

EDITORIAL

Como prometimos en el número anterior de “Consonancias”, ofrecemos ahora la segunda parte de la reflexión del Dr. Néstor Corona acerca de las cuatro exigencias que *ECE* plantea para la investigación en una universidad católica. El diálogo con el pensamiento contemporáneo (Heidegger, Habermas, Ricoeur, entre otros) abre perspectivas muy fecundas acerca del papel de la tradición y la necesidad de una instancia crítica de la misma, atenta a salvaguardar la humanidad del hombre –su dignidad, su libertad– frente a posibles configuraciones ideológicas de la tradición. El discurso avanza hacia dos momentos culminantes. El primero se da en una magnífica afirmación de Ricoeur: “Quizás no habría ya más interés por la emancipación, ya no habría anticipación de la liberación, si se borrara del género humano la memoria del Exodo, la memoria de la Resurrección”. El segundo, ya sobre el final, cuando el texto se abre “místicamente” –a través de un poema de Baudelaire– sobre el inefable misterio de la secreta unidad que –en cuanto don– precede todo ejercicio de interdisciplinariedad y todo intento de integración del saber.

Nuestro número de “Consonancias” se completa con un aporte de otro de sus consejeros, Mons. Dr. Eduardo Briancesco. Se trata de la conferencia “Evangelización de la inteligencia y articulación del saber” que pronunció el pasado 18 de septiembre, con ocasión de la Jornada organizada en la UCA por la *KAAD* (Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst). Centrando su exposición en la relación íntima entre Sociedad, Iglesia y Universidad, el autor dirige la mirada sobre el pasado –la Edad Media– con la finalidad de extraer de allí elementos que permitan repensar creativamente hoy la relación entre institución y sentido en la universidad católica, en función de la Nueva Evangelización.

Con estas valiosas y originales reflexiones, el IPIS quiere contribuir –a través de su boletín– al enriquecimiento del *diálogo académico* que está en la base de cualquier proyecto institucional posible y serio de la integración del saber en nuestra universidad. Por otra parte, el IPIS ha ejercitado dicho diálogo a lo largo del presente año convocando a profesores de todas las unidades académicas, e incluyendo –en una visita a Rosario– algunas del interior del país. La experiencia privilegiada de la escucha del testimonio de numerosos docentes nos ha dejado elementos muy valiosos de reflexión, que nos permiten discernir con mayor exactitud cuál debe ser el servicio de nuestro Instituto para favorecer el desarrollo de la integración del saber en la UCA. En los próximos números de “Consonancias” iremos publicando ese material, incluyendo lo esencial de la devolución que el IPIS ha ofrecido a los profesores al finalizar la serie de encuentros mantenidos con ellos.

Agradeciendo a decanos, directores y profesores la generosidad de su colaboración a lo largo del año 2003, deseamos a toda la comunidad universitaria una feliz Navidad y un fecundo 2004.

Pbro. Dr. Fernando Ortega
Director
Lic. Jorge Papanicolau
Vicedirector

INTEGRACION DEL SABER. UN ENSAYO DE REFLEXION (Segunda parte)

El segundo centro de gravedad de la reflexión emprendida como “segunda navegación” venía dicho en la expresión “las respuestas ya dadas en la tradición”. ¿Qué es lo señalado con tal expresión?

A la tradición pertenecen los mitos, las religiones, las manifestaciones del arte, en particular los textos literarios, pero también las costumbres, la moralidad, esto es, cierta organización de valores; pero también ciertos modos de organización de la vida comunitaria, si se quiere, la vida política. Esto último puede darse de modo explícito o no, o de manera mixta; y también de manera más o menos racionalizada... Todo ello es lo que, de manera muy general, se habrá de entender en lo que sigue como tradición, y esto significa, precisamente, como lo que nos viene dado, aquello en lo que nacemos (ha de quedar claro que con lo dicho no se pretende dar una definición del complejo fenómeno de la tradición; sólo se trata de una cierta aproximación que haga atisbar aquello de lo que aquí se trata, y que habrá de precisarse probablemente en lo que sigue).

¿Qué es lo importante que se ha de destacar, para la reflexión que se viene desarrollando, en las diversas figuras que componen el plexo de la tradición? Lo primero que se ha de notar es que esas figuras –los mitos, la religión, el arte, para mencionar las más abarcadoras, pues bajo ellas parecen cobrar sentido todas las demás– no hablan como las ciencias. Hablan de la existencia humana, de la vida humana. Y esto significa a qué, precisamente, que hablan del hombre cabe las cosas, de las cosas referidas al hombre y del estar relacionados de los hombres entre sí. Hablan del sentido global del todo y del hombre en ese todo, y ello antes de cualquier discurso conceptual que proceda por vía de fundamentación racional objetiva.

Se podrá advertir que lo que se acaba de decir acerca la reflexión a lo mostrado anteriormente, esto es, al acontecer del hombre a una con lo que es, en el despliegue de la vida en su originariedad.

Las tradiciones son, en su centro, discursos de totalidad. No son discursos sectoriales ni discursos objetivos, en el sentido de que dirían la “naturaleza” de las cosas; ellas dicen el todo de la vida humana cabe el todo, con anterioridad a cualquier proceder racional que intente una justificación por vía de una fundamentación puramente conceptual objetiva. Y precisamente de ello se estuvo hablando anteriormente: la vida humana en su concretez y no en su abstracción científica. Las tradiciones hablan desde una instancia anterior a la separación sujeto–objeto, que es el presupuesto sobre el que trabajan las ciencias –y algunas filosofías–. Las tradiciones son discursos globales, abarcadores –en los que en gran medida se hace presente la imaginación–; hablan del ser–en–el–mundo.

Y lo decisivo ahora es notar que en tales tradiciones nacemos. Esto quiere decir que la tradición es un fenómeno inevitable, omnipresente. No podemos en principio saltar fuera de nuestras tradiciones –aunque sí podamos continuarlas creadoramente–. Ellas son aquello desde lo que vivimos y pensamos. Constituyen el horizonte no explicitado por nosotros, no tematizado en principio por nosotros. La tradición es lo que nos sostiene, nos “lleva”, es lo

que nos hace ser lo que somos, esto es, comprensores, hombres. Aquí se ha de recordar lo que se dijo en su momento sobre el “fenómeno unitario” del hombre y su mundo.

No vivimos como hombres, esto es, como actuantes–comprensos, sin el presupuesto de la tradición. Esto queda dicho sin que por ahora se haga una diferenciación del distinto valor de los elementos constitutivos de una tradición.

Con la tradición así entendida se está, como ya se adelantó, en lo que Heidegger entiende como mundo. Es el horizonte que nos precede y desde el cual y hacia el cual, lo queramos o no, vivimos como comprensos. Y es un horizonte, como ya también se dijo, no tematizado inicialmente por nosotros. Propiamente, es el horizonte sin el cual no hay un quien.

Las tradiciones nos dan “desde el comienzo” ya el sentido de la vida humana, como respuestas globales. Así, y conforme con todo lo dicho, se puede afirmar que, desde un comienzo, sin saber, sabemos. Esto no quiere decir –y más adelante se insistirá en ello– que simplemente se han de aceptar las tradiciones y seguir caminando según su sentido y nada más. Lo que por ahora se afirma es que las tradiciones constituyen un horizonte en cierto modo insuperable, en el sentido de que no podemos saltar fuera de ellas. Si se pudiera saltar fuera de tales horizontes, ya no sería el hombre un ser histórico; no sería simplemente hombre. No hay juicios posibles sin prejuicios; siempre pensamos desde un horizonte cultural que nos ha sido dado.

Antes de avanzar cabría señalar dos cuestiones importantes, que a qué no podrán ser desarrolladas y que tienen que ver con lo afirmado acerca de la no existencia de un sujeto puro, de un sujeto sin mundo, sin horizonte, sin tradición. La primera cuestión que se puede plantear filosóficamente es: ¿cuál es la consistencia de este sujeto que es también una subjetividad? ¿Con qué concepto determinarlo? Cierta filosofía ha dicho que el sujeto humano es sustancia, y esto ha sido fuertemente criticado desde distintas perspectivas por el pensamiento moderno. Entonces, el primer problema es el de la consistencia del sujeto humano. Pero otra cuestión que cabe plantear –aquí sólo plantear– es el de la formación o génesis de ese sujeto que es una subjetividad.

Corresponde volver ahora al centro de la reflexión. Se dijo desde el comienzo que en todo caso, en la existencia, se trata finalmente de mí y de mí finalmente. Y que desde allí se desencadenan las preguntas radicales del pensamiento. Pero ahora, según todo lo recientemente visto, habrá que decir que aquellas preguntas están en cierto modo abarcadas por ciertas respuestas ya dadas, precisamente en lo más abarcador de la tradición. Se tratará entonces sí de mí y con ello de preguntas acerca de mí, pero, en todo caso, según ya algo que “sé” de mí. Así entonces, preguntamos, pero en el seno de algo que ya sabemos. No preguntamos de cualquier manera: es un modo de decir que no se parte de cero.

Se podría decir lo mismo así: el deseo trascendental hecho pregunta, ¿pregunta? Sí, pero en el seno de orientaciones ya dadas. Esto es inevitable. El deseo ha sido ya siempre satisfecho, pero insuficientemente satisfecho. Y por eso sigue preguntando.

Preguntamos, pero y porque ya algo sabemos; nos hallamos en un cierto círculo. Aquí cabría entonces aplicar lo que Heidegger dice acerca del círculo hermenéutico de la comprensión: no se trata de evitar el círculo –cosa imposible–, sino de entrar adecuadamente en él –y esto significa, al menos, darse cuenta de que se está en el círculo– (cómo haya de entenderse más propiamente este entrar adecuadamente –y más allá de Heidegger– es algo que se podrá ir viendo a lo largo de lo que queda de esta exposición).

Estamos entonces dentro del círculo del vivir y comprender dentro de una tradición. Y al preguntar dentro de ella, precisamente, tal tradición avanza y cambia.

Ahora bien, aquí se plantea una decisiva cuestión. ¿No es posible tomar una cierta distancia de la tradición? Y esto significa en realidad: ¿no hay ninguna posibilidad de una crítica de la tradición?

