, un hombre universal, precisamente porque no reparaban en la existencia de diferentes tipos de humanidad. Ante semejante inclinación generalizadora del pensador occidental, cabe preguntar, con Oswald Spengler: “¿Qué pueden significar para nosotros esas ideas y perspectivas que se presentan con la pretensión de una validez universal y cuyo horizonte no excede en realidad los límites de la atmósfera ideológica del europeo occidental?” Lo que le falta al pensador occidental, según el autor de La decadencia de Occidente, es “la comprensión de que sus conclusiones tienen un carácter histórico relativo”, de que no son sino la expresión de un modo de ser singular y sólo de él. El pensador occidental ignora los necesarios límites en que se encierra la validez de sus asertos; no sabe que sus “verdades incommovibles”, sus “verdades eternas” son verdaderas sólo para él y son eternas solo para su propia visión del mundo.

[...]

Esa tendencia exclusivista del pensamiento occidental, que Ortega llama, con propiedad, “monismo cultural”, ha venido a ser corregida, mejor aún, invalidada por un criterio histórico más amplio y seguro depurado en investigaciones más o menos recientes, particularmente en los dominios de la etnología y de la historia del arte. Como consecuencia de esta necesaria rectificación, la mentalidad de nuestro tiempo dilata el horizonte de sus búsquedas, se ejercita en una más fina e integral percepción de los valores humanos, conquista, en suma, una nueva manera de pensar el universo histórico, que comprende y acepta como contenido de éste, en toda época, pluralidad de civilizaciones –orbes independientes– con modalidades espirituales distintas y, también, con distintas propensiones vitales.

I.

Esbozadas las nuevas ideas que orientan al pensamiento actual, podemos ya enfocar, con la necesaria perspectiva, nuestro problema, destacando, en sus líneas, generales, la tendencia hacia la deshumanización que hoy caracteriza a la civilización de occidente.

[...]

El gran poeta indio Rabindranath Tagore –hombre representativo de la cultura oriental– ha dicho en una conferencia memorable, pronunciada en la Universidad de Tokio, en junio de 1916, que nuestra civilización, la occidental, “es una civilización científica y no humana”. [...]

Efectivamente, el rasgo saliente de la que se llama –de acuerdo a la habitual división de la historia– edad contemporánea, es la realidad del progreso material, el incremento enorme adquirido por las formas externas de la civilización: técnica, maquinismo, industria.

El hombre europeo se siente dueño de su destino; eliminadas las cortapisas dogmáticas que trababan el libre movimiento de su espíritu, escudriña ansioso la naturaleza. Por obra de este ejercicio fecundo de su intelecto comienzan a constituirse las disciplinas científicas. Nuevos descubrimientos dan pábulo a su inexhausta curiosidad y, adivinando el futuro poder del instrumento

que estaba forjando, todavía demasiado imperfecto –la ciencia– sueña con señorear el universo material.

[...]

Ya estamos en la edad científica, por antonomasia. El apogeo de la ciencia, con su corolario el perfeccionamiento de la técnica y el progreso de la industria, ha engendrado fatalmente el vértigo de las conquistas materiales, la sed insaciable de riquezas. Es un paso gigantesco hacia la deshumanización.

Se acusa un notable descenso de la vida del espíritu; el hombre occidental comienza a eclipsarse, transformándose en un tornillo de la gran máquina, en un autómatas de la especialización científica. Por este camino se actúa cada vez más la primacía de las cosas y del factor mecánico, relegándose a un último plano el mundo de lo humano que alumbró la aurora del Renacimiento.

Paralelamente a este fenómeno, el mundo contemporáneo ha visto prosperar la idea “progreso”, que se ha extendido a los distintos dominios de la actividad humana. Se habla de “progreso científico”, de “progreso moral”, de “progreso material”, etc., esta idea, cara al espíritu occidental, se robustece y cobra valor hasta el punto que llega a ser dogma indiscutido.

El progreso material, en sus diferentes aspectos, es, desde luego, el hecho más evidente, la realidad que traduce, casi íntegramente, el carácter de nuestra época. Es cierto que el hombre occidental pondera, como algo efectivo, el progreso moral, y se enorgullece hasta el éxtasis del progreso científico.

En lo que hace a este último, bien examinadas las cosas, se comprueba que sus resultados, en su mayor parte, se circunscriben a las ciencias aplicadas, y que son bien escasos en la esfera de la ciencia pura. El interés especulativo de la ciencia es mínimo, siendo sus objetivos preferentemente prácticos.

Por eso, más propiamente que de progreso científico, en sentido estricto, cabe hablar de progreso técnico e industrial.

El decantado progreso de la ciencia, lejos de contribuir al enriquecimiento y elevación espiritual del hombre, se resuelve, en definitiva, en avasallante progreso material. La labor especializada de

la ciencia beneficia materialmente a la civilización, pero al precio de la mutilación espiritual de los que hacen profesión de ella. La especialización científica, la llamada división del trabajo –especie de fiat utilitario de la civilización moderna– hace del hombre un autómatas, transformando su inteligencia en un mecanismo inánime. Es que la investigación científica en estas condiciones, carente de un principio unificador, de una visión integral, tiende fatalmente a mecanizar el hombre; agosta su emotividad, mata su alma.

[...]

La actividad del profesional de la especialización científica es una actividad que, por su propia naturaleza, propende a deshumanizarse cada vez más, porque a medida que se intensifica y acota rígidamente su dominio, más se sustrae al ritmo creador del espíritu, perdiendo todo contacto con la fuente de la espontaneidad vital.

[...]

Incapacidad de conquistar una idea común que unifique y vigorice dispersas actividades, que vincule entre sí, por la conciencia de la propia humanidad y de una finalidad integral, a los profesionales de la cultura; ausencia, en suma, de una síntesis vital, de un ideal humano orientador, tal es el mal profundo y general de nuestro tiempo, su acentuado carácter negativo. Es que nuestra civilización ha desintegrado al hombre, reduciéndolo, para satisfacer sus fines exclusivamente utilitarios, a una pieza de su complicado y omnímodo mecanismo.

[...]

“En un mundo lleno de infinitos dinamismos, empobrécese el hombre más cada día. A medida que va dominando el mundo exterior con aparatos de toda clase, ve el hombre apagarse en sí mismo la visión y la necesidad de una esencia íntima, inmediatamente creadora”. Como se ve, tales efectos constituyen los fenómenos que nosotros hemos llamado deshumanización.

II.

[...]

Pues bien, nuestra civilización, no viendo en el hombre “un fin, sino un medio”, lo ha relegado al último rango de la tabla de valores. Merced a esta monstruosa anormalidad se ha invertido la natural relación de los términos; la civilización no es para el hombre, sino el hombre para la civilización. El occidente civilizado, al hacer del hombre un simple auxiliar de la máquina y utilizarlo ni más ni menos que como lubricante de los engranajes de ésta, lo mutila y mecaniza, iniciando e impulsando, así, el proceso de deshumanización.

[...]

La gran ventaja de la técnica –pregonan sus cultores– es que “tiende a hacer cada día más innecesario el trabajo manual”. Que el progreso de la técnica encamina a este resultado, es un hecho evidente; pero debemos reconocer que por ello se engendra una grave anomalía; una desventaja en un aspecto más fundamental. Porque si es cierto que el hombre se libera del trabajo manual, es al precio de una verdadera mutilación de su personalidad, desde que paulatinamente se convierte en una pieza de las máquinas al ser absorbido por una función automática que anula en él toda posibilidad de perfeccionamiento mental y humano.

[...]

¿Es posible esta humanización de la técnica? Abrir semejante interrogación es abocarnos al difícil problema que nos plantea el marcado desacuerdo existente entre el progreso técnico y el llamado progreso moral, el grado efectivo de perfeccionamiento espiritual y humano. Este desacuerdo, que denuncia el interno desequilibrio de la civilización occidental, proviene de que el progreso técnico, y, en general, el progreso material, se ha realizado a expensas del desarrollo espiritual, a cambio de un retardo, de una detención en el proceso vital. Tan patente es la desproporción entre ambos, que el incremento adquirido por el primero nos parece, con razón, monstruoso, y ante su realidad nos punza el ánimo un angustioso sentimiento de inadaptación.

[...]

Es que el hombre occidental, al sacrificar su desarrollo espiritual al progreso técnico, ha acabado por depender de los instrumentos que ha forjado. Ha quedado reducido el mismo a un instrumento secundario. En medio del complicado artilugio de la civilización moderna, lo vemos accionar cual fantasma deshumanizado, en que un estricto automatismo ha suplantado la iniciativa de la vida espontánea. La máquina, de cuyo funcionamiento él llegó a ser pieza accesorio, ha despotencializando su vitalidad, mecanizado sus impulsos, mutilado su alma, reduciéndola a la peor servidumbre, la que por ausencia de toda inquietud de humano perfeccionamiento, ya ha cristalizado en un estado de resignada abdicación de la libertad interior.

[...]

Por esta ruta, ¿hacia dónde va nuestra civilización? A través de su ilusivo brillo externo, de su férrea armazón, de su ruidoso y sórdido industrialismo, de su deshumanizadora y febril tarea utilitaria, ¿cómo reencontrar al hombre en la pureza de su humana dignidad, en sus espontáneos y saludables impulsos, manifestaciones primarias de la fuerza expansiva que lleva a la vida alegre, plena y armoniosa?

[...]

Por fortuna, los mejores espíritus de occidente, que ya han percibido el hondo mal de que adolece nuestra civilización, proclaman la perentoria necesidad de provocar una reacción salvadora. La guerra mundial ha venido a clarificar muchas mentes que, alucinadas por mirajes abstractos, no prestaban atención a la interna dolencia; a poner de manifiesto cuán deleznable era los pseudos principios en que se asentaba el mundo moderno, que ha resultado un gigante con acerada armadura y pertrechado hasta los dientes, con pies de barro.

Parece haber sido necesario el estallido de la crisis bélica para que se imponga con operosa evidencia la tarea ineludible de elaboración de una verdadera vida moral y humana.

[...]

No es aventurado, entonces, confiar en que nuestro siglo realice una rehabilitación del hombre, lo encamine hacia un ámbito soleado propicio para la eclosión de floras espirituales inéditas. No en vano ha advenido una nueva sensibilidad a cuyo conjuro parece dilatarse el horizonte de las posibilidades humanas, y el pulso vital cobrar intensidad y aceleración inusitadas.

Cabe todavía esperar que un soplo primaveral remoce a la agostada humanidad, que la mutilada criatura humana se reintegre en la totalidad de su ser, de sus sueños, de su fuerza creadora que, sintiéndose vivir, se reconozca en la pujanza de su brote juvenil.

Crisis, revisiones, oportunidades

“La hora americana”

Saúl Taborda publicó su primer libro, *Reflexiones sobre el ideal político de América Latina*, en 1918 y fue presentado y discutido en el seno de la Asociación Córdoba Libre, de la cual eran miembros algunos de los principales referentes del movimiento reformista cordobés tales como Carlos Astrada, Deodoro Roca, Arturo Capdevila y los hermanos Orgaz, entre otros. Este libro es sumamente importante para la cultura de Córdoba ya que tuvo gran trascendencia dentro del movimiento estudiantil reformista.

Taborda escribe sus *Reflexiones sobre el ideal político de América Latina* en 1918, año en que, entre otras cosas, finaliza la Primera Guerra Mundial y empiezan a dimensionarse los desastres que ella ha producido. Paralelamente, como ya dijimos en repetidas ocasiones, la Revolución Rusa estaba a la orden del día y constituía, junto con la guerra europea, uno de los acontecimientos más importantes del nuevo siglo. Ambos eventos eran interpretados, por diferentes razones, como el inicio de una nueva época en

la historia. En esta selección que aquí presentamos vemos que Taborda también acompaña, aunque de modo muy particular, esta línea interpretativa.

Según su perspectiva, cada época histórica está consagrada por un determinado régimen social y cumple un determinado ciclo en la historia. Trazando paralelismos con un organismo biológico, Taborda considera que cada época nace, se desarrolla, alcanza su apogeo y finalmente muere. La historia no es más que el conjunto sucesivo de estructuras sociales que hombres y mujeres realizan sin cesar para afirmarse dignamente en el mundo. El movimiento reformista y sus protagonistas son testigos, por un lado, de la declinación del régimen europeo representado de manera notable por la guerra desatada en aquel continente, y, por otro lado, del nacimiento de un nuevo orden, como daban cuenta los diversos movimientos sociales y culturales del momento, en particular las vanguardias políticas y artísticas, especialmente en auge en los países americanos. ¿Sería entonces que la historia estaba mostrando, una vez más, su carácter cíclico? ¿Se estaba cerrando una etapa consumada y agotada, al tiempo que emergía una nueva configuración social, política y cultural?

Tal como advertimos, la interpretación de Taborda está cargada de matices, y sería difícil darle a estas preguntas una respuesta unívoca o definitiva. Interpelado por los levantamientos revolucionarios locales e internacionales, Taborda procura evitar lecturas apresuradas. Según él, nunca los nuevos regímenes surgen de la nada ni son una transformación abrupta, radical y espontánea del régimen anterior, por el contrario, surgen, *cual ave fénix*, de las ruinas que deja el régimen dominante cuando se derrumba. De manera tal que la nueva estructura o el nuevo orden social que ve nacer el siglo XX se levanta desde las ruinas, desde los escombros, del régimen consagrado por Europa. No es entonces atinado hablar en términos de revolución, sino más bien de *rectificación*, esto es, de corrección, depuración y transmutación de los valores antiguos o de la experiencia acumulada. Quizá se cierra un ciclo, pero no todo lo que él traía aparejado

muere o se desvanece definitivamente. Algo nuevo aparece en el horizonte de la historia ¿pero es ello un nacimiento propiamente dicho? ¿Es efectivamente algo nuevo en el sentido radical del término?