La respuesta global a la que apunta esta reflexión, con toda la problematicidad que ello implica, es la siguiente: no podemos ser ingenuos y recibir simplemente la tradición. Es posible una cierta crítica de la tradición, vehiculizada por la tradición misma; pero tal crítica no puede ser absoluta. Se tratará de una crítica en el seno de la tradición, esto es, en el seno del horizonte en el que epocalmente estamos. De tal modo, no somos ingenuos. Ejercemos la crítica, pero estamos habilitados, precisamente luego de la crítica, para una segunda ingenuidad, una adulta ingenuidad.

Entonces, no se trata de volver a una suerte de romanticismo ingenuo y sumergirse en la tradición acríticamente, sino que existe la posibilidad de una cierta crítica que no nos separa de la tradición, sino que nos vuelve a la tradición en una suerte de mayoría de edad.

Hasta aquí se ha procedido a una desabsolutización de las ciencias y su objetividad –no se ha tratado de una negación de ello–. Y ello se ha hecho mostrando cómo la objetividad de las ciencias implica un “recorte” en la riqueza del acontecer a una de hombre y cosas. Y se ha visto que, precisamente, ese acontecer a una de hombre y cosas es lo que nos viene dicho en lo más abarcador de las tradiciones, como horizonte histórico de precomprensión atemático, en el que se despliega nuestra vida como comprensiones. El originario acontecer del a una del hombre y cosas nos viene dado –no tematizado– en el decirse de las tradiciones que, integradas como horizonte–mundo, nos preceden como el desde dónde y hacia dónde en principio no advertido de nuestra existencia. En el seno del todo de ese mundo acontecen secundariamente, derivadamente y sectorialmente las ciencias. En aquel horizonte–mundo, que se dice no objetivamente, se da la verdad originariamente –aunque no la “pura verdad”, como se verá–, frente a la cual la objetividad de la verdad de las ciencias se desnuda de su carácter absoluto.

Pero también se acaba de decir que no se trata de aceptar acríticamente las tradiciones. Y tal afirmación no procede de la soberbia de querer dominarlo todo, sometiéndolo a la crítica de la razón. Más allá de que tal soberbia pretendería, como se ha podido ver, un imposible –el dominio de lo que nos constituye como comprensiones–, lo que mueve a una crítica de las tradiciones es que las mismas llevan consigo –la experiencia de la historia lo muestra, más

allá de que lo mismo se pueda “sentir” individualmente – distorsiones, represiones, violencia. Acerca de ello nos ha advertido ya Marx con su crítica de las ideologías.¹

Es sabido desde Marx, y antes también, que las tradiciones llevan consigo distorsiones, represión, y violencia. Es conocida la distinción que hace Marx entre infraestructura y superestructura; donde la superestructura viene constituida por los productos del espíritu: el arte, la moral, la religión, la filosofía, la configuración del estado... Y la cúspide de todo ello sería la religión. En esta “lucidez” de las tradiciones, habría distorsiones, es decir, no aparecería dicho en la religión, dicho en la filosofía, dicho en la configuración del estado, por ejemplo, lo que es el hombre. Hay allí una distorsión de lo que es el hombre y también de lo que las cosas son. Para Marx toda la filosofía, por ejemplo, ha ocultado la verdadera naturaleza del hombre y de todo lo que es. Habría allí una violencia superestructural, que no es ajena a la violencia de una clase dominante, que llega hasta la violencia física. Para decirlo esquemáticamente: lo imperfecto de la infraestructura (alienación hombre-naturaleza: no hay aún una naturaleza humanizada ni un hombre naturalizado, lo cual lleva a la alienación hombre-hombre, esto es, a la oposición dominador-dominado) se sostiene generando su propia justificación ideológica superestructural (proceso no consciente) que permite entonces que la infraestructura permanezca a pesar de su imperfección... hasta llegar a la perfección de la unidad hombre-naturaleza, lo cual generaría una cierta desaparición de lo superestructural, al menos en el modo de su funcionalidad actual.

Es interesante señalar que el mismo mecanismo de presión superestructural aparece también en el psicoanálisis de Freud. Lo superestructural sería lo que Freud ha llamado el Superyo, que ejerce la función de censura y así de control sobre el ello y sobre el yo. Es interesante señalar simplemente, al menos por ahora, este paralelismo.

El problema decisivo es el siguiente: desde Marx, las tradiciones se vuelven, al menos, sospechosas, y de hecho son ideológicas, esto es, incluyen distorsiones, represión, violencia. Pero se puede preguntar entonces: ¿desde dónde se advierten, finalmente, esas limitaciones de la tradición ideológica, a pesar de sus ocultamientos? Parece atinado decir que esas limitaciones son advertidas a partir de lo que se ha llamado hasta aquí el deseo trascendental, que se ha caracterizado como deseo de libertad: ser eternamente feliz, ser lúcidamente cabe sí mismo, en el pleno despliegue de sí, en continuidad y fluidez con la totalidad de la realidad, donde totalidad de la realidad ha de significar lo otro que no es el hombre y los otros hombres. Tal es el secreto deseo que se ha llamado deseo trascendental. Hay entonces lo negativo y lo positivo. Hay el deseo de libertad e instituciones que lo coartan. Dicho de otra manera: hay el deseo de lo auténticamente humano que pulsa en todo obrar, y hay obras de los hombres que atentan contra este deseo de lo humano. Por cierto, plantearse a qué la cuestión del origen de este “mal” llevaría a consideraciones que desbordarían ampliísimamente los límites de este trabajo (¿y habría respuestas?).

¹ En Marx la palabra ideología tiene un sentido peyorativo; pero el término tiene su historia; no significa necesariamente algo negativo; por ejemplo, se ha de reconocer que no hay sociedad sin ideología, dado que la ideología es en cierto modo la conciencia que una sociedad tiene de sí misma y sin la cual no se puede cohesionar y actuar como sociedad; pero también es cierto que lo ideológico tiende a cristalizarse y a impedir la novedad, y llegar al extremo de convertirse en violencia terrorista; pero, en todo caso, la ideología no es originariamente un fenómeno negativo.

Lo que hasta aquí se ha llamado deseo trascendental es asimilable, en cierta manera, a lo que Habermas ha denominado interés por la emancipación. Según él, este interés pugna contra y así critica otros dos tipos de interés: el interés técnico-instrumental, que da origen a las ciencias que dominan la naturaleza, y el interés práctico, que da origen a las instituciones según las cuales los hombres se relacionan entre sí. En semejanza con Marx: el técnico-instrumental es el momento del interés en la transformación de la naturaleza; el momento del interés práctico es el momento de las relaciones humanas y de su institucionalización. Precisamente, para Habermas hay un tercer interés, que es el interés por la emancipación, que pugna contra los anteriores, cuando en el habérselas los hombres entre sí –en las relaciones de producción y en las instituciones superestructurales, ambas condicionándose mutua, dialécticamente– no se cumple la emancipación. Hay dos precisas formulaciones que aparecen en Ricoeur para referirse a este interés por la emancipación: se trata de un “ídeal regulador de una comunicación sin límites, sin violencia, que lejos de precedernos, no se dirige a partir del futuro”, un “escatologismo de la no violencia, que constituye el horizonte filosófico último de una crítica de las ideologías”.

El interés por la emancipación pugna contra el interés que mueve y está presente en el conocimiento dominante de la naturaleza y contra el interés que está presente en la constitución de las formas de comprenderse los hombres en el todo y entre sí (religión, arte, formas de convivencia, costumbres, instituciones, etc.). Ambas instancias se sostienen mutuamente, ambas constituyen una cierta tradición ideológica o deformante.

En términos más sencillos y en la línea de pensamiento de Heidegger se podría hablar de lo inauténticamente humano –lo deformante– y lo auténticamente humano: inautenticidad y autenticidad. Lo inauténtico sería finalmente en Heidegger el hombre a trapado en el dominio objetivante científico de la naturaleza; lo auténticamente humano sería el hombre como un último y decisivo –y decisor– “sí mismo”, de cara al insuperable horizonte de la muerte; pero en última instancia, al mismo tiempo, alcanzado por lo Sagrado.

Se trata de tres estructuras semejantes: el modo de pensar de Marx-Freud, el modo de pensar de Habermas, y el modo de pensar de Heidegger. Siempre hay lo en cierto modo inhumano y lo humano propiamente dicho. Y es importante notar que este proceso de constitución de lo no propiamente humano no es en ninguno de los casos algo “consciente”, algo que proceda sin más del hombre. Ello tiene que ver, en rigor, con un cierto devenir del todo, del que el hombre no es inicialmente dominador. Y lo que se pretende, en todos los casos, es que el hombre termine siendo “consciente” de tal acontecer y, con ello, relativamente libre.

Con todo, es importante señalar que Habermas advierte en Marx una cierta limitación. En Marx el hombre quedaría reducido finalmente, en rigor, al nivel de ser un productor, esto es, el que se humaniza naturalizándose como humanizador de la naturaleza. Frente a ello, Habermas entiende que precisamente la producción va generando cierta conciencia de sí en el hombre, que hace que termine advirtiendo que aquello que lo plenifica no es meramente la producción. Así, la “vida buena” no se reduce al dominio de la naturaleza, sino que es finalmente a aquello que es el interés por la emancipación pretendiendo, es decir, la libre comunicación sin límites entre los hombres. Por cierto, debe quedar aquí sin tratar la cuestión que inmediatamente surgiría a partir de lo que se acaba de decir, a saber, el

estatuto “ontológico” de los distintos intereses, su eventual interdependencia o continuidad de origen...

Es necesario volver ahora a la cuestión básica. Se dijo que no se trata de aceptar ingenuamente las tradiciones, habida cuenta de lo que en ellas hay de “ideológico”. Se tratará entonces de lo que, con Ricoeur, se podría llamar el paso a una “segunda ingenuidad”, que consistiría, precisamente, en pasar por la crítica de las tradiciones, para volver finalmente a la tradición.

Se ha dicho que no podemos saltar fuera de las tradiciones, dado que ellas nos preceden y nos sostienen; desde ellas somos hombres, es decir, pensantes y actuantes.

En efecto, no podemos saltar fuera de las tradiciones, pero sí fuera de lo que en el ámbito de ellas es simplemente derivado –por ejemplo las ciencias–, o derivado y deformante –por ejemplo ciertas instituciones–. ¿Pero dónde hacer pie para tal salto? Pues bien, ya se ha adelantado que lo que hace posible la advertencia de las limitaciones ideológicas de las tradiciones es precisamente el deseo trascendental que actúa en todo quehacer humano.

Ahora bien, de lo que se trata es de señalar que ese deseo trascendental impugnante de lo deformante no obra “desnudamente” por sí –es trascendental, no fáctico–, sino que actúa desde su encarnación precisamente en una tradición, en un decirse propio. Pero lo decisivo ahora es señalar que, en su función crítica, “se procura” su propio órgano de conocimiento. El interés trascendental, vehiculado originariamente en una tradición, se hace de un propio órgano de conocimiento crítico, y es desde y con tal conocimiento que puede impugnar lo deformante de las tradiciones. Y allí, además, es donde puede tomar noticia de sí mismo como diferente.

Hay entonces una instancia crítica respecto de las tradiciones, o respecto de lo ideológico de las tradiciones, o de las ideologías simplemente. Por tanto, no hay una mera aceptación ingenua; es posible un cierto distanciamiento crítico, y hasta se puede decir –con las precisiones que vendrán– una cierta “ciencia” crítica.

En Habermas esa ciencia crítica de lo deformante de las tradiciones es lo que él llama una “hermenéutica de profundidad”, que se forma a partir de la crítica de las ideologías de corte marxista y el psicoanálisis. En Ricoeur, el saber crítico es en principio el análisis de textos inaugurado por el estructuralismo.

Hay entonces la posibilidad de un cierto distanciamiento. Hay así una cierta ciencia crítica de las tradiciones. Esta ciencia es en Ricoeur el estructuralismo narratológico; para Habermas sería el psicoanálisis. Para Ricoeur en particular, el estructuralismo –y ya en su primera manifestación en la lingüística– se forma como un saber objetivo y así científico –aunque en él no se dé una explicación causal–; en los análisis de este saber se estaría así ante una ciencia que no se constituye estrictamente según el modelo de la explicación causalística científico–natural. La ciencia crítica de las tradiciones vendría dada en Habermas por el psicoanálisis, el que sí debería ser entendido como una explicación causalística, aunque según lo que él denomina una “causalidad del destino”: hay una cierta

estructura del psiquismo y un cierto devenir de la misma que es constatable en toda la vida psíquica –la vida individual y lo colectivo inseparable de la misma–.

Se ha dicho hasta aquí que hay una cierta crítica posible de la tradición, que procede de la misma tradición, esto es, a partir de ella toma una cierta distancia de la misma, para volver a la tradición. Esa distancia respecto de la tradición, y para el caso de los textos, viene ya iniciada, según Ricoeur, por el distanciamiento que ya acontece –advertido por Hegel– entre *el decir* como acontecimiento y *lo dicho*. Desde aquí se desplegará, precisamente, la concepción ricoeuriana de la naturaleza del texto como obra, que dará, justamente, la posibilidad de la crítica que lleva a cabo el estructuralismo, para alcanzar el sentido del texto. Esta interesantísima cuestión no puede ser aquí abordada. Sólo cabe hacer algunas breves acotaciones. ¿Aplicarse a la crítica de los textos no es parcializar la cuestión? Porque en la tradición hay mucho más que simplemente textos. Hay muchos testimonios que nos alcanzan desde el pasado y que son así la herencia recibida que nos precede como seres históricos y nos da el horizonte previo de comprensión. Existen los testimonios del arte por ejemplo arquitectónico, pictórico... Pero ya había advertido Gadamer que allí donde falta la palabra escrita, la interpretación de una cultura se vuelve al menos muy difícil. Y ello porque el lugar más transparente del sentido, esto es, de aquello que ha de ser comprendido, es la palabra, el lenguaje. Es el lugar donde mejor brilla lo que el hombre ha comprendido de sí y del todo. La experiencia humana se forma en la palabra. Pero cuando ésta es escrita, implica una serie de transformaciones que no están en la palabra simplemente proferida. Lo dicho se aparta del decir y queda precisamente lo dicho; pero además ya no hay un autor presente a quien se pueda interrogar acerca de lo que quiso decir, ni tampoco un alguien a quien el que escribió dirigió su palabra; ahora esa palabra puede hablar a muchas distintas personas, y por todo lo anterior puede hacer presente distintos sentidos que, precisamente, deben ser interpretados.

Pero lo importante para retener ahora aquí es ese proceder de la crítica a partir de la misma tradición, precisamente para volver a la tradición: tradición–saber crítico–tradición. La crítica procede de tal o cual tradición y nos hace volver a ella, precisamente en cuanto tal tradición diga mejor el deseo trascendental que nos anima. Aunque no satisfaga tal deseo. Así, la crítica, con todo su distanciamiento, acontece en el seno, finalmente, de la tradición.

La crítica procede, radicalmente, del deseo trascendental de libertad –o, en la concepción de Habermas, del interés por la emancipación–; pero de hecho ese deseo trascendental nos viene en una tradición. No hay deseo trascendental “abstracto”. Desde su presencia actuante en una tradición en la que se dice, el deseo trascendental genera su propio proceder crítico “científico” frente a sus derivados y deformaciones. Hay que decir entonces que el momento crítico impugnante de lo ideológico procede a la vez de lo trascendental y de la figura en la que eso trascendental viene encarnado.

Pero también corresponde notar que toda figura de tradición que “corresponda” al deseo trascendental es siempre desbordada por ese deseo. El deseo trascendental se imagina siempre a sí mismo de alguna manera y crea una historia, un mito, una religión, textos, monumentos del arte... Pero la imaginación no logra nunca saturar el deseo. Desde este deseo no saturado y de su “provisoria” imaginación procederá el momento crítico señalado, para terminar todo el movimiento finalmente otra vez en una nueva imaginación, una

tradición renovada (la continuidad–renovación de la tradición es un fenómeno complejo que aquí no se puede analizar; a él corresponde lo que Gadamer ha llamado la “fusión de horizontes”).

Se puede aquí intentar una formulación abarcadora. De hecho, ejercemos la crítica “científica” objetiva movidos secretamente por el deseo trascendental. Y al final de tal crítica podemos advertir que la misma se hallaba en germen en tal tradición. A esta tradición volvemos para actuar, porque no se puede actuar sin imaginación. Lo que mueve inmediatamente a la acción no es el concepto, no es la discusión filosófica. Es necesaria cierta “composición” imaginativa para pasar a la acción. De algún modo me tengo que hacer cargo de un cierto relato de lo posible, y un tal relato se compone con elementos imaginativos. De allí la necesidad de volver a la tradición –que, como ya se ha dicho, además de decir el *alá* del hombre y el todo de lo que es, lo dice de modo no discursivo–racional–conceptual–fundamentante–; en las tradiciones se halla el momento imaginativo que es lo inmediatamente impulsante de la acción.

Y tal imaginación impulsante e informante de la acción concreta en el momento preciso no es simplemente un invento producido aquí y ahora para satisfacer la necesidad de la concretez; la moldeo en mi circunstancia concreta, sobre el trasfondo de tal o cual relato: un mito, un relato bíblico, un relato proveniente del arte literario... En rigor, toda imaginación, todo relato anticipativo–informante de la acción que podamos componer, siempre se está haciendo sobre el “molde”, el modelo de ciertos relatos, imágenes, personajes, sucesos, que constituyen y provienen, por ejemplo, de la tradición literaria de un pueblo. Todo ello no quiere decir que no haya invención en el sentido de novedad. Siempre habrá novedad en razón de las concretas circunstancias dadas y del *horizonte*–mundo en el que efectivamente se vive. Pero tal novedad lo es, precisamente, en razón de la diferencia frente a lo ya dado, lo recibido como herencia de la tradición. Tal recibir es entonces una cierta creación. Y tal creación–renovación de la tradición viene ahora mediada por la crítica, dando así lugar a una “segunda ingenuidad”, a una vida adulta actuante en el seno de la tradición.

Cabe ahora hacerse una pregunta que afecta críticamente a todo lo dicho hasta aquí: ¿hay una fundamentación de la prioridad jerárquica del interés por la liberación, o el interés por la emancipación, o el deseo de la libertad?

En rigor, todo parece indicar que con ello se está ante una cierta evidencia primera, ante un cierto “*factum rationis*”, imposible de retrotraer hacia una instancia más fundante. Todo parece “provenir de una posición axiológica implícita, similar a la que indujo a Max Scheler a colocar a la persona en la cúspide y el corazón de su ética” (Ricoeur). Otro fragmento de Ricoeur podrá poner en el marco abarcador adecuado todo lo que últimamente se ha venido diciendo:

“Usted (Habermas) habla en rigor desde el fondo de una tradición. Esta tradición puede no ser la misma que la de Gadamer, es quizás precisamente la de la *Aufklärung*, mientras que la de Gadamer sería la del romanticismo. Pero es, con todo, una tradición, la tradición de la emancipación, más que la tradición de la rememoración. La crítica es también una tradición. Incluso diría que hunde sus raíces en la tradición más impresionante, la de los

actos liberadores, los del Exodo y de la Resurrección. Quizás no habría ya más interés por la emancipación, ya no habría anticipación de la liberación, si se borrara del género humano la memoria del Exodo, la memoria de la Resurrección.(...) En términos teológicos: la escatología no es nada sin el recitado de los actos de liberación del pasado.” (P. Ricoeur, *Du texte à l’action*, Seuil, Paris, 1986).

A partir del texto anterior resulta imposible evitar una consideración importante, aunque aquí sea hecha de manera breve e incidental y, aunque, además, su articulación rigurosa con todo lo que se ha venido diciendo no sea fácil. Quizás se podría afirmar que en la tradición bíblica judeo-cristiana la libertad a la que aspira el deseo trascendental se descubre a sí misma venida como don desde un Liberador que “desciende con figura de hijo de hombre”; y allí, quizás, el mismo deseo se advierta también él como venido desde lo Alto. La libertad, el pleno cabe sí mismo sería allí vida en la vida del Liberador.