Es importante entonces entender qué ha sido el régimen occidental-europeo para poder identificar lo que aquellos nuevos movimientos políticos, intelectuales y culturales del siglo XX venían a rectificar. Taborda describe al régimen europeo como un régimen *materialista*. Con esto quiere decir que es un régimen aferrado a lo sensorial y con ello, al mundo externo e inmediato. De manera tal que se encuentra atravesado por el afán de descubrir y manipular las relaciones entre las cosas que nos rodean, lo cual se traduce, en última instancia, en una utilización práctica de ellas. Este ideal está expresado en las estructuras políticas, sociales, religiosas, jurídicas, económicas, educativas, culturales y morales del régimen europeo tradicional. Pero a fin de cuentas, es un régimen que carece de futuro puesto que, agotadas todas sus posibilidades, llevados sus presupuestos hasta las últimas consecuencias, no ha podido consolidar un estado de paz y bienestar, que no es sino el anhelo de toda sociedad humana. Pues, a pesar de haberse alcanzado importantes avances en términos de “calidad de vida”, sobre todo a través de las transformaciones impulsadas por la técnica (electricidad, transporte, comunicaciones, medicamentos, etc.); estos avances no llegaban al conjunto de la sociedad, en virtud de que lo predominante del régimen europeo son las relaciones de trabajo y de producción marcadas por la injusticia y la explotación. Ello generaba, entre otras cosas, conflictividad social permanente. La revolución bolchevique es una reacción a este modelo, pero también lo son los numerosos levantamientos obreros ocurridos en América, en Argentina e incluso en Córdoba, tal como mencionamos anteriormente. De modo que Taborda concluye que es imperioso diseñar un nuevo régimen social que afirme la vida humana puesto que el régimen europeo ha terminado por negarla.

Si la valoración general de Astrada y Taborda acerca de los cambios que se han generado a lo largo de siglos de pensamiento científico-racional es positiva, ¿sobre qué se apoya cada uno para concluir que aun así el paradigma occidental está en crisis? ¿Qué lugar pasan a ocupar estos avances dentro de una escala de valores más amplia?

¿Podrá entonces América dar vida a este nuevo régimen? América ha sido moldeada, durante siglos, a imagen y semejanza del régimen europeo, y en ese sentido, adquirió sus productos culturales: su ciencia, su agricultura, su industria, su comercio, su idioma, su arte y su historia, además de sus vicios, carencias, inequidades. Si bien Taborda considera que muchos de estos productos han sido beneficiosos para América, esta no ha dejado nunca de ocupar un lugar de “colonia”, y por ende, todas sus instituciones se moldearon con el objetivo de sostener tal sistema. Por lo tanto, en el momento en que Europa atraviesa su ocaso como ciclo histórico y pierde su carácter rector respecto de los destinos del mundo, América se ha encontrado a sí misma carente de un desarrollo propio, acorde a sus intenciones, sentires y posibilidades. América no ha sido América, sino el reflejo de Europa. Tiene, por lo tanto, todo por hacer, en especial la posibilidad de continuar la misión de la civilización, que es, como ya se ha dicho, la constitución de una vida humana digna. Es condición para abrir este proceso que América abandone su *européismo*. Taborda plantea que ese europeísmo debe ser reemplazado por un *americanismo* “bien entendido”, esto es, por una revalorización de lo propiamente americano pero siguiendo la tendencia de la rectificación, es decir, de la revisión crítica del pasado, de la corrección y renovación de la experiencia.

Definida por esta doble condición (América como parte de un régimen que llega a su fin y como cimiento y horizonte de un nuevo orden social) es a ella a quien le toca la tarea de rectificar a Europa, de repensar desde esos escombros de una civilización en decadencia instituciones civiles y políticas acordes a un nuevo tiempo y fieles a la idiosincrasia del continente. Si Europa fracasó por el carácter *materialista* sobre el que edificó sus instituciones y sus relaciones con el resto del mundo, es entonces un régimen

idealista el que debe ahora prevalecer. Un nuevo régimen, que sin negar las adquisiciones materiales hechas durante siglos de desarrollo cultural, oriente las instituciones y la acción humana, no por medio de los sentidos sino a través del pensamiento. Las nuevas sociedades deben construirse de acuerdo a *ideales*, esto es, proyecciones de estado de cosas que se encuentran en el porvenir, tales como la justicia, la belleza, la bondad, la paz, el bienestar y la libertad. Para el caso de las sociedades americanas, el desafío es que esos ideales se construyan, además, desde condiciones propias y específicas del continente.

Texto fuente

Reflexiones sobre el ideal político de América Latina

Saúl Taborda

Una voz

II

El régimen social consagrado por Europa ha carecido de eficacia para hacer efectiva la paz y con la paz el bienestar del mundo. Nacido en el momento que le determinó el proceso de la Historia, desarrollado sobre los mismos cimientos fundamentales que sirvieran de sostenes a las formas precedentes, desaparece ahora como todas las cosas condenadas desde ab initio a una existencia precaria y transitoria. Desaparece como desaparecieron los regímenes de la India, de Grecia, de Roma; como desaparecieron todos los regímenes ensayados por la civilidad indoeuropea en el transcurso de dos mil seiscientos años.

Una nueva estructura se levantará sobre el orden de cosas abolido. La historia es el recuento de las fórmulas sociales inventadas por el genio de la raza para afirmar su condición; y el genio de la raza no duerme ni claudica. Activo, diligente, atento a todo sigilo, dominado por el afán incontrastable de levantar la vida a su expresión más alta y más augusta, no ha asistido jamás al derrumbe

de una fórmula sin haber concebido con anticipación la que debe reemplazarla.

[...]

Una nueva estructura se levantará sobre el orden de cosas abatido. ¿Sobre qué piedra miliaria se erguirá? ¿Qué valores vitales le infundirán aliento? Nada viene de la nada; nada se crea ex nihilo. La idea es hija de dos conocimientos en íntimo consorcio, y las fórmulas sociales no escapan al imperio inflexible del principio. No rige para ellas la generación espontánea, ni menos todavía la escisiparidad: lo que es tiene su origen en lo que ya no es. [...]

Una nueva estructura se levantará sobre el orden de cosas abatido. ¡América, hazte ojo!

¡América, hazte canto!

[...]

III

El hallazgo milagroso de Colón carecerá de importancia y trascendencia por los siglos de los siglos si la historia ha de juzgarlo como un hecho inopinado, sin influencia decisiva en el destino de la raza.

Para el anhelo milenario que finca todo esfuerzo en la esperanza de una vida mejor y más perfecta; para esa honda e indestructible intuición que ha dirigido los pasos de la estirpe en su perpetuo rodar del mediodía al septentrión y de oriente a occidente, de nada servirán nuestras llanuras coronadas de mieses y pobladas de ganados; de nada servirán los tesoros de Aladino conservados en las arcas de los Andes, si América no sabe, si no puede, o no quiere levantar en la cumbre de su vida el oriflama del ideal.

[...]

Al templo de la gloria sólo se entra por la puerta del ideal. El ideal es la moneda de ley con que el genio de un hombre, de un pueblo y de una raza adquiere aquella persistente proyección en el tiempo y el espacio

[...]

IV

¡América, la hora!

No basta proclamarse libre para serlo; como no basta atribuirse cualidades para poseerlas. Un examen de conciencia severo y riguroso ha de probarnos que aún no ha concluido la obra comenzada un siglo atrás con la declaración de la independencia americana. Puestos en condiciones de crear una cultura genuinamente nuestra, por obra de la gesta que cortó de un solo tajo el cordón umbilical que nos ligara al capricho de los conquistadores, dependemos todavía de la civilización transitoria elaborada por Europa [...]

V

¡Plutus, dios de la riqueza, nos invade! Vivimos de su empréstito. Le hemos hipotecado el porvenir. Somos sus tributarios. Todo fruto presente y todo fruto futuro es para él. Para él son nuestras mieses; para él el ganado que puebla nuestras pampas. Y en tanto que el esfuerzo americano se aplica a acrecentar sus beneficios, una orden de Londres o de Berlín decide de nosotros, de nosotros los americanos que hace un siglo nos proclamamos libres (...) Su industria y su comercio no ha traído solamente el beneficio de la tela que cubre nuestras carnes, del pan que es bienestar de los hogares, de la luz que los alumbra, del calor que los conforta, de la locomotora que anula las distancias, del telégrafo que une y que vincula: ha traído también el proceso doloroso de la producción capitalista a estilo europeo, con el séquito obligado del vicio y la miseria. América, que tiene territorios suficientes para dar alojamiento a todo el género humano y que posee las riquezas necesarias para hacerle posible una vida más digna y superior, presa de hondas y pavorosas inquietudes, ha tiempo que se afana en resolver idénticos teoremas de ceros que los que han provocado la bancarrota irreparable de veinte siglos de cultura europea.

¡Plutus, dios de la riqueza, nos invade! Nos conquista, nos manda, nos gobierna y nos explota. He ahí la realidad. Es preciso confesarlo. La verdad es buena, es santa, es saludable. El cauterio es doloroso, pero cura. De más está engañarse con ilusiones sobre todo

ahora cuando no existe un sólo espíritu verdaderamente americano que no se inquiete y no sienta gravitar sobre su sensibilidad esta tiranía cauta y silenciosa.

VI

¡América, la hora!

La sombra del dios áureo es sombra de manzanillo para toda belleza y todo ideal. Desde el día que Europa, colmados sus arcones, levantó, como por obra de encanto, los talleres de su industria y su comercio, ha dejado de pensar y se contenta con roer las migajas de su antiguo festín espiritual. No la agitan las quimeras gloriosas de otros tiempos; sus ojos se han cegado para las albas del espíritu, y, como si pesara sobre su materialismo la bíblica condena de la esterilidad, se han agotado sus entrañas para la concepción del ideal.

[...]

VII

¡América, la hora!

El dilema de hierro del príncipe de Shakespeare es también el dilema americano. To be or not to be. Ser, o no ser. Estamos en el punto en que se cruzan los senderos. La mano del destino ha renovado el trazo de la espada del conquistador. ¡Ahora o nunca! ¡Ahora o nunca más!

A cien años de distancia del heroico gesto de nuestros antecesores, el homenaje más grande que podemos y debemos tributarle es confirmarlo de modo indestructible en esta hora de suprema incertidumbre, de angustia universal. Nunca instante más propicio que el presente para afirmar ante la faz del mundo que si Europa ha llenado veinte siglos de la Historia, el Futuro pertenece por entero a la gloria americana.

Cien años hace que nos dijimos libres: ¡comencemos a serlo! Seamos americanos. Seamos americanos por la obra y por la idea. ¡Ahora o nunca! ¡Ahora o nunca más! O simples factorías al servicio de Europa, o pueblos independientes al servicio del ideal. He ahí la alternativa. ¡América, la hora!

Rectificar a Europa

I

Quedan expuestos de una manera sintética los valores creados o adoptados por la civilización que ahora cierra un ciclo de la historia. Inaptos para realizar las nuevas concepciones del espíritu, empeñándose a todo trance en sostener y cohonestar un orden de cosas anacrónico, su Estado, su política militante, su justicia, su régimen agrario, su ilustración, su Iglesia y su moral de clase, estarán de más en más fuera de su órbita y de su tiempo porque de más en más serán incompatibles con las más altas aspiraciones de la especie.

La consecuencia decisiva que emerge de su conocimiento es la que fija y determina el ineludible deber americano: rectificar a Europa.

[...]

Europa ha fracasado. Ya no ha de guiar al mundo. América, que conoce su proceso evolutivo y así también las causas de su derrota, puede y debe encender el fuego sagrado de la civilización con las enseñanzas de la historia.

¿Cómo? Revisando, corrigiendo, depurando y trasmutando los valores antiguos, en una palabra, rectificando a Europa.

II

No entraña un desconocimiento deliberado de nuestra filiación; no es vano empeño o soberbio desplante de mal entendido americanismo la idea de que América debe desligarse de una vez de la tutela varias veces centenaria de Europa.

Europa descubrió, conquistó y civilizó el continente que habitamos. Fueron suyas las naves que surcaron el piélago sombrío y trajeron a estas playas la expresión de una cultura superior [...]

Fueron sus hijos quienes nos trajeron la industria y el comercio y con ellos la conciencia de nuestra personalidad y el designio seguro de afirmarla en el tiempo y el espacio. Fueron sus hijos quienes nos dieron el tesoro inapreciable del idioma, Santo Grial en cuyo cáliz América ha bebido el licor maravilloso del arte y de la ciencia. Justo es reconocer el beneficio recibido y justo es agradecerlo con

el hondo y solidario sentimiento de unánime adhesión y de cariño infinito que llena el alma de América y la exalta en el trance de angustias indecibles que ponen tan sombrías perspectivas en el hogar antiguo.

Pero si es cierto que Europa nos ha dado todo lo bueno que podía darnos también es cierto que, al imponernos su fórmula social, nos endosó sus vicios y sus fallas. Cerraríamos los ojos a designio, como el torpe que se esfuerza en engañarse, si al fijar y orientar el porvenir ajustáramos el pensamiento a otro orden de consideraciones que aquel que nace con espontaneidad de los acontecimientos de la historia. Antes que nada, Europa nos descubrió movida por el anhelo de satisfacer necesidades materiales de sus pueblos [...]

Europa necesitaba colonias abundantes en productos y riquezas, y colonias abundantes en productos y riquezas fuimos hasta hoy y seguiremos siendo mientras la cultura americana no sea otra cosa que un pálido reflejo de la cultura europea.

Ajena por completo a la idea de que con el correr del tiempo América pudiera dar origen a una manera de ser distinta de aquellas que se han sucedido en el proceso de la civilidad, Europa se dedicó a expoliarla según sus métodos usuales, sin más finalidad que el aprovechamiento inmediato de los cueros de Buenos Aires, del oro de Méjico y de la plata del Perú. Le dio sus usos y costumbre y, al mismo tiempo, le impuso las instituciones políticas y civiles elaboradas por ella en muchos siglos de una lucha constante y dolorosa de potentados y serviles, de vencedores y vencidos, sin sospechar que alguna vez América podía concebir un derecho más alto y más sagrado que el derecho divino, un ideal más noble que el de los dogmas legislados por los magnates del concilio de Trento, un régimen de propiedad más justo y más humano que aquel que consagraron las concepciones jurídicas de Ulpiano. Careció en todo momento de la intuición de que el nuevo continente, libre de los reatos y de las trabas ancestrales que a ella la maniatan y condenan a una perpetua esterilidad, podía resolver, tarde o temprano, los problemas pavorosos que ahora la han forzado a la liquidación de una hecatombe y malogró las nuevas fuerzas vivas atosigándolas con sus valores feudales.

De este modo, por avaricia, por ineptia y por inopia espiritual, la influencia europea sobre América, durante el coloniato y después de él, ha hecho y está haciendo perder para la raza el momento más feliz y oportuno de la historia.

He ahí por qué América, que puede realizarse, que debe realizarse según el categórico imperativo de su sino, necesita romper el compromiso que liga su cultura a la cultura europea; he ahí por qué es urgente hacer de modo que la manía furiosa de europeización que nos domina no nos impida ser originales, esto es, americanos por la creación de instituciones civiles y políticas que guarden relación con nuestra idiosincrasia; he ahí por qué es urgente hacer de modo que América no esté circunscrita a pensar, a sentir y a querer como piensa, siente y quiere Europa. La ciencia, observada en su íntimo proceso, no es más que una constante y reflexiva rectificación de la experiencia; y si América quiere edificar su porvenir sobre los sólidos y firmes cimientos que aquella proporciona, es preciso apurarse a revisar, corregir; desechar o transmutar, según sea conveniente, los valores creados por Europa. Revisar, corregir, desechar o transmutar los valores europeos, así cueste lo que cueste, por el hierro y por el fuego si fuere menester, es, a mi juicio, la misión que nos compete en este instante decisivo de la historia.

Universidad, cultura, sociedad

“La juventud heroica”

A un mes de los acontecimientos reformistas, se llevó a cabo en la ciudad de Córdoba el Primer Congreso Argentino de Estudiantes Universitarios. Durante siete días, los principales representantes del movimiento estudiantil de las diferentes universidades del país se congregaron en el Teatro Rivera Indarte (actual Teatro del Libertador Gral. San Martín) para deliberar sobre la actualidad y el porvenir de las universidades argentinas. El discurso de Roca que aquí traemos fue pronunciado como acto de clausura en la última sesión del Congreso.

Como también veremos en el capítulo siguiente, la Reforma Universitaria del 1918 significó mucho más que la estricta preocupación por imponer en el ámbito académico algunas acotadas modificaciones que permitiesen la renovación y democratización de la enseñanza superior. Si bien esto puede encontrarse entre las motivaciones concretas de sus actores, o incluso en el resultado final del proceso iniciado en el '18, lo cierto es que en su espíritu el movimiento reformista aspiraba a más que eso. Fundamentalmente, porque no se entendía a sí mismo como un colectivo reunido en torno a reivindicaciones sectoriales, sino como elemento esencial de un tiempo de transición cultural desde lo viejo hacia lo nuevo. Eso les permitía a los reformistas pensarse a sí mismos como actores sociales obligados a intervenir en su tiempo. Y por eso mismo, se vieron en la tarea de reflexionar sobre sus características propias frente a otros actores de la sociedad, sobre sus capacidades y modos de acción, entre otras cosas. Roca lo entiende así cuando en su discurso caracteriza a este tiempo (su tiempo, Córdoba, América, Occidente, el '18) como la hora americana y el tiempo de la juventud. Es decir, plantea que el momento actual es el tiempo en el cual la juventud universitaria de América pasa a ocupar un lugar central en el porvenir de la civilización occidental.

En esta caracterización de su tiempo, Roca inscribe el acontecimiento de la Reforma Universitaria en un horizonte de sentido que excede el ámbito universitario. El líder reformista mira, por un lado, el momento en que se encuentra el país. Por aquellos años, como mencionamos en el capítulo inicial, con la llegada de Yrigoyen al poder se daba por consolidado el proyecto nacional impulsado por la élite dirigente desde 1880 y que tenía por modelo a la cultura europea moderna. Pero, por otro lado, con una mirada aún más amplia, observa que la etapa actual de la historia de Occidente estaba marcada por el “incendio de Europa”, que no es sino una alusión a la Primera Guerra Mundial, a sus desgraciadas consecuencias para la humanidad, pero también a

los antecedentes que habían creado el contexto para tan trágico desenlace. Ello significaba, ni más ni menos, que el fracaso del modelo seguido en la construcción de la nación argentina.

Ante esta situación, Roca es capaz de hacer una mirada retrospectiva y ver en lo que se habían convertido Argentina y América siguiendo ese modelo. Con un diagnóstico similar al de Astrada pero desde un abordaje diferente, Roca considera que ese modelo continuaba por otros medios la obra colonizadora que, desde la Conquista, había relegado al país y a la región a condiciones de explotación y mediocridad. La vida en nuestra tierra, en todos sus niveles, transcurría, según el autor, bajo la impronta de generar riquezas materiales “para otro”, y a cambio, recibíamos de ese “otro” la referencia sobre la cual medirnos como cultura. Bajo este doble servilismo, económico y cultural, América y Argentina habían perdido la capacidad de valorar y defender sus recursos, sus fuerzas de trabajo, su espíritu nacional; habían parido y criado hombres resignados, faltos de valentía, incapaces de abrirse a la comprensión de lo que Roca llama “lo nuestro”. En este sentido, desde una posición que en principio podemos caracterizar como espiritualista en tanto que concibe una dimensión humana irreductible a la materia, Roca denuncia a los hombres de estas generaciones, en particular en los de la llamada “generación del ochenta”, su permanente inclinación hacia el exterior, descuidando la propia interioridad –todo esto en sintonía con lo planteado por Astrada en la “Nota preliminar” vista en el capítulo anterior.

Ante el derrumbe de Europa, entonces, es el tiempo de América: es el tiempo de revitalizar sus “fuerzas autóctonas” –esas que, según Roca, agitaron nuestro anhelo independentista–, de, finalmente, llevar a cabo una transformación que destierre los vicios de las viejas generaciones y que sea capaz de crear un hombre nuevo, portador de una “nueva sensibilidad” para con los problemas de su tiempo y de su tierra, pero también para afrontar los problemas universales de la cultura. No es entonces una confrontación abierta entre lo viejo y lo nuevo, sino, más bien, un lento y complejo proceso, aunque sin retorno, de reemplazo

de antiguas formas culturales por nuevos ideales reguladores de la vida humana. “Andamos sobre la tierra de América” indica Roca, cuando en realidad se trata de “vivir en ella”; lo que implica no aceptar un destino histórico determinado de antemano, sino forjar una verdadera conciencia respecto de nuestros problemas, de nuestras virtudes y potencialidades, así como también de nuestras limitaciones, dolores y conflictividades. Todo ello pensado para superar obstáculos y hacer grande una tierra que aun teniendo todas las condiciones para serlo, se encuentra sumida en la “mediocridad”. Este término, sin duda, tiene como fuente a la caracterización que de los “hombres mediocres” hizo José Ingenieros en sus libros más reconocidos. Allí, quién fue considerado por los reformistas como uno de los “maestros de la juventud”, define a la mediocridad como la incapacidad de producir por iniciativa propia ideales a realizar en el porvenir y de tener otros móviles diferentes a los intereses materiales y preceptos, dogmas o prejuicios transmitidos por la tradición y la costumbre.

Recuperando la tradición *juvenilista* transmitida a los reformistas principalmente a través del *Ariel* de Rodó, Roca encuentra a este *hombre nuevo* en la juventud. Este pensador cordobés define a la juventud, retomando un término de Ortega y Gasset y haciendo referencia a la generación novecentista española, como una “nueva generación”: la “generación de 1914”. Roca ve en esta nueva generación la posibilidad de desterrar esos vicios denunciados, de llevar adelante las transformaciones requeridas. Ello se debe a que, como ha dicho en el *Manifiesto Liminar*, la juventud es pura, es decir, se encuentra incontaminada de aquellas tendencias que atentan contra el espíritu, contra la personalidad, contra la vida. De manera tal que la juventud es capaz de reconocer la realidad de su tierra y de su tiempo, y de reconocerse como protagonista de un cambio profundo en esa realidad. Cargado de optimismo, el discurso de Roca es una invitación a que esas almas jóvenes abandonen las pretensiones egoístas y utilitarias para afrontar la vida con carácter heroico e inquieto, con ansias de construir un futuro diferente, mejor y

más justo; con anhelos de conocimiento y con la disposición de espíritu para sacrificarse en cada acto por construir un porvenir prometedor para la nación y para América.

¿Puede aplicarse en el presente, pensando en movimientos político-culturales como el feminismo o la generación millennians, este concepto acuñado por Ortega y Gasset y que sirvió de inspiración y referencia al movimiento reformista? Considerando la relación que entablan estos y otros movimientos con su pasado, ¿es posible pensarlos en términos de “nueva generación”?

Pero Roca piensa específicamente en la juventud universitaria, pues ve en la universidad el lugar privilegiado de transformación: es desde ella que se puede pensar cambios profundos en la sociedad, ejecutando lo que podría denominarse una “revolución desde arriba”. Esto es, una transformación que tenga como protagonistas a las instituciones del saber, pero que las desborde, generando cambios para todo el orden social. De manera tal que la juventud universitaria de América se presenta como el sujeto histórico por excelencia. Ahora bien, el rol del joven estudiante universitario, al interior de la institución, consiste en desterrar prejuicios, democratizar saberes, velar por la calidad académica, exigir “profesionalidad” y no “profesionalismo” –al contrario de lo que sucedía hasta entonces en la universidad cordobesa según vimos en el capítulo anterior–, y compromiso y apertura hacia nuevos valores. Mientras que hacia afuera de ella, su tarea adquiere un carácter social, en el sentido de la “Extensión universitaria”, mencionada en el primer capítulo: entender la realidad de su pueblo y la coyuntura histórica, y aprovechar su posición de privilegio para acercar a las masas una nueva visión de mundo, consolidar un nuevo modelo de civilización, cimentar una cultura genuinamente nacional y americana. Esta no es una cuestión de legislaciones, ni de derechos, ni de igualdad; es la cuestión de la democracia pensada en un sentido amplio y abarcativo, en tanto “fuerza creadora de hombres nuevos”, y no sólo como mecanismo de atribución de derechos a las masas. Esto

nos remite entonces a la cuestión, aun hoy vigente, del verdadero rol de la universidad en la sociedad. Así mismo, nos permite poner en perspectiva crítica el legado final de la Reforma Universitaria del '18, en tanto movimiento que pensó y trabajó en pos de una causa que, excediendo ampliamente las reivindicaciones estudiantiles, podría pensarse como la del *nuevo hombre americano*.



Estudiantes universitarios de Córdoba durante los acontecimientos reformistas de 1918, marchando por las calles portando una larga bandera argentina

Texto fuente

La nueva generación americana

Deodoro Roca

[...]

Pertenece a esta misma generación que podríamos llamar “la de 1914”, y cuya pavorosa responsabilidad alumbra el incendio de Europa. La anterior, se adoctrinó en el ansia poco escrupulosa de la riqueza, en la codicia miope, en la superficialidad cargada de hombros, en la vulgaridad plebeya, en el desdén por la obra desinteresada, en las direcciones de agropecuarianismo cerrado o de la burocracia apacible y mediocrizante.

Fugábase la espiritualidad; hasta el viejo “espirit” de los criollos –gala de fuerza nativa, resplendor de los campamentos lejanos en donde se afianzó nuestra nacionalidad– iba diluyéndose en esta grisácea uniformidad de la conducta, y enredándose en las obscuras prácticas de Calibán.

[...]

Y en todos los campos se inició la reacción. La primera y la más gloriosa y enteramente solidaria con las demás, fue la cruzada literaria. Las penúltimas generaciones estaban espesas de retórica, de falacia verbal, que trascendía a las otras falacias, pues lo que en el campo literario era grandilocuencia inútil, en el campo político era gesticulación pura, en el campo religioso rito puro, en el campo docente simulación clínica o pedantería hueca, en la vida comercial fraude o escamoteo, en el campo de la sociabilidad ostentación brutal, vanidad cierta, ausencia de real simpatía, en la vida familiar duplicidad de enseñanza, y en el primado moral enajenación de rancias virtudes en favor de vicios ornamentales.

Entonces, se alzaron altas las voces. Recuerdo la de Rojas: lamentación formidable, graves reclamos para dar contenido americano y para infundirle carácter, espíritu, fuerza interior y propia al alma nacional; para darnos conciencia orgánica de pueblo. El centenario del año 10 vino a proporcionarle razón. Aquella no fue la alegría de un pueblo sano bajo el sol de su fiesta. Fue un tumulto babélico; una cosa triste, violenta, oscura.

El Estado, rastacuero, fue quien nos dio la fiesta. Es que existía una verdadera solución de continuidad entre aquella democracia romántica y esta plutocracia extremadamente sórdida. Nuestro crecimiento no era el resultado de una expansión orgánica de las fuerzas, sino la consecuencia de un simple agregado molecular, no desarrollo, y sí yuxtaposición. Habíamos perdido la conciencia de la personalidad.

Volvemos hacia la contemplación de la propia tierra, y hacia la de nuestros hermanos: “adentrarnos” en nosotros mismos y encontrar los hilos que nos atan a nuestro universo en las fuerzas que nos circundan y que nos llevan a amar a nuestro hermano, a labrar nuestro campo, a cuidar nuestro huerto, a dar de nosotros todo lo que los demás piden, ser como el buen árbol del bosque nórdico del recuerdo de Bravo, que mientras más hunde sus raíces, más alto se va para las estrellas y más vasta sombra proyecta para aliviar la fatiga de los errantes viajeros: tal parece ser el sentido de lo que llega.

Dos cosas –en América y, por consiguiente, entre nosotros– faltaban: hombres y hombres americanos. Durante el coloniaje fuimos materia de explotación; se vivía sólo para dar a la riqueza ajena el mayor rendimiento. En nombre de ese objetivo, se sacrificó la vida autóctona, con razas y civilizaciones; lo que no se destruyó en nombre del Trono se aniquiló en nombre de la Cruz. Las hazañosas empresas de ambas instituciones –la civil y la religiosa– fueron coherentes. Después, con escasas diferencias, hemos seguido siendo lo mismo: materia de explotación. Se vive sin otro ideal, se está siempre de paso y quien se queda lo admite con mansa resignación. Es esta la posición tensa de la casi totalidad del extranjero y esa tensión se propaga por contagio imitativo a los mismos hijos del país. De consiguiente, erramos por nuestras cosas –sin libertad y sin el desinterés y sin “el amor de amar” que nos permita comprenderlas. Andamos entonces, por la tierra de América, sin vivir en ella. Las nuevas generaciones empiezan a vivir en América, a preocuparse por nuestros problemas, a interesarse por el conocimiento menudo de todas las fuerzas que nos agitan y nos limitan, a renegar de literaturas exóticas, a medir su propio dolor, a suprimir los obstáculos que se oponen a la expansión de la vida en esta tierra, a poner alegría en la casa, con la salud y con la gloria de su propio corazón.

Esto no significa, por cierto, que nos cerremos a la sugestión de la cultura que nos viene de otros continentes. Significa sólo que debemos abrirnos a la comprensión de lo nuestro.