En todo lo expuesto en la primera y en esta “segunda navegación”, ha quedado de manifiesto el papel único y abarcador que juega lo que se ha venido llamando el deseo trascendental –el interés por la emancipación en Habermas–, aún y precisamente frente a lo que podría concebirse como sus desviaciones eventualmente deformantes –los intereses técnico-instrumental (que da lugar a las ciencias) y práctico (que da lugar a los modos de relacionarse los hombres entre sí)–. Y ya se mostró también que esta concepción de lo no propiamente humano y lo propiamente humano puede advertirse, con un cierto paralelismo, en Freud y en Heidegger.

Pero en todo caso, lo que importa reconocer ahora en general es la precedencia del deseo–interés frente al conocimiento (“conocimiento” es tomado aquí en sentido amplio, incluyendo entonces tanto lo que se revela en las tradiciones como el acontecer unitario del hombre y lo que no es él en un lenguaje preconceptual y profundamente, cuanto el conocimiento “objetivo” de las ciencias); y más precisamente, la presencia del o de los deseos–intereses en el conocimiento mismo –en particular, en primer lugar, la presencia del deseo trascendental encarnado en una tradición, en la que se dice lo propiamente humano–, esto es, finalmente, la indarraigable presencia del interés del hombre en lo por conocer, o, si se quiere, la imposibilidad de la pura objetividad del conocimiento humano. Tal cuestión es hoy algo en general aceptado por las ciencias más pretendidamente objetivas. Esto ha sido puesto de manifiesto claramente, desde orientaciones diversas –y ambas distintas de lo aquí expuesto–, por ejemplo, por T. Kuhn y R. Rorty.

Y una precisión que quizá no sea obvia. No se ha de confundir esta insuprimible presencia de lo humano, del “sujeto” humano en lo por conocer, en sus “objetos”, con la presencia del sujeto en el objeto que, por ejemplo, fuera advertida en el marco de la concepción del indeterminismo de Heisenberg. En este último caso se trata de una presencia perturbadora del objeto que es el sujeto humano, que idealmente habría que eliminar para que brille lo por conocer en toda su objetividad. Esta concepción se halla en el marco de la visión objetivista de la ciencia, e intenta progresar, precisamente, en esa línea. En cambio, en la concepción de la ciencia anterior, la presencia del “sujeto” no es algo negativo a superar, sino más bien algo de lo que es necesario hacerse cargo lúcida y adecuadamente, si se quiere conocer lo que es según, precisamente, su más propio ser.

Parece importante que, ya en orden a finalizar esta quizás demasiado extensa reflexión, se intente una consideración abarcadora de todo lo dicho.

En la presentación del “mapa” de la continuidad de los saberes –lo que constituyó la llamada “primera navegación”– se mostró que, en definitiva, se trataba del despliegue de la vida lúcida hacia la lucidez plena de ella misma, en la articulación de las distintas disciplinas. Tal interdisciplinariedad, tomada según su intención ideal, debía atravesar, en su despliegue, los tres niveles constituidos por la filosofía, las ciencias y la fe con su teología, incluyendo ciertas interdisciplinariedades “menores”, presentes en cada uno de los niveles señalados. Los itinerarios concretos de tal amplia interdisciplinariedad podían ser, según se vio, distintos: tener distintos puntos de partida y de llegada y distintas ordenaciones de sus etapas (las distintas disciplinas que se van atravesando). Todo ello constituía, según se vio, lo que se podía llamar la integración del saber. Luego se analizaron distintos “tránsitos” entre disciplinas –y también entre momentos de “saber” que no podían ser llamados disciplinas, como la vida concreta misma y la vida de la fe–, para mostrar algunas características y algunos “riesgos” de los mismos (Cf. Apéndice).

En lo que se dio en llamar la “segunda navegación” se mostró un camino más profundo del despliegue de lo que se llamara la lucidez de la vida. Se dijo entonces que el mapa trazado de los itinerarios del saber era sólo la cara más manifiesta del despliegue de aquella lucidez, y que la misma disimulaba precisamente un itinerario más profundo que, en realidad, sostenía el mapa manifiesto. Ese itinerario más profundo era entonces el despliegue precisamente más originario del motor de todo el proceso de la vida lúcida, esto es del deseo trascendental, el deseo de ser lúcidamente cabe sí mismo y cabe el todo y todos los hombres, el deseo–interés de la libertad.

Corresponde entonces volver a ver –y ver de manera abarcadora, sintética–, en el marco de este despliegue más profundo y disimulado de la vida, la articulación de los distintos momentos de lucidez de la misma, la articulación de los distintos “saberes”, la “interdisciplinariedad”, la integración del saber.

Se ha visto que las distintas “objetivaciones” de las ciencias y del poder sobre la naturaleza que ellas procuran técnicamente acontecen como abstracciones y así parcializaciones reductoras –por cierto necesarias– en el seno del horizonte–mundo que nos precede y que viene constituido por la constelación de elementos que hacen la tradición –donde el horizonte más abarcador viene dado por el elemento religioso: sólo él se extiende abarcándolo todo; para usar libremente el lenguaje de Heidegger: sólo él incluye el Cielo y la Tierra, el hombre mortal y lo Sagrado–. Desde un comienzo, así, el deseo trascendental se ha dado respuesta, respuesta siempre insatisfactoria. El deseo–interés trascendental de la libertad se dice y encuentra desde siempre su insuficiente satisfacción en la tradición, que habla no el lenguaje de las ciencias, sino el lenguaje abarcante y pre-conceptual de la imaginación.

El deseo trascendental y su lenguaje originario se estrechan necesariamente –así lo exige también la vida concreta– en el deseo de saber y dominio de las ciencias, y en el deseo, íntimamente ligado a lo anterior y sus “necesidades”, que comanda la constitución de los distintos modos de relacionarse los hombres entre sí. Cuando estos “estrechamientos” se

erigen en lo único, de modo de no mostrarse como caminos hacia lo que los trasciende, a saber, la libertad, se está ante lo que se ha llamado el fenómeno ideológico, o de lo tradicional ideológico. Pero lo ideológico aparecerá impugnado tarde o temprano –¿cómo?, ¿cuándo?, ¿a partir de qué circunstancias concretas?...– precisamente por el deseo trascendental según su “versión pura” como deseo –interés concretamente de emancipación. El deseo trascendental se erigirá entonces en impugnador de sus derivados deformantes, distanciándose de lo tradicional ideológico, para criticarlos, asumiendo el modo del saber “científico” (psicoanálisis, estructuralismo).

Pero esa crítica no es una crítica meramente teórica. La crítica, según se vio, termina volviendo a la tradición en la que se halla dicho el deseo–interés por la emancipación, para, desde lo imaginativo de ella –y de ella renovada– ponerse a la obra, realizarse en la acción. Con lo dicho parece quedar clara una cierta articulación–integración del saber. El conocimiento científico se despliega, como una parcialización, en el seno de su pertenencia originaria a una tradición, sea como saber científico y dominio de la naturaleza –que no puede alcanzar nunca una total objetividad– sea como el saber “científico” crítico del psicoanálisis (Habermas), sea como el saber “científico” discernidor del análisis estructural de los textos del pasado (Ricoeur). Un saber “adecuado a las cosas”, en cualquier caso, ha de volver incesantemente a la lucidez originaria de la vida que viene dada en la tradición –retorno incesante en el que se produce la renovación de la tradición–.

Saber de la tradición, saber científico, ¿pero dónde queda el saber filosófico? Hay filosofía, por lo pronto, en el discernimiento de la presencia y naturaleza del deseo que nos constituye. Pero hay filosofía también luego de la intervención del saber crítico impugnante de lo ideológico. La filosofía se realiza allí –aquí se está pensando en particular en la concepción de Ricoeur– como elevación al concepto y discusión argumentativa en orden a establecer, precisamente, luego del desmontaje de lo ideológico y del establecimiento del sentido de un texto de la tradición, el sentido que, apareciendo como el mejor fundado –aunque siempre sin razones últimas suficientes– se ha de asumir y realizar en la acción (de los sentidos probables que el análisis textual “científico” manifiesta), informada por el vehículo imaginativo de lo tradicional.

La filosofía se halla así en el comienzo y en el final, pero también se puede decir que se halla ya, de alguna manera, como un cierto *telos* informante, en el trabajo de crítica de la tradición, esto es en el análisis científico de la misma. Pero en el verdadero comienzo y en el verdadero final no se halla la filosofía; se halla más bien, en el comienzo, la vida lúcida según la tradición y su lucidez inmediata del obrar; y en el final la acción –mediatizada si idealmente por la argumentación filosófica– informada por lo imaginativo de la tradición.

Nuevamente y en un nivel de mayor profundidad se pueden advertir ahora, adecuadamente articulados, los puntos de *ECE* señalados en los comienzos de esta reflexión –y que ya fueron objeto de atención en su articulación hacia el final de la “primera navegación”–. Se ha visto lo profundo de la *integración del saber*; el diálogo *entre fe y razón* puede advertirse en el momento de la crítica de las tradiciones y en el momento de la discusión argumentativa filosófica en orden a establecer –con razones siempre insuficientes (donde se salva entonces la diferencia y continuidad entre fe y razón)– el mejor sentido y con ello la mejor forma posible de vida; la *preocupación ética* se halla en el deseo trascendental

discernido como presente en la misma vida cotidiana, y se halla en la tarea del recién señalado discernimiento de la mejor forma de vida; la *perspectiva teológica* se puede advertir en el reconocimiento de la prioridad del horizonte de lo religioso en la tradición, y en la posibilidad –que viene implícita en todo lo dicho– del paso a la fe cristiana. Y con lo filosófico reconocido y con la fe como posible se puede pensar como posible un pensamiento de la fe, esto es, una teología como disciplina específica.

Una última consideración, compuesta por dos interrogantes, puede cerrar, para dejarla abierta, esta reflexión.

¿Hay algo “uno” que se dispensa diversamente en todo lo que es sin agotarse jamás en tal dispensarse, de modo que así mantiene su diferencia como uno; y que a la vez convoca al espíritu humano como su mejor dispensación, de tal modo que allí él se recoge en un decir sin fin? ¿Se “continúa” tal “uno” en un origen, en un infinito Decible, que es finalmente inefable?