Señores: la tarea de una verdadera democracia no consiste en crear el mito del pueblo como expresión tumultuaria y omnipotente. La existencia de la plebe y en general la de toda masa amorfa de ciudadanos está indicando, desde luego, que no hay democracia. Se suprime la plebe tallándola en hombres. A eso va la democracia. Hasta ahora –dice Gasset– la democracia aseguró la igualdad de derechos para lo que en todos los hombres hay de igual. Ahora se sienta la misma urgencia en legislar, en legitimar lo que hay de desigual entre los hombres.

¡Crear hombres y hombres americanos, es la más recia imposición de esta hora!

Y bien, señores. El mal ha calado tan hondo, que está en las costumbres del país. Lo intereses creados en torno de lo mediocre –fruto característico de nuestra civilización– son vastos. Hay que desarraigarlos, operando desde arriba la revolución. En la Universidad está el secreto de la futura transformación. Ir a nuestras universidades a vivir, no a pasar por ellas; ir a formar allí el alma que irradie sobre la nacionalidad: esperar que de la acción recíproca entre la Universidad y el Pueblo surja nuestra real grandeza. La confederación de los espíritus realizada en sus formas suplantarán a las otras. Probablemente la organización de los pueblos se realizará conforme al tipo de una cierta Universidad, que todavía no hemos delineado, pero al que se aproximan en mucho las universidades americanas. Y yo tengo fe en que para estas cosas y para muchas tan altas como ésta, viene singularmente preparada nuestra generación. En palabras recientes he dicho que ella trae una nueva sensibilidad, una posición distinta e inequívoca ante los problemas universales de la cultura.

[...]

Donde quiera que esta juventud ensaya algo, se advierte ya la presencia del espíritu que ha de culminar en su vida.

[...]

La revolución que ha comenzado, yo creo, no estaría satisfecha, con una ley solamente, porque, como enuncia la recordada frase de Nelson, estos son más que problemas de leyes: son problemas de alma

[...]

Por vuestros pensamientos pasa, silencioso casi, el porvenir de la civilización del país. Nada menos que eso, está en vuestras manos, amigos míos.

En primer término, el soplo democrático bien entendido. Por todas las cláusulas circula su fuerza. En segundo lugar, la necesidad de ponerse en contacto con el dolor y la ignorancia del pueblo, ya sea abriéndole las puertas de la Universidad o desbordándola

sobre él. Así, al espíritu de la nación lo hará el espíritu de la Universidad

[...]

No importa que nada se consiga en lo exterior si por dentro hemos conseguido mejorarnos.

CAPÍTULO IV

Una reforma que quiso ser revolución



En ilustración: Carlos Astrada

Córdoba, ¿ciudad estancada en el tiempo?

Cuando leemos algunos de los textos y discursos producidos en torno a los acontecimientos que dieron volumen ideológico a la Reforma Universitaria de 1918, cuando escuchamos, incluso, las caracterizaciones que hoy bocetan inspirados apólogos del accionar de los estudiantes reformistas, resulta ineludible pensar en estos estudiantes como apóstoles de una modernización heroica, dispuestos a sacrificarse en un enfrentamiento cara a cara con las fuerzas institucionales más retrógradas de la ciudad.

Una imagen así es la que surge, por cierto, del célebre *Manifiesto liminar*: los firmantes no vacilan en adjudicar a sus adversarios un “estrecho dogmatismo”, la defensa tenaz de un régimen tan autoritario como mediocre y ardidés propios de una secta religiosa. La Córdoba de 1918 nos parece entonces semejante a la que Sarmiento retrató en 1845, en su libro más célebre, *Facundo o Civilización y Barbarie*:

“La ciudad –escribió Sarmiento refiriéndose a Córdoba– es un claustro encerrado entre barrancas; el paseo es un claustro con verjas de hierro; cada manzana tiene un claustro de monjas o frailes; los colegios son claustros; la legislación que se enseña, la teología, toda la ciencia escolástica de la Edad Media, es un claustro en que se encierra y se parapeta la inteligencia contra todo lo que salga del texto y del comentario. Córdoba no sabe que existe en la tierra otra cosa que Córdoba...”¹.

1 SARMIENTO, Domingo, *Facundo o Civilización y Barbarie*, Buenos Aires, Editorial Jackson, 1953, p. 137. Originalmente, *Facundo* se publicó en 1845.

De una manera o de otra, más o menos transfigurado, el retrato de la ciudad de Córdoba que ofreció Sarmiento perdura hasta nuestros días, y ha constituido una inspiración poderosa para quienes se empeñan en contraponer, como núcleo del dinamismo cultural local, una “Córdoba conservadora” y una “Córdoba revolucionaria”. De esta última, sus exponentes histórico-políticos más distintivos serían la *Reforma Universitaria* y el *Cordobazo*.

Sin embargo, hacia 1918 la ciudad mediterránea se había transformado sensiblemente. El mismo Sarmiento, durante su presidencia, desde 1868 hasta 1874, impulsó una modernización científica en la ciudad, primero con la creación de la Academia Nacional de Ciencias, en 1869, y la radicación de algunos destacados científicos extranjeros; luego, en 1871, con la creación del Observatorio Nacional Argentino (hoy Observatorio Astronómico de Córdoba), que alcanzaría un destacado prestigio mundial. Aunque Sarmiento abrigaba la esperanza de que con estas y otras iniciativas la Universidad se convirtiese en un centro de desarrollo de la más moderna investigación científica, las instituciones creadas permanecieron desvinculadas de la alta casa de estudios.

No obstante, otras transformaciones se sucedían desde al menos el último cuarto del siglo XIX y contribuían a transmutar la fisonomía de la ciudad. Por una parte, paulatinamente la ciudad se expandía más allá de las barrancas, creándose nuevas zonas de asentamiento barrial y fabril. Al tiempo que llegaba el telégrafo, en 1870 se inauguraba el Ferrocarril Central Córdoba, abriendo perspectivas inéditas para el transporte de personas y mercaderías, al relevar el sistema de galeras y carretas hasta entonces vigente. Por otra parte, una incipiente industrialización parecía poder ser potenciada tras el aprovechamiento de la energía hidroeléctrica extraída del Dique San Roque, llenado en 1888; pero a falta de una burguesía emprendedora apenas se hará pie en el aprovechamiento relativo de la agricultura y la ganadería. Así y todo, hacia 1915 se contabilizan casi tres mil

establecimientos industriales en Córdoba, entre los que se destacan la Cervecería Córdoba, presidida por una gran chimenea que fue demolida hace pocos años, el Molino Letizia, de Juan y Domingo Minetti, y una fábrica de cemento instalada en Villa Revol.

Correlativamente, entre 1870 y 1916, la ciudad experimentó un crecimiento demográfico que cuanto menos duplicó su población. El censo municipal contabilizó, en mayo de 1918, 150.000 habitantes. Asimismo, se renovó la infraestructura urbana con el loteo del Barrio Inglés (hoy Barrio Pueyrredón), la ampliación del edificio de la Legislatura (en calle Rivera Indarte), la construcción del Palacio Ferreyra (hoy Museo Evita), la inauguración del Hospital Nacional de Clínicas y del Jardín Zoológico, entre otras muchas realizaciones arquitectónicas. Por esa época, se fundaban también los principales clubes deportivos de la ciudad, con la intervención de quienes serían destacados referentes reformistas: el Club Atlético Belgrano, fundado por Arturo Orgaz en 1905²; el Club Atlético Universitario, fundado en 1907 por delegados universitarios de las tres facultades con las que por entonces contaba la Universidad de Córdoba –Ismael Bordabehere, uno de los firmantes del Manifiesto Liminar, fue su presidente entre 1913 y 1915–; el Club Atlético Talleres, en cuya fundación, en 1913, toma parte Juan Filloy, y el Club Instituto Atlético Central Córdoba, fundado en 1918. Sin dudas, la expansión de Córdoba era menor que la de Buenos Aires e incluso que la de Rosario, pero a comienzos del siglo XX su aspecto distaba mucho de aquel retrato que le dedicase Sarmiento.

Sin embargo, el dinamismo que hacia 1918 impregnaba la vida de la ciudad y de su periferia, tenue o pronunciado según se mire, no parecía hallar eco en el interior de una de sus más antiguas instituciones, la Universidad, tal como hemos visto

2 Arturo Orgaz (1890-1955). Se recibió de Abogado en la Universidad Nacional de Córdoba, donde se desempeñaría como profesor de Introducción al Derecho. Impulsor y activista de la Reforma Universitaria. Primer Presidente del Club Atlético Belgrano. Militó en el Partido Socialista. Fue candidato a Gobernador de Córdoba.

en el segundo capítulo. Resistiendo la orientación que Sarmiento había procurado infundir al sistema educativo mediante la formación de maestras, la influencia de la jerarquía eclesiástica y del catolicismo en general resultaba particularmente potente en Córdoba. Por este motivo, numerosos partidarios de la Reforma Universitaria así como muchos historiadores después vieron en el “anticlericalismo” el signo ideológico común de los integrantes del movimiento estudiantil que, en 1918, se rebelaron contra el orden vigente. Así lo aseguraba en 1923 Julio Víctor González (1899-1955), abogado, escritor y político socialista:

“La idea religiosa como principio en el hombre y de paz en las sociedades había fracasado con la guerra, y su fracaso fue impotencia manifiesta cuando llegó la hora de la reconstrucción. En otro punto de vista, y limitándonos a las colectividades americanas, hacía tiempo que aquella había degenerado en un privilegio de la clase aristocrática dirigente. La idea religiosa, plasmada en la religión católica, actúa en la colectividad como factor social mediante la Iglesia, y al resultar ésta la institución concreta que pone en juego la idea general del sistema en decadencia, la Reforma Universitaria estuvo en contra de ella. Este es el concepto esencial que explica los hechos del movimiento que estudiamos y las reacciones que provoca. No analizaremos a aquéllos porque nos tomaría mucho espacio. Advirtamos solamente que la revolución universitaria cordobesa, punto de arranque de la Reforma Universitaria, hubo de ser un movimiento no sólo anticlerical, sino también –lo que es más importante– irreligioso. “¡Frailes no”; “Dogmas, no!”; “Abajo la Corda!” eran los lemas que aún pueden verse estampados en los muros de las iglesias de Córdoba”³.

Es preciso volver a leer este pasaje, perteneciente a un artículo titulado “Significación social de la Reforma Universitaria”. La

³ GONZÁLEZ, Julio V., “Significación social de la Reforma Universitaria” en *Reforma Universitaria 1918-1984*, Córdoba, Municipalidad de Córdoba, 1984, pp. 35-36.

guerra a la que se refiere el autor es, por supuesto, la Primera Guerra Mundial, cuyas terribles consecuencias ya han sido aludidas. Para González, la Gran Guerra, el hecho mismo de su desencadenamiento, había evidenciado el fracaso de la religión o, aún más, su inutilidad como instrumento de concordia entre los hombres. La religión no había evitado que los hombres se despedazaran unos a otros en los campos de batalla y en sus propios hogares. En Sudamérica, en cambio, siempre según González, la “idea religiosa”, es decir, la religión considerada en tanto principio de organización de la sociedad, se había convertido en un instrumento de la clase socialmente encumbrada para asegurar su dominio sobre los sectores postergados. Para el autor, la precaria existencia de estos últimos grupos humanos y las carencias que padecían exigían una forma de organización social más justa, desde un punto de vista que asumía la igualdad de todos los hombres y, en consecuencia, el derecho de cada uno a gozar del producto del trabajo de todos y a tomar parte en las decisiones concernientes al destino de la propia comunidad política. Mientras esta última exigencia iba cobrando mayor realidad en Argentina a partir de 1912, con la sanción de la llamada Ley Sáenz Peña, que instituyó el voto universal, secreto y obligatorio, las vivas contradicciones socio-económicas que se percibían explican en parte el fervor con el que muchos reformistas iban a acoger ideas socialistas, celebrando también el triunfo de la Revolución Rusa y la colectivización de los medios de producción. Pero no nos adelantemos.

“¡Frailes no”; “Dogmas, no!”; “Abajo la Corda!”, evoca González, empujándonos a imaginar las paredes *graffiteadas* –si se permite el anacronismo– de los edificios de una ciudad que, por el impulso del movimiento estudiantil, impugnaba una Universidad propia de aldea medieval. La concurrencia de “frailes” y “dogmas” en la persistencia de ese orden revela la peculiar imbricación de saber y poder que los reformistas ambicionaban arrasar. La *Corda*, una referencia local, no es otra que la *Corda Frates*, una reducida y selectísima asociación de “caballeros católicos”, según se los denominó en la época. El 15 de junio

de 1918, ya intervenida la Universidad por el Poder Ejecutivo Nacional y tras un reñido proceso electoral, la *Corda* logró imponer a uno de sus miembros al frente del Rectorado: Antonio Nores. Instantes después, cientos de estudiantes irrumpieron en el salón donde se celebraba la Asamblea Universitaria, se negaron a reconocer el resultado de la elección que consagraba a Nores, desalojaron a los profesores y decretaron la huelga general. El diario *La Nación* daba cuenta de los acontecimientos transcribiendo este parte:

“Nunca se ha visto en Córdoba un escándalo semejante al producido ayer en la universidad.

Los desórdenes han asumido proporciones jamás vistas aquí.

El estado en que han quedado los salones de la universidad después de los sucesos impresiona como un campo de batalla. No ha quedado vidrio sano, ni puertas, ni ventanas.

La calle de la Universidad está sembrada de despojos, prontamente arrebatados por los estudiantes y curiosos.

Muchos profesores tuvieron que escaparse de la universidad en forma subrepticia para evitar agresiones.

Dos estudiantes resultaron heridos por elementos extraños a la universidad”⁴

Rápidamente, las federaciones universitarias de Buenos Aires, La Plata, Tucumán y Santa Fe propalaron comunicados haciendo manifiesto su apoyo a los estudiantes cordobeses. Así lo hicieron también distinguidas personalidades del quehacer nacional, como el Dr. Juan B. Justo y Leopoldo Lugones. Con idéntica convicción, se solidarizaron estudiantes secundarios de distintos lugares del país, como los del Colegio Nacional de Azul, el Colegio Nacional de Catamarca y la Escuela Normal de San Isidro. El 21 de junio, en medio de una insurrección que se extendía más allá de las puertas de la Universidad, aparecía publicado el *Manifiesto Liminar*, firmado por los líderes

⁴ *La Nación*, 17 de julio de 1918.

del movimiento. Entre sus párrafos, se dice que la Federación Universitaria de Córdoba, la organización que aglutinaba a los jóvenes reformistas, reclamaba “un gobierno estrictamente democrático” y “que el *demos* universitario, la soberanía, el derecho a darse el gobierno propio radica principalmente en los estudiantes”.

Los estudiantes cordobeses se pronuncian: el conflicto entre autoridad y libertad

El *Manifiesto*, rubricado por algunos de los principales protagonistas de la Reforma y atribuido parcialmente a la pluma de Deodoro Roca, es el documento más difundido y reproducido de la Reforma Universitaria, un texto emblemático. Esa celebridad, sin embargo, fue a menudo un obstáculo, y lo sigue siendo a veces, ya que solapó la diversidad de ideas y tendencias que se hicieron presentes en el movimiento reformista. En 1918 este movimiento contó con una amplia simpatía y aglutinó en su favor a un conjunto de personalidades de variadas orientaciones políticas. Consecuentemente, el *Manifiesto* no puede ser considerado una síntesis de todas ellas y tampoco un documento que exprese una dirección ideológica claramente discernible. De ahí también que aún hoy el *Manifiesto* pueda ser reivindicado y enarbolado por un amplísimo espectro de lectores contemporáneos.

Todo el texto del *Manifiesto* está vertebrado, en buena parte, por una idea heroica y sacrificial de la juventud, contraponiendo el principio de autoridad, a cuyo imperio se intentó doblegar la insurrección estudiantil, a la libertad. En este aspecto, el *Manifiesto* revela su impronta *moderna*, más aún, su sesgo *ilustrado*. Quizás se recuerde un breve artículo del filósofo I. Kant, titulado “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?”. Kant sostenía allí que por “Ilustración” debía entenderse “la salida del hombre de su minoría de edad”. Para Kant, el hombre es

culpable de permanecer en esta especie de inmadurez –tanto a nivel individual como a nivel colectivo– cuando por cobardía, pereza o comodidad, prefiere subordinarse a los dictámenes de otro antes que hacer uso, por sí mismo, de su razón. En el texto del *Manifiesto*, el sacrificio y el heroísmo alcanzan valor positivo en tanto se tornan medios indispensables para conquistar, al menos en la Universidad, una “mayoría” de edad: los jóvenes se niegan a subordinarse a la autoridad de los profesores, desconocen que esta autoridad sea una autoridad legítima, identificándola con la “tiranía”, y exigen que se les reconozca el derecho a elegir sus maestros y a tomar parte en el gobierno universitario.

Estas consignas son inscritas, además, en la historia nacional y americana. El texto comienza con una alusión a la independencia de las antiguas colonias americanas, como un grito de guerra y de gloria, que se hace eco de un conocido verso del Himno Nacional Argentino. Así, la expresión “acabamos de romper la última cadena” nos retrotrae al “Oíd el ruido de rotas cadenas” del Himno, presentando a los jóvenes reformistas como herederos y continuadores de los revolucionarios de mayo y a los profesores y autoridades de la Universidad como representantes tardíos de la monarquía española. Inmediatamente, la violencia encuentra justificación, ya que se aduce que los “tiranos” estaban dispuestos a retener a toda costa el poder del último bastión contrario al proceso que poco más de un siglo antes había abierto la Independencia. Es de notar que el *Manifiesto* no rechaza la autoridad sin más: admite la autoridad, siempre y cuando surja por relación al *saber* y no por fundamentos que le sean extraños. Es una idea esta que podemos considerar un tanto *platónica*: se afirma que la transmisión del auténtico saber, del verdadero conocimiento, da lugar a una relación de *armonía* entre el estudiante y el maestro. Digámoslo de otra manera: lo que se afirma en el *Manifiesto* es que si en 1918, en la Universidad, hay conflictos y enfrentamientos esto se debe a que la institución está vacía de conocimiento. Esto es lo que dice el *Manifiesto*, lo que suscriben los firmantes del manifiesto de ese momento que viven.

Hay una segunda parte en el *Manifiesto*, podríamos decir, donde pasadas las proclamas, que serán retomadas hacia el final, se efectúa una sumaria información de lo ocurrido. De esta manera, se hace referencia a la intervención de José Nicolás Matienzo, a la Ley Avellaneda y a la elección que dio el triunfo a Antonio Nores y que desató el escándalo, entre otros acontecimientos. Se añade, además, un juicio que apunta contra la fe cristiana: en clave nietzscheana, el cristianismo es acusado de ser una religión para hombres serviles y sumisos, “*que enseña a menospreciar el honor y deprimir la personalidad. ¡Religión para vencidos o para esclavos!*”.

Por último, el *Manifiesto* se presenta si bien no como un programa sí como un llamamiento urgente y continental a una revolución en pos de la libertad. Aunque se sabe que se quiere dejar atrás, no se despeja una idea muy definida de qué es concretamente lo que se espera ganar.

Manifiesto Liminar de la Reforma Universitaria del 21 de junio de 1918

La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica.

Hombres de una República libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX, nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica. Hemos resuelto llamar a todas las cosas por el nombre que tienen. Córdoba se redime. Desde hoy contamos para el país con una vergüenza menos y una libertad más. Los dolores que quedan son las libertades que faltan. Creemos no equivocarnos, las resonancias del corazón nos lo advierten: estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana.

La rebeldía estalla a hora en Córdoba y es violenta porque ahí los tiranos se habían ensoberbecido y era necesario borrar para siempre el recuerdo de los contrarrevolucionarios de Mayo. Las

Universidades han sido hasta aquí el refugio secular de los mediocres, la renta de los ignorantes, la hospitalización segura de los inválidos y lo que es peor, el lugar donde todas las formas de tiranizar y de insensibilizar hallaron la cátedra que las dictara. Las Universidades han llegado a ser así fiel reflejo de estas sociedades decadentes que se empeñan en ofrecer el triste espectáculo de una inmovilidad senil. Por eso es que la ciencia, frente a estas casas mudas y cerradas, pasa silenciosa o entra mutilada y grotesca al servicio burocrático. Cuando en un rapto fugaz abre sus puertas a los altos espíritus es para arrepentirse luego y hacerles imposible la vida en su recinto. Por eso es que, dentro de semejante régimen, las fuerzas naturales llevan a mediocrizar la enseñanza, y el ensanchamiento vital de los organismos universitarios no es el fruto del desarrollo orgánico, sino el aliento de la periodicidad revolucionaria.

Nuestro régimen universitario aún el más reciente, es anacrónico. Está fundado sobre una especie de derecho divino; el derecho divino del profesorado universitario. Se crea a sí mismo. En él nace y en él muere. Mantiene un alejamiento olímpico. La Federación Universitaria de Córdoba se alza para luchar contra éste régimen y entiende que en ello le va la vida. Reclama un gobierno estrictamente democrático y sostiene que el demos universitario, la soberanía, el derecho a darse el gobierno propio radica principalmente en los estudiantes. El concepto de autoridad que corresponde y acompaña a un director o a un maestro en un hogar de estudiantes universitarios no puede apoyarse en la fuerza de disciplinas extrañas a la sustancia misma de los estudios. La autoridad, en un hogar de estudiante, no se ejercita mandando sino sugiriendo y amando: enseñando.

Si no existe una vinculación espiritual entre el que enseña y el que aprende, toda enseñanza es hostil y de consiguiente infecunda. Toda la educación es una obra de amor a los que aprenden. Fundar la garantía de una paz fecunda en el artículo conminatorio de un conminatorio reglamento o de un estatuto es, en todo caso, amparar un régimen cuaternario, pero no una labor de ciencia. Mantener la actual relación de gobernantes y gobernados es

agitar el fermento de futuros trastornos. Las almas de los jóvenes deben ser movidas por fuerzas espirituales. Los gastados resortes de la autoridad que emanan de la fuerza no se avienen con lo que reclaman el sentimiento y el concepto moderno de las Universidades. El chasquido del látigo sólo puede rubricar el silencio de los inconscientes o de los cobardes. La única actitud silenciosa, que cabe en un instituto de ciencia, es el del que escucha una verdad o la del que experimenta para creerla o comprobarla.

Por eso queremos arrancar de raíz en el organismo universitario el arcaico y bárbaro concepto de autoridad que en estas casas de estudio es un baluarte de absurda tiranía y solo sirve para proteger criminalmente la falsa dignidad y la falsa competencia. Ahora advertimos que la reciente reforma, sinceramente liberal, aportada a la Universidad de Córdoba por el doctor José Nicolás Matienzo, sólo ha venido a probar que él era más afligente de lo que imaginábamos y que los antiguos privilegios disimulaban un estado de avanzada descomposición.

La reforma Matienzo no ha inaugurado una democracia universitaria; ha sancionado el predominio de una casta de profesores. Los intereses creados en torno de los mediocres han encontrado en ella inesperado apoyo. Se nos acusa ahora de insurrectos en nombre de un orden que no discutimos, pero que nada tiene que ver con nosotros. Si ello es así, si en nombre del orden se nos quiere seguir burlando y embruteciendo, proclamamos bien alto el derecho sagrado a la insurrección. Entonces la única puerta que nos queda abierta a la esperanza es el destino heroico de la juventud. El sacrificio es nuestro mejor estímulo; la redención espiritual de las juventudes americanas nuestra única recompensa, pues sabemos que nuestras verdades lo son y dolorosas- de todo el continente. ¿Qué en nuestro país una ley se dice-, la ley de Avelleda, se opone a nuestros anhelos? Pues a reformar la ley, que nuestra salud moral lo está exigiendo.

La juventud vive en trance de heroísmo. Es desinteresada, es pura. No ha tenido tiempo de contaminarse. No se equivoca en la elección de sus propios maestros. Ante los jóvenes no se hace rito adulando o comprando. Hay que dejar que ellos mismos elijan sus

maestros y directores, seguro de que el acierto ha de coronar sus determinaciones. En adelante, sólo podrán ser maestros en la futura república universitaria los verdaderos constructores de alma, los creadores de verdad, de belleza y de bien.

La juventud universitaria de Córdoba cree que ha llegado la hora de plantear este grave problema a la consideración del país y de sus hombres representativos.

Los sucesos acaecidos recientemente en la Universidad de Córdoba, con motivo de la elección rectoral, aclaran singularmente nuestra razón en la manera de apreciar el conflicto universitario. La Federación Universitaria de Córdoba cree que debe hacer conocer al país, y a América las circunstancias de orden moral y jurídico que invalidan el acto electoral verificado el 15 de junio. Al confesar los ideales y juicios que mueven a la juventud en esta hora única de su vida, quiere referir los aspectos locales del conflicto y levantar bien alta la llama que está quemando el viejo reducto de la opresión clerical. En la Universidad Nacional de Córdoba y en esta ciudad no han presenciado desordenes; se ha contemplado y se contempla el nacimiento de una verdadera revolución que ha de agrupar bien pronto bajo su bandera a todos los hombres libres del continente. Referimos a los sucesos para que se vea cuánta razón nos asistía y cuánta vergüenza nos sacó a la cara la cobardía y la perfidia de los reaccionarios. Los actos de violencia, de los cuales nos responsabilizamos, se cumplían como el ejercicio de puras ideas. Volteamos lo que representaba un alzamiento anacrónico y lo hicimos para poder levantar siquiera el corazón sobre esas ruinas. Aquellos representan también la medida de nuestra indignación en presencia de la miseria moral, de la simulación y engaño artero que pretendía filtrarse con las apariencias de la legalidad. El sentido moral estaba oscurecido en las clases dirigentes por un fariseísmo tradicional y por una pavorosa indigencia de ideales.

El espectáculo que ofrecía la asamblea universitaria era repugnante. Grupos de amorales deseosos de captarse la buena voluntad del futuro exploraban los contornos en el primer escrutinio, para inclinarse luego al bando que parecía asegurar el triunfo,

sin recordar la adhesión públicamente empeñada, el compromiso de honor contraído por los intereses de la Universidad. Otros los más en nombre del sentimiento religioso y bajo la advocación de la Compañía de Jesús, exhortaban a la traición y al pronunciamiento subalterno. (Curiosa religión que enseña a menospreciar el honor y deprimir la personalidad. ¡Religión para vencidos o para esclavos!). Se había obtenido una reforma liberal mediante el sacrificio heroico de la juventud. Se creía haber conquistado una garantía y de la garantía se apoderaban los únicos enemigos de la reforma. En la sombra de los jesuitas habían preparado el triunfo de una profunda inmoralidad. Consentiría habría comportado otra traición. A la burla respondimos con la revolución. La mayoría expresaba la suma de la represión, de la ignorancia y del vicio. Entonces dimos la única lección que cumplía y espantamos para siempre la amenaza del dominio clerical.

La sanción moral es nuestra. El derecho también. Aquellos pudieron obtener la sanción jurídica, empotrarse en la ley. No se lo permitimos. Antes de que la iniquidad fuera un acto jurídico, irrevocable y completo, nos apoderamos del salón de actos y arrojamos a la calle, sólo entonces amedrentada, a la vera de los claustros. Que esto es cierto, lo patentiza el hecho de haber, a continuación, sesionado en el propio salón de actos la federación universitaria y haber firmado mil estudiantes sobre el mismo pupitre rectoral, la declaración de huelga indefinida.

En efecto, los estatutos disponen que la elección de rector terminará en una sola sesión, proclamándose inmediatamente el resultado, previa lectura de cada una de las boletas y aprobación del acta respectiva. Afirmamos, sin temor a ser rectificadas, que las boletas no fueron leídas, que el acta no fue aprobada, que el rector no fue proclamado, y que, por consiguiente, para la ley, aún no existe rector en esta Universidad.

La juventud universitaria de Córdoba afirma que jamás hizo cuestión de nombres ni de empleos. Se levantó contra un régimen administrativo, contra un método docente, contra un concepto de autoridad. Las funciones públicas se ejercitan en beneficio de determinadas camarillas. No se reformaban ni planes

ni reglamentos por temor de que alguien en los cambios pudiera perder su empleo. La consigna de “hoy para ti, mañana para mí”, corría de boca en boca y asumía preeminencia de estatuto universitario. Los métodos docentes estaban viciados en un estrecho dogmatismo, contribuyendo a mantener a la Universidad apartada de la ciencia y de las disciplinas modernas. Las elecciones, encerradas en la repetición interminable de viejos textos, amparan el espíritu de rutina y de sumisión. Los cuerpos universitarios, celosos guardianes de los dogmas, trataban de mantener en clausura la juventud, creyendo que la conspiración del silencio puede ser ejercitada en contra de la ciencia. Fue entonces cuando la oscura Universidad mediterránea cerró sus puertas a Ferri, a Ferro, a Palacios y a otros, ante el temor de que fuera perturbada su plácida ignorancia. Hicimos entonces una santa revolución y el régimen cayó a nuestros pies.