¿Hay el don puro que da hombre y cosas, de modo de “hacerlos” históricamente en su originario copertenecerse precisamente desde tal donar, sin dejar tal donar, y de modo que el hombre lo advierte para así en él hundirse en el silencio? ¿Y tal donar se sostiene como tal, o hay Uno “más alto” pero que precisamente así sume aún más en el silencio?

La misteriosa continuidad del todo y el no menos misterioso espíritu, “parte” y recogimiento interminable de esa continuidad:

*La Naturaleza es un templo en donde vivos pilares
dejan de vez en cuando salir confusas palabras;
el hombre lo recorre a través de unos bosques de símbolos
que le observan con ojos familiares.*

*Como largos ecos que de lejos se confunden
en una tenebrosa y profunda unidad,
vasta como la noche y como la claridad,
los perfumes, los colores y los sonidos se responden.*

*Hay perfumes frescos como carnes de niños,
dulces como los oboes, verdes como los prados,
–y otros, corrompidos, ricos y triunfantes,*

*teniendo la expansión de las cosas infinitas,
como el ámbar, el benjuí, el amizcle y el incienso,
que cantan los transportes del espíritu y de los sentidos.*

Ch. Baudelaire, *Correspondencias*

BIBLIOGRAFIA

- M. Artigas, *El desafío de la racionalidad*, EUNSA, 1994, Pamplona.
- H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965, Tübingen (*Verdad y método*, Sígueme, 1977, Salamanca).
- J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, 1994, Frankfurt am Main (*Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1990); *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, 1968, Frankfurt am Main (*Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, 1999, Madrid).
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1967, Tübingen (*Ser y tiempo*, Edit. Universitaria, 1997, Santiago); 'Bauen, Wohnen, Denken' –'Construir, habitar, pensar'–; 'Das Ding' –'La cosa'–; 'Dichterisch wohnet der Mensch...' –'Poéticamente habita el hombre...'–, en *Vorträge und Aufsätze II*, Neske, 1967, Pfullingen (*Conferencias y artículos*, Del Serbal, 1994, Barcelona; *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze I*, Neske, 1967, Pfullingen (*Conferencias y artículos*); *Vom Wesen des Grundes*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1965 (*De la esencia del fundamento*, Monte Avila, Caracas, 1968); *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1967 (*La proposición del fundamento*, Del Serbal, Barcelona, 1994).
- Th. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, 1995, México.
- J. Ladriere, *El reto de la racionalidad*, Sígueme, 1977, Salamanca.
- P. Ricoeur, 'L'imagination dans le discours et dans l'action'; 'Science et idéologie', 'Herméneutique et critique des idéologies', 'L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social', en *Du texte à l'action*, Seuil, 1986, Paris (*Del texto a la acción*, FCE, Buenos Aires); 'Ética y cultura. Habermas y Gadamer en diálogo', en *Ética y cultura*, Docencia, Buenos Aires, 1986.
- R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995; *Objetivismo, relativismo y verdad*, Barcelona, Buenos Aires, México, 1996; *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, FCE, México, 1997.

EVANGELIZACIÓN DE LA INTELIGENCIA Y ARTICULACIÓN DEL SABER

Tres pasos principales marcarán nuestro itinerario de pensamiento sobre el tema propuesto: hablar de evangelización de la inteligencia y articulación del saber en el marco de las relaciones entre Iglesia, Universidad y Sociedad.²

Ante todo, se extraerán algunas importantes lecciones de la historia, enfocando el origen de la universidad en Occidente, viendo cómo, en pleno siglo XIII, se va plasmando un conjunto de elementos que acaban configurando en cierto modo el paradigma de la universidad occidental. En tal sentido, desde un ángulo institucional, se puede seguir el orden de la temática elegida para estas reuniones: Iglesia, Sociedad, Universidad.

En segundo término, se pasará de la génesis histórica al sentido, visualizando la tensión que toda institución sufre con su propio sentido. Ambos se complementan. El sentido no puede existir sin plasmarse en una institución y esta encuentra su razón de ser en el sentido que la anima y le da vida. En este aspecto, conviene más bien hablar de evangelización como sentido de la Iglesia, de la cultura como sentido de la Sociedad y, en términos más difíciles de precisar, de la búsqueda de la verdad como sentido de la Universidad. En efecto, esta debe ser el lugar de la sociedad que permite y ofrece esa experiencia humana integral que es la educación, polarizada por la búsqueda, en lo posible apasionada, de la verdad. La consagración al saber por parte de profesores y estudiantes se debería ir manifestando siempre como un servicio desinteresado de la verdad. Y además, tratándose de una universidad católica, como un servicio desinteresado de la verdad del Evangelio.

En tercer y último lugar, sobre esa base se tratará de ver qué condiciones deben ser tenidas en cuenta para que una universidad católica sea hoy la institución que permita el tránsito, en el orden de la evangelización, de ese único y triple sentido que atraviesa a la Universidad, a la Iglesia y a la Sociedad. Sólo así podría realmente estructurarse y transmitirse su pleno sentido. Equivaldría a unir la Buena Nueva como sentido del evangelio, el Bien Común como sentido de la sociedad, y los hombres de Buena Voluntad, no otros que los profesores y estudiantes universitarios dando sentido a la universidad como testigos creíbles de la búsqueda de la verdad. En una terminología más afín a la conciencia que tiene hoy la Iglesia de su misión actual, la universidad debería ser un lugar privilegiado de la evangelización de la cultura y de la inculturación del evangelio. Es decir, esencialmente, un lugar de diálogo entre fe y pensamiento, fe y cultura, y fe y ciencias. La unidad de ese triple diálogo permitiría la transmisión del triple y único sentido indicado: Buena Nueva, Bien Común y (hombres de) Buena Voluntad. De ese modo es posible ir tomando mejor conciencia de lo que significa la unión de la evangelización de la inteligencia y la articulación del saber.

²Texto de la conferencia pronunciada en las Jornadas organizadas por la KAAD (Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst) y la UCA el 18 de septiembre de 2003 sobre el tema "Universidad, Iglesia, Sociedad. - Identidad y diálogo".

I - Lecciones de la historia³

“¿Para que trabajar la Edad Media si no dejamos que la Edad Media trabaje en nosotros?” Con esas palabras un gran especialista describe su tarea de historiador medieval, tarea que condensa de manera apretada el título del libro de donde se acaba de extraer la cita: “Pensar la Edad Media”.⁴ Pensarla en el doble sentido, objetivo y subjetivo, que sugiere el original francés. Haciendo, por una parte, de ese período histórico, el objeto de un estudio particular pero, sobre todo, insistiendo en tratar de mostrar cómo pensaban los grandes pensadores de esa época. El interés de la investigación se centra así en el arte de pensar, complejo y variado, de hombres que se abrieron, especialmente en el siglo XIII y XIV, a la triple exigencia que les imponía su momento histórico. Época de Cristiandad que se sostenía apoyada en tres podios: “Sacerdotium, Imperium, Studium”; es decir Iglesia, Sociedad, Universidad. La universidad era, por lo tanto, uno de los órganos institucionales esenciales de ese período que imprimía en todos ellos un fuerte sesgo sacral. Esta vía de acceso al origen de la universidad, vía evidentemente hermenéutica porque intenta interpretarlo, permite recoger algunas pautas fundamentales para la presente reflexión. Se trata de lecciones de la historia gracias a las cuales la génesis de la universidad medieval contribuye a tomar conciencia de lo que significa la creación del paradigma universitario occidental.

Primera pauta

Es realmente fundamental. La universidad surge en el período que la vio nacer como expresión de su época articulando la triple dimensión eclesial, socio-cultural e institucional que la animaba y que, para bien o para mal, la hacía vivir. Doble aspecto que parece básico como lección de la historia. Se trata, ante todo, del aspecto *institucional* ya que, a diferencia de las escuelas monásticas y episcopales del siglo XII, la universidad se transformó, en pleno siglo XIII, en expresión típica de la civilización urbana entonces imperante. No por nada se habla a partir de ese momento (y hablamos todavía) de las universidades de París, de Oxford, de Bolonia, etc... En dicho ambiente, de gran fermentación social, ellas se constituyeron en “*œtus*”, es decir en corporaciones —casi podría decirse en gremios— de profesores y estudiantes consagrados al saber y a su transmisión en la doble vertiente de enseñanza e investigación. Institución, además, en que el influjo de la triple dimensión indicada hacía sentir sus efectos *positivos o negativos*, a veces íntimamente entrelazados entre sí. Conviene insistir en ello.

Efectos positivos

1/ Ante todo, la aparición de la figura del profesor, como dice el medievalista Le Goff, de aquel que hace profesión de vida intelectual y, además, vive de ella.⁵ Es un aspecto *institucional* del fenómeno universitario en el que ya brillan los caracteres de un primer despertar del espíritu laico que eclosionará sobre todo en los siglos siguientes. Espíritu laico, propio de la Edad Moderna, que consiste sobre todo en la búsqueda de una autonomía

³Para una exposición más detallada cf. nuestro artículo *Iglesia, Cultura, Universidad* en la revista *teología* 72 (1998) 20-29.

⁴LIBERA Alain de, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1995, 25.

⁵LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1957.

política, la consistencia propia del trabajo intelectual y la libertad de pensamiento. Todo eso aparece ya en ebullición en el siglo XIII. Para ubicarse bastará recordar dos hechos: la famosa huelga bienal que dominó en la universidad de París durante 1229-1231, iluminando la búsqueda de la autonomía universitaria y de la consistencia profesional, y además, las no menos famosas condenaciones en torno del averroísmo en 1270-1277, que ponen en evidencia los conflictos por la libertad de pensamiento. Hasta aquí el plano institucional.

2/ En el plano *cultural* hay que destacar la entrada masiva del aristotelismo como interpelación de y a la razón para entrar en diálogo con el mundo de la fe. De donde surgirá la renovación de la tradicional tarea del “*intellectus fidei*” que acabó tomando la forma de un enfrentamiento entre dos grandes cosmovisiones: la cristiana y la racionalista (averroísta). Dos tipos de aristotelismo en el seno de una misma universidad, sellando las tensiones institucionales de las dos facultades más importantes: la de Teología, cabeza de la universidad, y la de Artes, equivalente de nuestras Humanidades, que comenzaba impetuosamente a levantar cabeza.