Creímos honradamente que nuestro esfuerzo había creado algo nuevo, que por lo menos la elevación de nuestros ideales merecía algún respeto. Asombrados, contemplamos entonces cómo se iban para arrebatar nuestra conquista los más crudos reaccionarios.

No podemos dejar librada nuestra suerte a la tiranía de una secta religiosa, ni al juego de los intereses egoístas. A ellos se nos quiere sacrificar. El que se titula rector de la Universidad de San Carlos ha su primera palabra. “Prefiero antes de renunciar que quede el tendal de cadáveres de los estudiantes”. Palabras llenas de piedad y de amor, de respeto reverencioso a la disciplina; palabras dignas del jefe una casa de altos estudios. No invoca ideales ni propósitos de acción cultural. Se siente custodiado por la fuerza y se alza soberbio y amenazador. ¡Armoniosa lección que acaba de dar a la juventud el primer ciudadano de una democracia universitaria! Recojamos la lección, compañeros de toda América; acaso tenga el sentido de un presagio glorioso la virtud de un llamamiento a la lucha suprema por la libertad; ella nos muestra el verdadero carácter de la autoridad universitaria, tiránica y obcecada, que ve en cada petición un agravio y en cada pensamiento una semilla de rebelión.

La juventud ya no pide. Exige que se reconozcan el derecho de exteriorizar ese pensamiento propio en los cuerpos universitarios

por medio de sus representantes. Está cansada de soportar a los tiranos. Si ha sido capaz desconocérsela la capacidad de intervenir en el gobierno de su propia casa.

La juventud universitaria de Córdoba, por intermedio de su federación, saluda a los compañeros de América toda y les incita a colaborar en la obra de libertad que inicia.

Enrique F. Barros, Horacio Valdés, Ismael C. Bordabehere, Presidentes. - Gumersindo Sayago, Alfredo Castellanos, Luis M. Méndez, Jorge L. Bazante, Ceferino Garzón Maceda, Julio Molina, Carlos Suárez Pinto, Emilio R. Biagosch, Ángel J. Nigro, Natalio J. Saibene, Antonio Medina Allende, Ernesto Garzón.



Publicación original del *Manifiesto Liminar*, en *La Gaceta Universitaria*, órgano de prensa de la Federación Universitaria de Córdoba, el 21 de junio de 1918. Bajo la dirección inicial de Enrique Barros y Horacio Valdés, a partir del cuarto número queda ésta en manos de Emilio Biagosch. Se publicaron veintidós números. El nombre del periódico replica a la *Gazeta de Buenos Ayres*, fundada por Mariano Moreno en 1810. La asociación entre una y otra publicación se refuerza con la cita en latín de las palabras del historiador romano Publio Cornelio Tácito, en el encabezado, también presente en el periódico de Moreno: *Rara temporum felicitate, ubi sentire quae velis, et quae sentias dicere licet* (La rara felicidad de los tiempos en los que pensar lo que quieras y decir lo que piensas está permitido).

Cambiar la Universidad, cambiar la sociedad

Anteriormente se había hecho referencia a la simpatía con que muchos reformistas recibieron la noticia de la Revolución Rusa y acompañaron su evolución desde 1917. La palabra “revolución” tuvo connotaciones muy positivas para una fracción combativa del movimiento reformista. De hecho, es una de las palabras sobresalientes del *Manifiesto Liminar*: “(...) estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana”. La insurrección de los universitarios de Córdoba se superpuso, en el plano internacional, con las enormes expectativas, pero también con los temores que desataron los acontecimientos revolucionarios en Rusia. La llegada de los bolcheviques al poder desencadenó un descomunal experimento social, político y económico que revestiría un significado profundo en la historia de la humanidad.

A comienzos del siglo XX, la “cuestión obrera” se hallaba en el centro de las preocupaciones de los países más desarrollados de Occidente, toda vez que las fricciones y enfrentamientos entre las organizaciones de trabajadores, por un lado, y los capitalistas y patrones de industria y el Estado, por otra, se tornaban más frecuentes y violentos. Los criterios de la distribución de la riqueza socialmente producida estaban siendo puestos en cuestión severamente y ya no era posible desoír los reclamos populares por un acceso menos restrictivo a mayores cuotas de bienestar. Hacia 1918, los revolucionarios rusos esperaban que el éxito que habían tenido en su país se replicase mediante revoluciones semejantes en toda Europa, dando lugar a la emergencia de un nuevo orden internacional en el que los trabajadores asumieran el control del Estado, la producción y la propiedad en beneficio de los propios trabajadores. Ese nuevo orden, que se levantaría de los escombros del capitalismo, era el *comunismo*.

Las consecuencias de la Gran Guerra impactaron sobre la economía mundial, pero también sobre la República Argentina, aunque en este caso de manera contradictoria. En la segunda

mitad de la década del diez, por una parte, la Guerra provocaba una demanda de alimentos a la que Argentina concurría con la provisión de carnes congeladas y en conserva, incrementando sus exportaciones. Por otra, merced a las dificultades que en ese contexto bélico presentaba la navegación de los mares y a la reestructuración de muchas fábricas europeas para atender las demandas provocadas por el conflicto, Argentina experimentó una brusca caída de sus importaciones; con esto, se derrumbó la recaudación fiscal, se produjo un descenso pronunciado del salario real y un aumento notable en los precios de los artículos de consumo. Estos factores contribuyeron a enrarecer el clima social: aumentó el desempleo y se multiplicaron las protestas, que estuvieron acompañadas por un crecimiento notable de la cantidad de organizaciones sindicales y de afiliados.

Los reformistas, por su parte, no se identificaban con el comunismo, aunque muchos de ellos se encontraban socialmente sensibilizados y alimentaban el anhelo de una sociedad más justa, no sólo en lo que tocaba a la generalización de la democracia sino también en lo que concernía a la redistribución de la propiedad y de los bienes necesarios para la vida. Desde este punto de vista, el destino heroico de la juventud, del que habla el *Manifiesto*, comprometía no solamente a la Universidad, sino a la sociedad toda. De a poco, no sin retrocesos y contradicciones, comenzarían a anudarse nuevas formas de relación entre los universitarios y otros sectores sociales, en particular, los obreros. Uno de los signos manifiestos de la voluntad de los reformistas cordobeses por fortalecer estos lazos fue la invitación a un obrero a compartir junto al Presidente de la Federación de Sociedades Culturales, el Dr. Gregorio Berman, y al Secretario de la Federación Universitaria de Córdoba, Cortés Plá, uno de los palcos centrales de la gran manifestación de apoyo al movimiento cordobés que se concretó el domingo 28 de julio de 1918 en la Plaza del Congreso, en la ciudad de Buenos Aires.

Si mencionamos este episodio, se debe al hecho de que a mediados de los años veinte varias interpretaciones de lo que había sido la Reforma y de lo que debía ser el movimiento estudiantil que ella inspiró iban a poner el acento en la necesidad de fortalecer y estrechar la solidaridad entre el movimiento estudiantil y el movimiento obrero. La rebelión de los estudiantes de Córdoba había adquirido celebridad en el ámbito cultural y universitario de toda América Latina. Estudiantes reunidos en congresos celebrados en la primera mitad de la década del veinte, como los de México, Chile, Cuba y Colombia, se habían hecho eco de los principales postulados de la Reforma, a saber, la autonomía universitaria, la libertad de cátedra, la participación de estudiantes y profesores en el gobierno de la Universidad y la renovación pedagógica y científica.

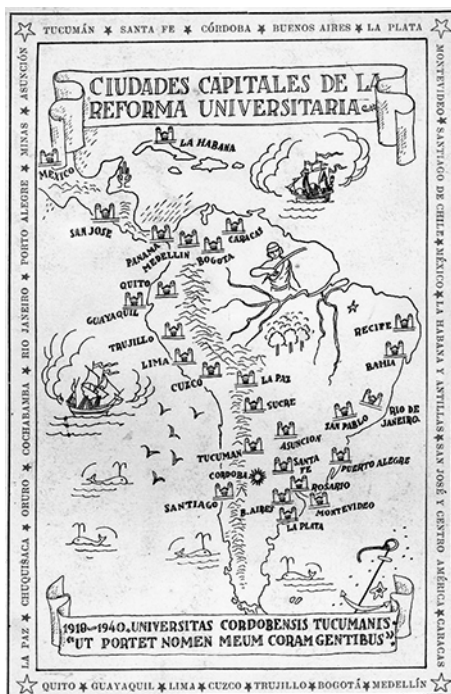


Ilustración incluida en la reedición de la compilación de textos sobre la Reforma Universitaria, realizada por el Ing. Gabriel del Mazo. El dibujo expresa, entre otras cosas, el espíritu latinoamericano de la causa reformista. En la introducción al primer volumen, dirigida “a los estudiantes

americanos”, escribió Del Mazo: “El problema específico y de fondo de la Reforma es la cultura. Pero sucede que la llamada cultura nuestra sufre de destierro; no ha sido cultura de la propia planta, en la propia tierra; no ha sido cultivo de los hombres del pueblo en el pueblo mismo. Producto de siembra en hombres diversos de sociedades distintas, no ha sido íntima, directa, sino superficial y tributaria”. Al pie de la ilustración, se aprecia una antigua inscripción grabada en el escudo de la Universidad Nacional de Córdoba: “Ut portet nomen meum coram gentibus” (“Para que lleven el nombre mío ante las gentes”).

Junto a estos principios, se anunciaba también la reformulación del vínculo entre universidad y sociedad, que hoy conocemos como “extensión universitaria”. Pero el reformismo universitario distaba de identificarse claramente con una corriente ideológica y filosófica; aparecía, más bien, como un movimiento multiforme, contradictorio incluso, liberal en sus orígenes, pero al que pronto se asociaban corrientes anarquistas y socialistas, radicalizándolo. La apertura de la Universidad, tan reclamada por los reformistas de Córdoba, iba a convertirse en un inevitable encuentro con aquellos sectores sociales que hasta entonces habían estado excluidos de los estudios superiores. La potencia de este encuentro sería advertida por el escritor y político peruano Juan Carlos Mariátegui (1894-1930), temprano adherente a la Reforma Universitaria e impulsor de su propagación en América Latina:

“Es, en todo caso, un hecho uniformemente observado la formación, al calor de la Reforma, de núcleos de estudiantes que, en estrecha solidaridad con el proletariado, se han entregado a la difusión de avanzadas ideas sociales y al estudio de las teorías marxistas. El surgimiento de las universidades populares, concebidas con un criterio bien diverso del que inspiraba en otros tiempos tímidos tanteos de extensión universitaria, se ha efectuado en toda la América Latina en visible concomitancia con el movimiento estudiantil. De la Universidad han salido, en todos los países latinoamericanos, grupos de estudiosos de economía y sociología que han puesto sus conocimientos

al servicio del proletariado, dotando a éste, en algunos países, de una dirección intelectual de que antes había generalmente carecido. Finalmente, los propagandistas y autores más entusiastas de la unidad política de la América Latina son, en gran parte, los antiguos líderes de la Reforma Universitaria que conservan así su vinculación continental, otro de los signos de la realidad de la “nueva generación”.

Facultad de dirección intelectual del movimiento obrero y americanismo, tales algunas de las características del reformismo universitario aquí señaladas por Mariátegui. Sin duda, en 1918, la primera habría parecido un tanto extraña a algunos reformistas, y a la larga los dividiría: liberales, socialistas, anarquistas, comunistas, nacionalistas, radicales, peronistas... Hoy, a cien años de la Reforma, casi todas las orientaciones políticas y teórico-políticas encuentran algo que reivindicar en la Reforma Universitaria y algo para imaginarse parte de ella o, cuando no, su más genuina expresión ideológica.

El cielo por asalto: violencia revolucionaria y anarquismo organizado

Nos detenemos ahora en dos textos de 1920. Ambos aparecieron en el primer número de la revista cordobesa *Mente*, una publicación anarquista de corta vida en la que participaron algunas de las figuras más célebres de la Reforma.

El primero de los textos es el Editorial y está firmado por Amelius, un seudónimo detrás del cual se ocultaba alguien cuya verdadera identidad ignoramos. Aunque el diagnóstico abarca a toda la sociedad y a sus instituciones y aunque la entonces reciente Reforma Universitaria no aparezca mencionada ni aludida, por momentos el tono indignado y admonitorio nos retrotrae al *Manifiesto Liminar*. Como en el *Manifiesto*, también,

la contradicción entre autoridad y libertad se encuentra en primer plano, aunque más agravada aún. Además, ¿no existe en ambos textos una justificación de la violencia, de tal modo que la violencia revolucionaria se impone como producto inevitable de circunstancias históricas? La humanidad asiste al parto –doloroso, como no podría ser de otra manera– de una “ola de libertad”, que no es otra cosa que una referencia al desencadenamiento de la Revolución Rusa. Los hombres oprimidos, nos dice el Editorial, se librarán de sus miserias solamente mediante una revolución. Como el *Manifiesto*, el Editorial anónimo incluye una incitación al coraje, a la confrontación y a la lucha, aunque ahora no se trata de enfrentar a una casta clerical jesuítica ni a un grupo de señores católicos conservadores, sino de derribar el orden burgués para reemplazarlo por un orden que se considera verdaderamente justo.

El segundo texto se titula “El Soviet” y el nombre de su autor nos resulta familiar: Saúl Taborda. El título del artículo retrotrae inmediatamente al lector a la Revolución Rusa, pero también a un acontecimiento local muy resonante –hecho al que Taborda alude–: en enero de 1919, un diario de Buenos Aires anunciaba la existencia de un Soviet en Buenos Aires y la detención por parte de la policía de su Secretario General. Con el tiempo, se reveló la falsedad de estas informaciones; pero lo que no resultó un producto de la imaginación fue la persecución que se desató contra rusos y rusos-judíos, sospechados de urdir un gran complot. Correlativamente, se producía en Buenos Aires la masacre conocida como la *Semana trágica*, donde lo que había comenzado como una huelga en reclamo de mejores condiciones laborales culminó con el asesinato de cientos de personas.

Volvamos al texto publicado en *Mente*, recordando que “Soviet” es una palabra que propuso el revolucionario ruso León Trotski para designar una asamblea de trabajadores, campesinos y soldados, evitando términos considerados burgueses, como “gabinete”. Con un reparo semejante comienza Taborda su artículo, diferenciando “Soviet” de “Consejo” y poniendo objeciones a la asimilación de ambos términos, ya que el último

libera resonancias relativas a las instituciones burguesas. Técnicamente, la palabra “Soviet” puede traducirse como “Consejo” o “Junta”; Taborda, sin embargo, con ironía, exige preservar la palabra original.

Los primeros soviets nacieron hacia 1905, en oposición al zarismo; pero sería hacia 1917 cuando se convertirían en una institución decisiva para el triunfo de la Revolución. Taborda habla del Soviet en un contexto político, económico y social muy distinto, el de la ciudad de Córdoba. Por eso le recuerda al lector la connotación negativa que en tal contexto adquiere el término. La descripción de Taborda es muy rica en matices: nos sugiere la imagen de una sobremesa o de una siesta en un convento de Córdoba, en la que los frailes, ahítos y perezosos, hacen del Soviet una encarnación demoníaca. Uno de los aspectos interesantes en el artículo es que Taborda no se apasiona en el tratamiento del tema; no llega a hacer una apología del Soviet, mucho menos una impugnación. A Taborda le ocupa otra cosa: tratar de esclarecer la mejor forma de organización política y económica para nuestro país. Está convencido de que el principio sobre el que ha de reposar esta forma es el federalismo, que, a su modo de ver, es la única manera de conciliar esta famosa antinomia de la que ya hemos hablado: autoridad versus libertad. Taborda cree que, en principio, el Soviet es una buena respuesta *federal* a problemas políticos y económicos. Pero se muestra cauto: *habrá que ver, hay que darle tiempo...*, como si advirtiera nítidamente el riesgo de que el Soviet se convirtiese en una institución extremadamente autoritaria y contraria a la libertad.

Es una buena respuesta federal, decíamos con Taborda, pero a los problemas rusos, no a los de nuestro país. En este aspecto, Taborda considera que no se debe mirar a Europa, ni a Rusia, ni a Estados Unidos para encontrar una respuesta a *nuestros* problemas económicos y políticos: por el contrario, debemos abreviar en nuestra tradición. Aquí resuena aquella invocación que ya leímos: “¡América, la hora!”

Textos fuentes

Mente. Publicación de crítica social

Año I - Nro. I. Córdoba, mayo de 1920

Editorial

Cuando cada día que pasa muestra del modo más abrumador, definitivo, la corrupción del régimen burgués y la absoluta incapacidad de esta clase para dirigir los destinos sociales; cuando una manada de irresponsables ha tomado por asalto la cosa pública, convirtiendo las instituciones históricas en pantanos morales podridos.

Cuando las masas obreras siguen soportando sufrimientos que sublevan la conciencia, represiones estúpidas y matanzas sangrientas.

Cuando el parlamento, estéril, rémora, sin eficacia política, es un instrumento servil de todos los capitalistas y obstáculo petrificado opuesto al progreso.

Cuando la autoridad, violencia legal, instrumento de opresión, irreconciliable con la libertad humana, está corrompida en su substancia y el espíritu de la clase que la detenta amenaza convertir al hombre en un miserable de alma de oro, con médula de egoísmo.

Cuando es un deber prepararse a la resistencia armada contra las agresiones injustas de las fuerzas burguesas, para defender la moribunda libertad, ahogada en sangre; cuando hay que conquistar el derecho por la lucha violenta o conformarse con ser definitivamente esclavo y animal.

Cuando se ha ensuciado toda la tierra con repugnantes mentiras, traiciones y horrores terribles para hundir a los hombres de espíritu libre en el sufrimiento, prestándose a todo una justicia monstruosa al servicio de una clase.

Cuando hombres, mujeres, niños, bandidos, mendigos, todos amenazan ser héroes.

Cuando una inmensa ola de libertad, surgiendo lenta y dolorosamente, envuelve al mundo, llegando hasta el soldado que en

su agitación sublime abre los brazos para fraternizar con el compañero, dejando caer el fusil para no cogerlo más: ¿Puede negarse uno a ser revolucionario?

¿Puede nadie negar que la revolución es el único camino abierto a las muchedumbres desesperadas, hambrientas de pan, libertad y justicia, el único medio de transformación social y económica, para llegar a un régimen comunista?

¿Puede uno callarse después de haber sido ultimados por causa del capitalismo internacional diez millones de hombres y hambreados, millones y millones de niños y mujeres?

¡Lector! ¿Crees “que se ha derramado la mejor sangre de la tierra y se han destruido las mentes de las mejores de las razas de Europa”, impunemente, para que permanezcas como antes de la lucha sin importarte nada de la humana justicia, o indiferente?

Si así piensas, no sientes la dignidad humana. No tiene derecho a llamarte hombre.

AMELIUS

Mente. Publicación de crítica social

Año I - Nro. I. Córdoba, mayo de 1920

El Soviet

Pocas instituciones han cobrado tan extraordinario prestigio en tan corto lapso de tiempo como la del Soviet. El Soviet, así, en ruso, claro está; pues, tan presto como se traduce el vocablo, pierde o se atenúa, al menos, su fuerza de sugestión (en realidad, no es lo mismo Soviet que Consejo –Consejo Deliberante, Consejo de Higiene– con todo y evocar este último la función histórica de la escoba y el jabón). Desde que la palabra “soviet” fue escrita en la Constitución redactada por el Congreso Pan-ruso, en enero de 1918, ha adquirido una terrible acepción. De tal modo sintetiza y resume los acontecimientos de la revolución bolchevique. Es equivalente de crimen para la policía, para la policía de toda laya, lega y doctorada, de machete y de ley; es sinónima de violencia catastrófica para la burguesía capitalista; y es imagen de satanismo judaizante y rebelde en las apacibles digestiones de los conventos.

Para la prensa... un diario local gritó su alarma capitolina no hace mucho, creyendo haber descubierto un soviet en una modesta asociación pro abaratamiento de la vida...

Sin embargo, nada hay menos beligerante que el soviet. La noción que le atribuye propósitos delictuosos, violentos, satánicos y fantásticos, proviene de ese estado psicológico del miedo que Mosso clasificó como enfermedad susceptible de terapéutica.

Continuadores como somos de la tradición federalista que se inició con el sacrificio de la constitución rivadaviana; que se afirmó después en todas las normas positivas que nos rigen; y que se sostiene en todos los vaivenes de nuestra vida institucional, resulta inexplicable y extraño que no se aprecie el Soviet como una máxima exaltación del federalismo. Así, como suena: pues no otra cosa representa el soviet en el orden político al empeñarse en crear la economía, la justicia, la enseñanza y la administración locales, del pueblo y para el pueblo. Y todo esto es lo que no se quiere reconocer en la novísima institución, a pesar de que sigamos acogiendo con entusiasmo los capítulos que Brice pondera y aquilata la función descentralizadora del sistema federativo.

Pero lo que inquieta a los detentadores de la riqueza es otra cosa distinta. Hablemos con claridad. Si el soviet como institución política lleva a sus últimas conclusiones el proceso histórico al que debe su nacimiento la burguesía capitalista, como institución económica promete conducir a resultados inesperados, contrarios a los postulados de la economía liberal. Esta posibilidad es la que desconcierta a los usufructuarios del privilegio. Se puede estar seguros de que estos consentirían de buen grado las ideas federalistas del mismísimo Bakunin (Wilson las ha reeditado con el éxito conocido) a condición de que se les deje la bolsa en paz; pero un sovietismo que se inicia así, con la socialización de la tierra, con la abolición de la propiedad privada, con la transferencia forzosa de las fábricas de las minas, de los ferrocarriles y de los otros medios de transportes, ¿eso ni pensarlo!

Con lo cual la burguesía capitalista no solo da pruebas de querer aferrarse a la anarquía reinante en el campo de la producción, sino que incurre en una inconsecuencia evidente. Acepta de mil

amores el federalismo político, cuyo objetivo es la libertad, y repudia el federalismo económico cuyo objetivo es el bienestar. ¿Concibe acaso una libertad no condicionada por el bienestar?

Al proceso histórico que preside la nueva civilidad le es indiferente, o le importa poco, la inútil querrela de los próximos expropiados. Para quienes hemos manifestado amplia simpatía por las formas sociales que advienen, lo importante en el soviét no es tanto su forma actual como los elementos que aportará a la solución del antagonismo entre la libertad y la autoridad, y por ende al afianzamiento del hombre.

Desde luego conviene advertir, siquiera sea para momentáneo consuelo de aquellos cuyos intereses se saben amenazados, que esos elementos no surgen con claridad ni de la misma institución del soviét ni de los propios actos de la república rusa. La carta constitutiva de la R.S.F.S. consagra una centralización demasiado fuerte para que satisfaga todas las aspiraciones del nuevo ideal. Que eso se debe a haber sido escrita en pleno ardor revolucionario y con fines circunstanciales, no admite duda; pero no quita verdad a la afirmación.

El soviét es, pues, un paso hacia la nueva organización económica. Es todo un anuncio. Tendrá sindicatos, corporaciones, cooperativas, no lo sabemos aún. Más no estará a la altura de su misión histórica sino realizar un mínimo de autoridad y un máximo de bienestar y de libertad.

Saúl Taborda

Llevar la Reforma más allá de la Universidad

Resulta habitual dar por sentado que la Reforma Universitaria es un asunto que interesa casi con exclusividad a los universitarios, toda vez que concierne a la transformación interna de las estructuras universitarias. Este supuesto suele hallar asidero en los principios que, se dice, la Reforma Universitaria consagró: autonomía universitaria, cogobierno, gratuidad y libre asistencia a

clase, libertad de cátedra, periodicidad de la cátedra, régimen de concursos, docencia libre, investigación y extensión universitaria.

No todos estos principios se consagraron de una vez y para siempre. De hecho, se discute qué lugar tenían en la agenda de los reformistas del dieciocho. Así, por ejemplo, se llega a negar que la “autonomía universitaria” haya sido una de sus reivindicaciones. Estos principios han sido, y siguen siendo, materia recurrente de discusión en cuanto a su significado, sus alcances y sus formas de instrumentación. Recitarlos repetidamente y reducir a ellos la Reforma Universitaria suele ser una forma de olvido. Ayer, como hoy, hay un interrogante que persiste: ¿cuál es el lugar y cuáles las tareas de la Universidad en el seno de la sociedad?

En el dieciocho, esta pregunta asumió un sesgo generacional, ya que era la juventud estudiantil la que se proponía encarnar un rol protagónico en la transformación de la Universidad, como se descubre en el *Manifiesto*. No fueron pocos los estudiantes que en aquél año convulsionado buscaron encontrar ecos de su lucha fuera del recinto universitario, junto al movimiento obrero. De la necesidad de fortalecer la vinculación de ambos movimientos hablan numerosísimos textos, y también el que nos interesa proponer a continuación, firmado por Emilio Biagosch, en 1930, poco después de perpetrado en nuestro país el primer golpe de Estado efectivo y cuando el reformismo universitario parecía disgregado⁵.

5 Emilio R. Biagosch: (1893-1957). Tuvo una destacada participación en los acontecimientos de la Reforma Universitaria. Se le atribuye la redacción del acta de la huelga general decretada el 15 de junio de 1918. Participó también en la redacción del *Manifiesto Liminar*. Fue Director de *La Gaceta universitaria*, órgano de prensa de la Federación Universitaria de Córdoba. En 1920 se graduó como Abogado en la Universidad Nacional de Córdoba. A partir de 1927 integró el Consejo Directivo de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeñó como Profesor de Derecho Penal en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de La Plata.

La unidad obrero-estudiantil

Por Emilio R. Biagosch

Los problemas de la Universidad, problemas creados por el gobierno “de facto”, todos los cuales exigen una solución inmediata, pueden y deben ser resueltos mediante un decreto que deje sin efecto todo lo actuado desde el 6 de septiembre hasta la fecha.

La acción de los estudiantes bajo el gobierno “de facto” ha salvado la dignidad de la República. Colectivamente, demostraron la sinceridad de sus ideas; individualmente han dejado ejemplos admirables de valor civil.

Las reivindicaciones obreras forman parte del enorme lote de reivindicaciones encaminadas a la justicia social, aunque aquéllas, por propender directamente a la elevación de las condiciones de vida, se anteponen a todas las demás y en cierto sentido las envuelven. No podría concebirse justicia social sin que antes se hubiesen destruido las causas que originan la miseria y la ignorancia del proletariado. Los hechos están probando que los estudiantes de hoy constituirán la masa de los trabajadores intelectuales de mañana. Esta doble columna de trabajadores, manuales e intelectuales, ha confundido y entremezclado su nombre y su ideal. Los unos actúan ya en el campo que antes se consideraba exclusivo de los otros, y las grandes conquistas que en materia social se han logrado en lo que va del siglo en algunos países del viejo y del nuevo mundo (Rusia, España, México), se deben a esta falange que ha formado el pensamiento y la acción.

La elevación del nivel de vida de las clases obreras, su emancipación económica y espiritual, procederá a crear un nuevo derecho. La utopía de la justicia social se habrá abierto camino entre los hombres y llegarán a abolirse la miseria, la desigualdad, la ignorancia y la guerra, frutos monstruosos de una organización destinada a desaparecer. Los estudiantes tienen reservado un puesto en esa lucha.

Los inconvenientes para hacer efectiva la unión estudiantil-obrera radican todavía en prejuicios arraigados tanto en el proletariado como entre la juventud universitaria. Toda institución

burguesa inspira una natural desconfianza a la masa obrera. La Universidad ha sido una típica institución burguesa. Se ha calificado como una “Escuela de Mandarinés”, o como la incubadora de una pseudo “clase dirigente” y en ese carácter fue acreedora a toda la hostilidad o indiferencia del proletariado.

La cadena de prejuicios se va rompiendo: entre las masas obreras y estudiantiles, el mismo ideal de renovación social teje lazos de unión indestructible. Los estudiantes –tanto los de aquí como los de otras partes del mundo–, acuden ahora a las universidades buscando conocimientos, bases espirituales para una sociedad mejor, y no los “grados universitarios” o los títulos profesionales que por el anquilosamiento, la vetustez de la ciencia oficial y por la formación de un verdadero proletariado doctoral, van perdiendo todo prestigio o utilidad. No basta ser doctor para ser docto, ni los títulos garantizan ya el usufructo de prebendas, ni siquiera la adquisición de medios de vida. Ese contingente nuevo que ha acudido a las universidades es el que pugna por la Reforma, el que aspira no tan sólo a que aquellas asienten su gobierno sobre bases democráticas sino que esa ciencia, cuya difusión paga el pueblo, no esté a la retaguardia, ni al servicio de los reaccionarios de todos los matices. Conviene destacar el hecho de que fueron los obreros quienes mejor y más pronto entendieron el verdadero significado social de la Reforma Universitaria.