3/ En el plano *eclesial*, se impone la gran novedad de la presencia evangélica de los mendicantes, es decir de los discípulos de San Francisco y Santo Domingo, que invadieron la universidad y consiguieron, dando una nueva forma al “*intellectus fidei*” tradicional, evangelizar a su manera la inteligencia de esa época. Esto se manifiesta particularmente en la figura casi icónica de Santo Tomás de Aquino que representa dentro de la teología del siglo XIII el intento de un diálogo evangelizador con el aristotelismo entonces imperante. Sin embargo, ese intento acaba transformando a los distintos representantes de la teología en adversarios llegando finalmente a las grandes rupturas de fines del siglo XIII y del XIV.

Efectos negativos

Hablar de ruptura permite precisamente enmarcar los efectos negativos de esa vida institucional que pueden formularse en tres preguntas:

- ¿Cuál es la razón de la laicidad a medias de la institución medieval? Las huelgas de 1229-1231 ayudan a liberar las instituciones universitarias de los poderes políticos locales (el rey y el obispo en París), pero a costa de subordinarlas al poder central del papado.
- ¿Por qué la difícil asimilación y el aborto final de la revolución cultural aristotélica? No sólo por las condenaciones, de las que ni siquiera se salvó Tomás de Aquino, sino también porque se frenó la dinámica del esfuerzo teológico, y lo que hubiera podido ser una evangelización de la inteligencia, a través del nuevo “*intellectus fidei*”, se transformó paulatinamente en una especie de diálogo de sordos. Dentro de las escuelas teológicas las diversas corrientes se agruparon en conformaciones cuasi ideológicas.
- ¿Por qué, en último término, la misma impregnación evangélica de los teólogos mendicantes se vió limitada, en el seno de las universidades, a su tarea exclusivamente intelectual y no a lo corporativo? Pues precisamente por ser mendicantes. La mendicidad institucional de dichas órdenes religiosas se oponía al trabajo profesional organizado propio

del universitario, tanto clérigo como laico. Por eso, entre otras cosas, nunca se plegaron a las huelgas.

Segunda pauta

Ella se presenta como un esbozo de respuesta a las preguntas recién formuladas. La universidad medieval no sólo se abrió a una nueva visión del mundo y del hombre sino que se vió obligada a enfrentar una nueva manera de hacer ciencia. Un método de investigación de la verdad de acuerdo a las exigencias del saber aristotélico. Eso engendró nuevas formas de expresión y de enseñanza: la “ciencia aristotélica de Dios” formulada por Tomás de Aquino, por ejemplo; los nuevos géneros literarios, entre los cuales la “quaestio disputata” constituía un verdadero ejercicio institucional de destreza dialéctica, manifestaban en cierta manera el pluralismo doctrinal en el seno de la universidad. Con todo, la ausencia de un verdadero diálogo se manifestó conflictivamente de tres maneras:

- porque el enfrentamiento entre las dos cosmovisiones aristotélicas degeneró rápidamente en excesos, por una parte (la facultad de Artes), y en condenaciones y censuras por la otra.
- porque el pluralismo entre los teólogos se transformó en un verdadero antagonismo: neoagustinismo versus tomismo.
- porque, en fin, las novedades pedagógicas de método y géneros literarios pasaron a ser, con el correr del tiempo, formalismos y academicismos retóricos propios de cierto anquilosamiento institucional. No por nada la escolástica de los siglos XIV y XV será atacada tanto por Erasmo como por Lutero.

Esa ausencia de un verdadero diálogo hizo que, aunque el siglo XIII fue, a su manera que no es la nuestra, un siglo de diálogo, sin embargo llegó a anular la novedad de la institución universitaria como un diverso de diálogo y su progresiva adecuación profesional y pedagógica a los acontecimientos cambiantes que prepararon las turbulencias del siglo XIV. Cabe preguntarse: ¿faltó quizás una epistemología del diálogo que sustentara el gigantesco esfuerzo intelectual de los grandes pensadores de la época? Lo cierto es que se percibe como negativamente, a través de dicha ausencia, una serie de aspectos que diseñan de alguna manera la figura de lo que debería ser dicha epistemología: pluralismo institucional, carácter libre de la búsqueda de la verdad y un tipo de pensamiento cristiano que permita y facilite el acceso libre a la verdad y la libre acogida del Evangelio como Buena Nueva para todos los hombres. Caracteres que, antes se dijo, estaban ya en germen en las primeras manifestaciones del espíritu laico del mismo siglo XIII.

Más allá de estos elementos positivos y negativos, esta hermenéutica histórica nos deja la lección que la institución universitaria nace en Occidente como unidad de tres instituciones que son precisamente Iglesia, Sociedad y Universidad. Más allá, también, de que, en ese momento único del siglo XIII, se ensamblan esas instituciones como órganos de la Cristiandad para subrayar y transmitir de alguna manera el sentido de la universidad. Esta aparece, por lo tanto, como expresión de la época que la vió nacer. En segundo término, la presencia dinámica y conflictiva de la triple coordenada intelectual es el signo mismo del nacer de la universidad. En fin, la creatividad pedagógica como signo de vitalidad

académica, enlazando lo cultural y lo institucional, manifiesta por su misma insuficiencia la necesidad del diálogo como instrumento privilegiado para la articulación de los saberes y para la evangelización de la inteligencia.

II - De la génesis histórica al sentido

Una mirada más filosófica permitirá penetrar mejor, dentro de la perspectiva universitaria, en el mundo del sentido. De la génesis histórica examinada hasta aquí han surgido ciertas características casi estructurales de la universidad preparándonos a encarar la temática de su sentido, inicialmente evocado como búsqueda apasionada de la verdad. A fin de pensarla mejor se recurrirá ante todo a dos autores muy distantes en el tiempo y muy diversos por su idiosincrasia e espiritual e intelectual. Se trata de Emmanuel Levinas, importante filósofo judío del siglo XX, y de San Bernardo de Claraval, figura ejemplar de la mística del siglo XII. Ellos ofrecen, en muy diversos contextos, dos formulaciones adecuadas para precisar el tema del sentido o, como algunos dicen, el “sentido del sentido” (George Steiner).

“La significación no se separa del acceso que lleva hasta él. El acceso forma parte de la misma significación”.⁶ (*E. Levinas*)

Aplicando dicho principio a lo que se ha visto debería decirse que la génesis de la universidad forma parte de su significado, es decir que ella permite acceder al sentido mismo de la universidad. De ahí la importancia de las lecciones históricas precedentes. Es a partir de ellas que se entra en la inteligencia del sentido de la institución universitaria. No se puede entender una sin la otra, lo cual no significa que se identifiquen y, menos todavía, que se reduzcan una a la otra. Es fácil comprenderlo: ni la universidad medieval como tal se identifica con el sentido de “la” universidad, ni siquiera con el de una universidad cristiana y católica, ni tampoco el sentido de la universidad se agota en la concreción de su origen histórico signado por la Cristiandad. Por lo tanto, la génesis da acceso al sentido pero no se identifica con él.

Un segundo principio parece con todo necesario para captar mejor la tensión que toda institución sufre con su propio sentido ya que ambos se complementan aunque no siempre logren hacerlo bien. Como ya se dijo, el sentido no puede existir sin plasmarse en una institución. Y esta, a su vez, muestra su razón de ser en el sentido que la anima y le da vida y que, como tal, ella debe transmitir. A tal fin será conveniente recurrir al testimonio de San Bernardo.

San Bernardo

No será inútil escuchar aquí a este pensador espiritual cuando en su libro sobre el amor de Dios (*De diligendo Deo*) enuncia equivalentemente, a través de una exposición luminosa

⁶LEVINAS Emmanuel, *La signification et le sens*, Revue de Métaphysique et Morale, 1964, 135; frase retomada en su obra *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972, 33. El texto original francés dice: “la signification ne se sépare pas de l'accès qu'y mène. L'accès fait partie de la signification elle-même. On n'abat jamais les échafaudages. On ne tire jamais l'échelle”. Sobre el tema se puede consultar a F. Guibal, *Significations culturelles et sens éthique. À partir de E. Levinas*, Revue Philosophique de Louvain, 1966, 134-163.

imposible de reproducir aquí literalmente, el siguiente principio: ‘Dios nos busca haciendo que nosotros lo busquemos’.⁷ Afirmación que implica dos cosas:

- ante todo que esto es sólo posible porque Él nos ha buscado y encontrado primero.
- en consecuencia, que lo buscamos porque ya lo hemos encontrado.

Se tiene así la impresión de oír resonar al mismo tiempo, a través San Bernardo, la palabra precedente de San Juan y la voz posterior de Pascal. El evangelista que enseña a menudo “amemos a Dios porque Dios nos amó primero” (I Jo 4, 10. 19), y Pascal que narra las palabras que le fueron dirigidas por Jesús en una revelación privada: “Tu no me buscarías si no me poseyeras. Por lo tanto no te inquietes”⁸.

En segundo lugar esto implica también que a Dios no se lo encuentra realmente si se deja de buscarlo ya que el encuentro no agota nunca a lo encontrado, esa presencia de una novedad desbordante que pide ser siempre buscada y siempre de nuevo interrogada.

Si nuevamente nos esforzamos por aplicar dicho principio a nuestro tema debe concluirse que institución y sentido no sólo se complementan y se exigen mutuamente, sino que el sentido, como razón de ser de la institución universitaria, es el que suscita, anima, da vida, moviliza, rectifica y perfecciona sin cesar a la institución. Diríase, parafraseando a San Bernardo, que el sentido busca a la institución, es decir la suscita y la atrae, haciendo que esta a su vez lo busque sin poder hallarlo nunca del todo. Buscar que se sabe y se confiesa imperfecto e insuficiente y encuentra, en la conciencia de su misma insuficiencia, la dinámica para lograr una mayor creatividad en su manifestación.

Importa ahora, sobre esta base, dar un paso decisivo para mejor percibir la relación entre génesis y sentido. Se trata de lograr una mayor precisión conceptual en los tres términos claves aquí empleados: sentido, transmisión e institución.⁹ Comenzaremos por este último.

Al hablar de *institución* se debe reconocer ante todo que la palabra remite a una cantidad de realidades bien distintas. Institución es tanto la Iglesia como la sociedad civil, tanto el museo de Bellas Artes como la Constitución Nacional Argentina, etc...¿Qué es, pues, lo que las une y aparece significado por el mismo término y la misma noción? Parecen, al menos, requerirse dos condiciones necesarias y suficientes. Por una parte, debe haber un conjunto de reglas de acción que deben ser observadas por múltiples personas, y por otra, un fin con carácter estable y, por lo mismo, más o menos comunitario, en vista del cual se impone la observación de las reglas. Reglas relativas a diversas realidades y objetos y tareas más o menos complementarias asignadas a diversas categorías de personas que se relacionan con

⁷Bonus es, Domine, animae quaerenti te. Quid ergo invenienti? Sed enim in hoc est mirum, quod nemo quaerere te valet, nisi qui prius invenerit. Vis igitur inveniri ut quaeraris, quaeri ut inveniaris. Potes quidem quaeri et inveniri, non tamen praeveniri. Nam etsi dicimus: ‘Mane oratio mea praeveniet te’, non dubium tamen quod tepida sit omnis oratio, quam non praevenit inspiratio”, *De diligendo Deo* VII 22, Opera III 137-138; BAC I 332.- Excelente comentario de J.-L.-Chrétien en *L’effroi du beau*, Paris, cerf, 1987, 12-13.

⁸PASCAL *Pensées* (de. Chevalier-Guitton) Gallimard, Paris, 1962 737, p.390: “Tu en me chercherais pas, si tu en me possédais. En t’inquiète donc pas”.

⁹WEIL Eric, *Problèmes kantien*s (2e. de.), Paris, Vrin, 1970, 9.18.26. El consejo de Kant es de no comenzar el análisis por las definiciones sino en dejarlas más bien para el fin, utilizando un método que sólo revela progresivamente su intención positiva.

las instituciones. La *institución* puede entonces ser definida como un cierto tipo de ser jurídico constituido por un conjunto de reglas de acción fijas, durables y normativas a las que se pliegan libremente un número más o menos grande de seres humanos.¹⁰ Se puede explicitar todavía más esta idea relativa al estatuto de la institución diciendo que no se trata de un movimiento, ni de una administración, ni de una organización, sino que es la forma de una mediación entre los individuos y la sociedad global cualquiera sea ella. Desde el punto de vista de la sociabilidad las instituciones no son “cosas”, no existen si los sujetos o las subjetividades no las asumen libremente haciéndolas existir como símbolos de una vida colectiva. Y si se trata, más en particular, de una institución educativa, como la escuela o la universidad, importa subrayar que ella contribuye a construir el sujeto social, el educando, interviniendo en la construcción de su personalidad.

La institución educativa, en efecto, produce (o no) sociabilidad a través de la cultura que transmite y debe transmitir. Cultura que tampoco es una “cosa” sino que pone en juego una multiplicidad de dimensiones del ser, individual y social, en el mundo. La *cultura* es, en efecto, un conjunto de formas a través de las cuales un grupo humano inventa o construye su propia humanidad. Y esta paradójica relación institucional entre individuo y sociedad, propia de la institución, da a entender lo que está en juego en la *educación*. En ella cada profesor y cada estudiante podría decir: lo que yo no inventé, lo que recibo y/o transmito entra como substancia nutritiva de una verdadera creación de humanidad, de mi propia humanidad. De ahí la paradoja que aporta la educación: ayudar a encontrar la originalidad profunda del educando, razón por la cual la transmisión cultural debe estar marcada por un gran trabajo de asimilación y de influencias, sólo plenamente realizado si el profesor, sobre todo el profesor aunque no sólo él, entra en ese juego mediador transformándose en testigo personal capaz de instaurar quizás, gracias a su enseñanza, una relación intersubjetiva con el estudiante.¹¹ Es algo semejante a lo que los psicoanalistas, especialmente en la escuela lacaniana, llaman “*passer*”. ¿Qué es un “*passer*”? Es simplemente un hombre cuya búsqueda personal inspira seguridad en aquellos que se confían en él. La propia búsqueda vital de la verdad por parte del psicoanalista o del profesor —en el sentido complejo propio de una universidad— es lo que debe dar confianza e inspirar al estudiante. Deben ser individuos no sólo competentes sino como atravesados profesionalmente por la búsqueda apasionada de la verdad del hombre. Convendrá cerrar aquí esta primera pauta sobre la institución citando una conocida frase de Hannah Arendt sobre la educación: “La educación es el punto donde se decide si amamos lo bastante al mundo para asumir nuestra responsabilidad frente a él y, además, para salvarlo de la ruina que sería inevitable sin esa renovación y esa llegada de jóvenes y de recién venidos” (*La crise de la culture* Gallimard 1989).

Por lo tanto, triple finalidad de la educación precisada en torno de tres ejes: la construcción ante todo de sí mismo por parte de la persona. La renovación y la llegada de los estudiantes, finalidad colectiva que prolonga la civilización como expresión de lo mejor de una cultura: eso es amar al mundo responsablemente. Tercero, hacerlo en el cuadro de una determinada

¹⁰En este punto me ha sido muy útil el estudio de Guy de BROGLIE *Pour la morale conjugale traditionnelle*, en *Doctor Communis* XXI, 1968, II 117-152.

¹¹Sobre este tema de la educación cf el excelente libro de Guy COQ e Isabelle RICHEBÉ *Petits pas vers la barbarie* Paris, Presses de la Renaissance, 2002.

sociedad que es generalmente el país donde uno vive. Se trata, en efecto, de salvar al mundo modelando la cultura que configura dicha sociedad. No hay contradicción entre las tres finalidades, sería ruinoso afirmar una excluyendo a las otras.

La segunda precisión conceptual se refiere al *sentido*. Dos aspectos, al menos, deben ser subrayados. El primero, relativo a la existencia del sentido en el mundo actual, gira en torno de la frecuentemente llamada “crisis” del sentido. ¿En qué consiste precisamente? ¿Se quiere significar la ausencia de sentido en la conducta del hombre moderno? O bien, suponiendo que el sentido está siempre presente en el sujeto que “carga” con él, que lo vive, ¿se cuestiona más bien la viabilidad de dicho sentido? En efecto, no todo sentido es viable. Puede ayudar a vivir o, al contrario, impedir la vida e incluso llegar a matarla. Problema importante: baste pensar en el terrorismo actual, especialmente bajo la forma que le han dado los kamikases, para darle a este aspecto la importancia que merece. Se trata de gente que pretende encontrar sentido a la vida a través de la muerte, es decir dándose la muerte.

El segundo aspecto se refiere a la “cuestión” del sentido. Frente a la multiplicidad de formas que asume la demanda por el sentido cabe preguntarse qué sentido tiene la (=mi) vida, qué sentido tiene hacer tal o cual acción, qué sentido está implicado en la relación afectiva con los demás, etc... Múltiples cuestiones que podrían polarizarse diciendo que la noción de sentido remite a “un devenir existencial orientado por evaluaciones” (Guy Coq). En esa perspectiva se plantean varios interrogantes de los que conviene destacar dos en particular: ante todo ¿es posible esquivar la pregunta y la respuesta sobre el sentido? vale decir ¿es posible ignorar la cuestión del sentido?; en segundo lugar ¿quién está legitimado para dar la respuesta a esa pregunta?

Ante la complejidad de esos planteos, que no pretendo resolver sino simplemente encarar, sólo es posible hacer algunas *afirmaciones fuertes* que convienen a nuestra reflexión. Sobre el problema de la *existencia* se impone afirmar que siempre hay sentido porque, para bien o para mal, todo sujeto es portador de un sentido. Aunque no todo sentido sea, como ya se dijo, viable, pudiendo ayudar a vivir o llevar a la muerte. Lo que concierne tanto a los individuos como a la sociedad como tal. Debe con todo reconocerse que la sociedad democrática, en particular, tiende a dejar indeterminada la cuestión del sentido recludiéndola en el mero individuo. Es como si éste debiera encerrarse en una especie de neutralidad antropológica y ética con relación a la sociedad transformándola, por ejemplo, en un simple espacio para el mercado. Semejante mentalidad deslegitima a la sociedad como creadora y portadora, a través de sus instituciones, de significaciones que preceden al individuo y, además, imposibilita u obstruye la misma creatividad individual. Al referirse exclusivamente a los individuos impide a las instituciones ejercer su rol mediador indispensable como transmisoras de una “herencia significativa”, en la que los individuos puedan apoyarse para descubrir su propia inventiva enriquecedora de un sentido social donde están llamados a insertarse.

En cuanto al problema de la *cuestión* del sentido, es preciso afirmar, primero, que ella designa el camino que cada uno debe recorrer hacia las cuestiones últimas que son inevitables, confrontándose con las respuestas filosóficas y religiosas, sea para seguirlas o para rechazarlas. Esa confrontación y/o búsqueda no impide una neutralidad metafísica o

religiosa, es decir, de hecho, una actitud agnóstica, pero excluye absolutamente una neutralidad ética. A mi entender, sólo una laicidad mal comprendida puede conducir a la imposibilidad de decidir sobre el plan de los valores morales. En ese nivel la neutralidad es imposible, o si se prefiere e inversamente, la toma de posición es prácticamente inevitable. La abstención, en efecto, es siempre complicidad con lo peor. Hay obligación, en cuanto ser humano libre y responsable, de acceder a la conciencia de lo que implica la humanidad en uno mismo y en el otro, no pudiendo ir lo uno sin lo otro. Así, la idea de una libertad moralmente neutra es imposible. Mis actos siempre tienen un sentido en el plano moral y me pertenece discernir, y quizá también decidir, un cambio de dirección en mi camino. Pretender abstenerse, como ya se dijo, es ser cómplice de lo peor, lo que acaba volviéndose contra uno mismo y contra la sociedad. La cuestión del sentido y el sentido mismo son entonces correlativos al acto libre, a una decisión responsable en la vida personal y social. La búsqueda del sentido consiste en situarse con relación a lo que debe decidirse en las acciones personales, apoyándose en la realidad y orientándose gracias a una opción sobre los valores.