Estudiantes y obreros son los forjadores exclusivos de la sociedad del futuro.

La posición de los universitarios hacia el gobierno surgido del golpe de Estado no fue homogénea. Mientras algunos prestaron su apoyo al régimen del General Félix Uriburu y se incorporaron como funcionarios del gobierno, otros renunciaron a sus cargos o sufrieron persecución como ocurrió con dirigentes de la Federación Universitaria Argentina (FUA). Uriburu anuló además el régimen de autonomía y cogobierno que se había consolidado como una conquista de la Reforma Universitaria. En un contexto fuertemente represivo, la Universidad fue uno de los blancos de ataque.

En el texto que acabamos de leer, Biagosch impugna lo actuado por el gobierno dictatorial en lo que respecta a la educación universitaria, a la vez que rinde un homenaje a los estudiantes que se levantaron contra él. Luego, sus argumentos concurren a desdibujar la frontera que en otro tiempo dividió a los trabajadores de los estudiantes.

Perfilemos también, en el texto de Biagosch, la fisonomía de ese conocimiento que, a juicio del autor, debe proporcionar la Universidad: no un conocimiento como atributo de cultura superior, pero tampoco el conocimiento para mejorar únicamente la condición personal. ¿Qué rasgos tendrá esa “sociedad del futuro” cuya construcción Biagosch atribuye a estudiantes y obreros?

Biagosch lanza una mirada retrospectiva hacia la Reforma Universitaria. Por momentos, es una mirada severa, como si el movimiento de la vida universitaria pudiera empantanarse. Pero después, proyecta la Reforma hacia delante, tornándola condición de la “sociedad del futuro”.

También hacia el futuro proyectaba Saúl Taborda el destino de la Reforma Universitaria, convencido –en 1936– de que “en el mayor número de los reformistas quedó vacilante el pulso rebelde” y de que “...todo está hoy como era antes. El balance del ‘18 no arroja otra ganancia que la incorporación a la docencia de algunos hombres ilustrados” (en “Respuesta al cuestionario de *Flecha* sobre la Reforma Universitaria”). Sin embargo, Taborda se diferenciaba de Biagosch reclamando a los estudios universitarios “una adecuada organización de la vida espiritual desinteresada de la preparación técnica y de la investigación”.

Taborda veía a la Reforma prolongándose más allá de la Universidad; pero no tanto –como Biagosch– hacia el proletariado, sino hacia todos los niveles de enseñanza. En 1932, Taborda publica una parte del que acaso deba ser considerado su libro más importante, *Investigaciones pedagógicas*, un trabajo que profundiza filosóficamente en la formación que la sociedad debe a niños

y jóvenes así como en la autonomía que estos últimos han de construir.

Fragmento de “El 18” en *Investigaciones Pedagógicas* Por Saúl Taborda

El movimiento de renovación iniciado en el año 18, si no quiere concretarse a ser una vana intentona referida a los estudios universitarios, no puede olvidar que toda la enseñanza –jardines de infantes, escuelas primarias, colegios normales, liceos, colegios nacionales– está todavía en manos de pedagogos que sirven a una pedagogía sobrepasada, y que, mientras esto siga así, nada de bueno se puede hacer en orden a los llamados estudios superiores.

Ningún motivo milita en favor de una actitud de contemporiación, o de indiferencia, frente al ordenamiento total de nuestra enseñanza. Todo él debe ser alcanzado por la acción reformista. Reducir esta acción a los institutos universitarios es, no solo acusar ignorancia del proceso formativo, sino también, y sobre todo, es favorecer el viejo criterio que ha mutilado siempre dicho proceso en mil partes diversas, con propósitos y resultados contrarios a la enseñanza.

Tenemos ya de esto una experiencia aleccionadora. Muchos de aquellos que hoy medran a la sombra protectora del presupuesto escolar, llegaron hasta apoyar, de modo más o menos subrepticio, la reciente revuelta de los estudiantes mientras esta revuelta se limitó a las aulas universitarias. Reconocieron entonces que una innovación era ahí necesaria y urgente. Pero, tan pronto como el movimiento quiso invadir, por lógica y natural derivación, los establecimientos secundarios (...) se convirtieron en reaccionarios feroces. Intuyeron el riesgo que va anexo a una revisión integral, y, lo que no les pareció peligroso mientras se concretara a esa oficina expedidora de certificados que es nuestra universidad, les pareció catastrófico cuando se trató de construir desde los cimientos en nombre del principio de la unidad sistemática de la enseñanza.

Conviene desconfiar de los reformistas –que los hay en buen número– que afirman que el problema de la reforma sólo está radicado en la enseñanza universitaria. Es gente que quiere enervar la eficacia del alto empeño.

Interesante pensar, a partir de esta reflexión de Taborda y de nuestra aproximación a los pensadores de la Reforma, si la Escuela actual es también hoy lugar de una “pedagogía sobrepasada”. ¿Qué de la Reforma Universitaria se expresa la Escuela de nuestros días? ¿Qué herencia del pensamiento y testimonio de los reformistas de 1918 podrían recuperar para sí los estudiantes de hoy? Quizás no puede hacerse mejor homenaje a la Reforma Universitaria que tratar de provocar inquietudes como estas, señalando simultáneamente el carácter problemático de nuestro presente como una invitación a hacernos cargo de él.

Bibliografía de referencia y de consulta

- Agüero, Ana Clarisa, “El 18 en Córdoba”, en: Gorelik, Adrián y Areas Peixoto, Fernanda, *Ciudades sudamericanas como arenas culturales*, Buenos Aires, 2016, siglo XXI.
- Agüero, Ana Clarisa y Eujanián, Alejandro (eds), *Variaciones del reformismo. Tiempos y experiencias*, Rosario, 2018, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad de Rosario
- Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz, “La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos”, *Ensayos argentinos: de Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, 1983, Ariel.
- Astrada, Carlos, “Introducción”, en: Simmel, George, *El conflicto de la cultura moderna*, Córdoba, 2011, UNC.
- Astrada, Carlos, Antología. Los textos filosófico-políticos del joven Astrada, en: *Políticas de la Memoria*, n° 16, verano 2015/2016, Buenos Aires, CeDInCI. Disponible en: http://www.cedinci.org/PDF/PM/PM_16%20compilada.pdf
- Bacolla N. y Martínez, I. (eds), *Universidad, elites y políticas. De las reformas borbónicas al reformismo de 1918*, Rosario, 2018, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad de Rosario.
- Bergel, Martín (ed), *Los viajes latinoamericanos de la Reforma Universitaria*, Rosario, 2018, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad de Rosario.
- Buchbinder, Pablo, *Historia de las universidades argentinas*, Sudamericana, Buenos Aires, 2005.
- Buchbinder, Pablo, *¿Revolución en los claustros? La Reforma Universitaria de 1918*, Buenos Aires, 2008, Sudamericana.
- Buchbinder, Pablo (comp), *El Ideal Universitario*, Rosario, 2018, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad de Rosario.

- Bustelo, Natalia y Domínguez, Lucas, “Vitalismo libertario y reforma universitaria en el joven Carlos Astrada”, en: *Políticas de la Memoria*, n° 16, verano 2015/2016, Buenos Aires, CeDIn-CI, pp. 310.
- Casali, Carlos, *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*, Lanús, 2012, UNLA.
- David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, 2004, El cielo por asalto.
- Del Mazo, Gabriel, *La Reforma universitaria*, T. III, La Plata, 1941, Ed. Del centro de estudiantes de Ingeniería.
- Funes, Patricia, *Salvar la nación*, Buenos Aires, 2006, Prometeo.
- Galfione, María Carla, “Filosofía y ciencia en la *Revista de Filosofía*: condiciones de una reconciliación”, en: *Latinoamérica, Revista de Estudios Latinoamericanos*, N° 59, México, 2014/2. ISSN 1665-8574. Pp. 251-271. Disponible en: http://www.cialc.unam.mx/web_latino_final/numero_actual.html
- González, Julio V., “El significado de la reforma universitaria”, en: Del Mazo, Gabriel, *La Reforma universitaria*, Ed. Del centro de estudiantes de Ingeniería, T. III, La Plata, 1941.
- Graciano, Osvaldo, *Entre la torre de Marfil y el compromiso político. Intelectuales de la izquierda argentina 1918- 1955*, Bernal, 2008, Universidad Nacional de Quilmes.
- Ingenieros, José, *Los tiempos nuevos*, Buenos Aires, 1956, Elmer.
- Kohan, Néstor, *De Ingenieros al Che*, Buenos Aires, 2000, Bibles.
- López, María Pía, *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista*, Eudeba, Buenos Aires, 2009.
- Markarian, Vania (ed), *Movimientos estudiantiles del siglo XX en América Latina*, Rosario, 2018, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad de Rosario.
- Mauro, Diego y Zanca, José (eds), *La Reforma Universitaria cuestionada*, Rosario, 2018, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad de Rosario.
- Navarro, Mina, *Los jóvenes de la “Córdoba Libre!”*, México, 2009, Nostromo.

- Orgaz, Raúl, *Las ideas sociales en la Argentina y otros ensayos*, Córdoba, 2013, UNC.
- Requena, Pablo, *Derivas de un dirigente reformista. Deodoro Roca (1915-1936)*, Córdoba, 2017, UNC.
- Rodeiro, Matías, “Derivas de Saúl Taborda por los afluentes estéticos de la Reforma Universitaria, entre el modernismo y las vanguardias, 1909-1927”, en: *La Biblioteca*, n° 14, 2013, Buenos Aires, pp. 427-446.
- Roca, Deodoro, *Obra reunida. Cuestiones Universitarias*, UNC, 2013.
- Roca, Deodoro, *Obra reunida. Escritos políticos*, UNC, 2012.
- Roca, Deodoro, *Obra reunida. Ética y estética*, UNC, 2008.
- Taborda, Saúl, *Escritos políticos, 1918-1934*, UNC, 2009.
- Taborda, Saúl, *Escritos políticos, 1934-1944*, UNC, 2011.
- Tcach, César, “Movimiento estudiantil e intelectualidad reformista en Argentina (1918- 1946)”, *Cuadernos de Historia*, 37, 2012.
- Terán, Oscar, *José Ingenieros: Pensar la nación*, Buenos Aires, 1986, Alianza.
- Terán, Ocar, “Democracia, guerra y ‘nueva sensibilidad’”, en: *Historia de las ideas en Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, 2008, Siglo XXI.
- Terán, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina, Siglo XXI*, Buenos Aires, 2008.
- Vázquez, Karina, “Intelectuales y política: la “nueva generación” en los primeros años de la Reforma Universitaria”, En: *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, UNQ, 2000.
- VVAA, *Polémica Olvidada*, Córdoba, 2012, UNC
- VVAA, Dossier: “Reformismo universitario: transformaciones, debates y disputas en torno a la filosofía y sus fronteras”, en: *Revista de filosofía y teoría política*, n° 49, 2018, Universidad Nacional de La Plata, en Prensa.
- Zimmermann, Eduardo, “Universidades, ciencias sociales, y política pública en la Argentina del primer Centenario: del conocimiento ilustrado al nuevo ‘conocimiento social’”, s/d
- Culturas interiores, entradas varias: <http://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar/inicio.jsp>

Índice

Presentación	7
Capítulo I	
Itinerarios argentinos: del orden conservador a la democracia liberal	17
La representación de las masas, gobiernos radicales y prolegómenos de la Reforma	22
Cambios en Córdoba hasta la Reforma de 1918	28
Capítulo II	
Algunos cambios	39
Qué pasaba en Córdoba	41
Peleando contra los dogmas	45
Texto fuente	49
¡Cuidado con la ciencia!	54
La filosofía, ¿a la basura?	61
Textos fuentes	68
Capítulo III	
Ciencia, técnica, progreso	82
Texto fuente	86
Crisis, revisiones, oportunidades	93
Texto fuente	97
Universidad, cultura, sociedad	103
Texto fuente	108
Capítulo IV	
Córdoba, ¿ciudad estancada en el tiempo?	115

Los estudiantes cordobeses se pronuncian: el conflicto entre autoridad y libertad	121
Manifiesto Liminar de la Reforma Universitaria del 21 de junio de 1918	123
Cambiar la Universidad, cambiar la sociedad	130
El cielo por asalto: violencia revolucionaria y anarquismo organizado	134
Textos fuentes	137
Llevar la Reforma mas allá de la Universidad	140
Bibliografía de referencia y de consulta	147

A menudo nos sorprende advertir que, en 1915 y en Córdoba, Deodoro Roca pudiera decir: “la verdad no es patrimonio de nadie; es un perpetuo devenir. Casi podría decirse que no existe ni ha existido nunca”.

Sin invocar el heroísmo de los jóvenes reformistas, y evitando convertirlos en íconos, reconocemos en esas y en tantas otras de sus palabras invitaciones a pensar el presente. ¿No es esta, acaso, una invitación propiamente filosófica? Pero, ¿qué pensaban aquellos jóvenes y por qué? ¿Y cómo aquél pensamiento se convirtió en acción política y en movilización continental? A cien años de la Reforma Universitaria de Córdoba, el pensamiento de esos jóvenes, ¿puede aún resonar en nuestro presente y ayudarnos a mirarlo?

En relación con su propio presente, la filosofía no se define tanto por dar respuestas como por formular buenas preguntas, o, lo que es lo mismo, por el señalamiento incisivo del riesgo que conlleva el sostener verdades. En Córdoba, los jóvenes de la Reforma Universitaria advirtieron que las verdades de que disponían ya no eran suyas ni estaban a la altura de su presente. De ahí el malestar, el movimiento y la protesta.

Hay otros factores que permiten dar cuenta también de la Reforma Universitaria: políticos, sociales, económicos. Sin desentendernos completamente de ellos, nos concentramos aquí en las ideas, en su proyección filosófica, a menudo menos conocidas que los acontecimientos. El movimiento de la Reforma fue elaborando una serie de cuestiones a pensar y a discutir, así como un conjunto de respuestas provisionarias y en debate. Sobre algunas de ellas nos centramos en este libro, porque descubrimos que la vocación filosófica encontró un terreno muy fértil en torno a aquella asonada que hoy se celebra.

La filosofía no es aquí legitimación de las palabras, ni de la gesta. Es un modo de pensarla, de apropiárnosla, de atender a ese rumor que entonces hizo que el suelo pudiera resquebrajarse.

ISBN 978-987-42-9679-5



9 789874 296795