El segundo planteo enunciaba: ¿quién dará las respuestas a esas preguntas? Parece claro que la respuesta a la cuestión del sentido no puede darla, según hoy se pretende, la ciencia ni tampoco las ciencias como si ellas tuvieran la clave del sentido de la existencia humana. Hace ya rato que Kant había adelantado que las ciencias exploran lo que es, es decir, los fenómenos. La búsqueda del sentido se abre cuando el hombre consiente en situarse con relación a su libertad responsable y a la indisolublemente unida opción por los valores. Pretender lo contrario es doblemente nefasto. Para la ciencia, porque la carga y responsabiliza por una cuestión que escapa a sus posibilidades, y para el sentido, porque oculta la especificidad de su búsqueda propia diferente del mero progreso del saber. Lo que sí puede y debe hacer la ciencia es transformar o desplazar la manera de plantear la cuestión del sentido: por ejemplo, la relación de los fenómenos naturales con Dios (o con una eventual transcendencia), permitiendo gracias a ese desplazamiento vivir la cuestión del sentido.

Es muy importante, en efecto, vivir la cuestión del sentido, pues equivale a darle el tiempo de plantearse en términos nuevos y con una radicalidad nueva, cosa que no siempre permitieron ni permiten las religiones o las ideologías organizadas. Es lo que sucedió en el caso de Galileo. La Iglesia no permitió vivir la cuestión del sentido a través de la novedad científica e entonces planteada. Insistamos. Gracias a la ciencia se puede modificar la percepción de la realidad sin agotar la cuestión del sentido que reaparece siempre, incluso con más fuerza que antes, en términos nuevos y más allá de la ciencia. Admitir esto equivale a entrar en el tema de la “racionalización” del sentido, es decir en el tipo de racionalidad que le corresponde. Tema inmenso que supera con creces lo que ahora podría decirse. Kant podría ser, también aquí, nuestro guía cuando insiste en la importancia que tiene, antropológicamente hablando, la fe. No la fe religiosa ni la fe cristiana, sino la fe como expresión de la razón práctica del hombre, donde se anudan la libertad y el sentido, y por lo tanto el sentido de lo humano.

Lo que sí debe subrayarse, al finalizar este segundo punto de carácter filosófico es que, así como la transmisión del sentido por la institución no se ha conducido a introducir en la reflexión la noción de cultura, así también pensar el sentido nos ha llevado a hacer entrar en

juego la noción de valor. Noción que, como se sabe desde hace ya tiempo, es muy difícil de precisar.¹² Tampoco los valores son “cosas”. De ellos podría decirse que no tienen otra realidad sino la traza que dejan en nuestros actos. Una acción justa al servicio de la justicia, que es ciertamente un valor, da testimonio de la justicia pero no “es” la justicia. ¿Significa esto que la justicia está ausente del acto? Tampoco. Para alguien que percibe la injusticia esta es algo concreto y el respeto por la justicia toma igualmente, en una acción humana dada, una forma concreta. Se podrían evocar a este fin dos ejemplos que viene de muy lejos, del mundo de los griegos, pero que son capitales: Sócrates, por una lado, y Antígona, por el otro. Ambos toman actitudes distintas ante las leyes humanas, aunque rechazándolas. Los dos casos evocan el juicio moral, la apreciación, es decir, lo que es “mejor” hacer o no hacer. Así aparece el valor y se marca una opción. Antígona elige seguir las leyes dictadas por los dioses, leyes “no escritas”, y no las leyes políticas defendidas por Creonte. También Sócrates, aunque acepta plegarse a las leyes de Atenas que él sabe injustas, en el fondo las rechaza. Él sabe, aún aceptando su veredicto, que está por encima de ellas.

La legitimidad moral de una acción resulta entonces de su acuerdo con el valor, lo que ciertamente supone una persona sensibilizada a una cultura ética. Si no se es capaz de reflexionar individualmente sobre la experiencia ética y de comprender que nuestra acción supone opciones relativas a valores, nunca se captará el sentido posible de los valores sociales, de los valores comunes, de lo que hace al bien común de la sociedad. De donde la importancia, en toda educación, de dotar al estudiante –ya desde niño en la escuela– de una reflexión ética, lo cual no implica afirmar que las finalidades concretas del compromiso personal o que las formas de su compromiso concreto deban ser dictadas en clase. Lo importante para el futuro mismo de la vida social de los individuos es que el estudiante vaya comprendiendo que el compromiso moral es la más bella de las iniciativas, la más noble de las libertades. Sin libertad, en efecto, no hay valor moral, y sin valor moral no hay plenitud de libertad. Por esa percepción, por esa sensibilidad al valor “pasa”, es decir se transmite, el sentido.

III - Las resonancias de la Buena Nueva

Esta última parte tiende a mostrar cómo el amor a la verdad, a través de la educación universitaria cristiana y católica, debe enlazarse, no sólo con el Bien Común de una sociedad y del mundo, sino también y de manera particular con la Buena Nueva del Evangelio. Si las significaciones del ser deben abrirse al sentido que las atraviesa y desborda, si la cultura social se ordena a la percepción y a la encarnación de valores comunes, también la Buena Nueva debe hacerse creíble, es decir relevante y legítima, permitiendo percibir el renacimiento de un “hombre nuevo”, según la figura de Cristo, a través de lo que transmiten las instituciones. Se impone entonces la pregunta: ¿qué condiciones deben ser tenidas hoy en cuenta para que una universidad católica sea la institución que logre esa transmisión de un único y triple sentido sintetizado en la Buena Nueva, en el Bien Común y en los hombres-universitarios de Buena Voluntad? Tarea ímproba pero inevitable en la que, incluso más allá de los límites de una universidad

¹²Como lo subraya particularmente Paul VALADIER en *L'anarchie des valeurs* Paris, Albin Michel, 1997 (ver en especial su conclusión 212, 218).

católica, están implicados muchos estudiosos que se animan a indagar una temática afín a esta reflexión, relativa a la pluridisciplinariedad, a la interdisciplinariedad y a la transversalidad de los saberes. Es decir, se trata de escudriñar la profundidad del pensamiento humano que está implicada en toda articulación de las ciencias. Existe actualmente en la UCA el Instituto para la Integración del Saber (IPIS), con su respectivo Departamento de Investigación, que está abocado a pensar esta metodología aplicándola por ahora al tema de la Deuda Social que aúna diversas ciencias sociales (sociología, política, economía) y tratando de abrirla en lo posible al resto de la Universidad. Muchas de sus conclusiones van apareciendo en la revista del Instituto –“Consonancias”– que puede constituirse al respecto en un interesante instrumento de diálogo institucional.

En lo que me concierne, y para evitar caer en inútiles reiteraciones, desearía poner término a esta reflexión ilustrando con dos ejemplos recientes lo que implica en concreto esa compleja y nada fácil transmisión del sentido y del sentido evangélico al mismo tiempo. Ejemplos que casi podrían ser tomados como íconos de la articulación entre evangelización del pensamiento y articulación del saber. Se hará así quizá más accesible lo que se ha venido diciendo desde el comienzo. El primer ejemplo interesa expresamente al Bien Común, al sentido de la Sociedad. El segundo se refiere a la Buena Nueva como sentido propio de una institución eclesial tal como la universidad católica.

El sábado 13 de septiembre del presente año, el diario “La Nación” publicó una interesante y, a mi entender, importante entrevista a Juan José Llach como visión de un intelectual católico comprometido en lo económico-social, de un universitario argentino capaz de opinar responsablemente sobre la situación de nuestro país. Varios aspectos resaltan que merecen ser tenidos en cuenta por su correspondencia con nuestra reflexión. Ante todo, la honestidad intelectual del entrevistado, bien reconocida y subrayada por el periodista. Honestidad que se manifiesta en sus mismas declaraciones signadas ante todo por una sincera autocritica. Luego, un lúcido análisis –aunque quizá discutible al menos en parte– sobre la situación política del país que sobresale a mi entender por el modo de pensar puesto de relieve. Se subraya, en efecto, la necesidad de estrategias de desarrollo liberadas de ideologías, es decir, de utilizaciones políticas de diversas etiquetas. Esas estrategias, a su vez, deben ser amplias, abarcando desde la política social hasta la informática del sistema impositivo y la coparticipación federal. Sobre todo, se afirma la importancia de buscar una “síntesis superadora” que reemplace el paradigma neoliberal de los años 90 y que debe surgir de los debates sociales. En último término, la experiencia personal de Llach en la mesa del Diálogo Argentino manifiesta cómo el diálogo entre fe cristiana y saber es capaz de fecundar evangélicamente y sin retórica un pensamiento profesional serio. Aparece, pues, ilustrada de manera concreta la conexión entre el Bien Común –reflexión sobre lo social en toda su amplitud–, la Buena Nueva, tratándose de un cristiano comprometido públicamente con la acción eclesial, y el hombre de Buena Voluntad, es decir el profesional “honesto”, el universitario cristiano apasionado por la búsqueda de la verdad sin partidismos ni ideologías.

Un segundo ejemplo, también reciente, vendrá a reforzar lo dicho. El 12 de septiembre del presente año el diario “Corriere della Sera” publicó el artículo de un periodista italiano reconocido y serio, Gaspare Barbiellini Amidei, con ocasión del último viaje del Papa a Eslovaquia. Citando lo que él llama las “coordenadas presentes de su (de Juan-Pablo II)

dinámica e evangelizadora”, por otra parte bastante conocida, destaca algunos puntos esenciales de no poco interés: primero, la centralidad de la “cuestión religiosa” en un mundo dividido entre el impulso de un nuevo fundamentalismo, casi siempre en la parte pobre de la humanidad, y los estilos laicos de la vida de bienestar presente en la otra parte de la humanidad. África y Sudamérica, por un lado, que ofrecen importantes reservas de energía para el cristianismo, y por el otro lado, la guerra de Bagdad y el rechazo de las raíces cristianas por parte de la Unión Europea. En el núcleo de esa actitud coherente del Papa está precisamente, como reconoce el periodista, el gesto interconfesional de Asís donde, sin contrastes, se puso de manifiesto un pacífico liderazgo cristiano en la separación categórica entre religión y violencia y en el rechazo enérgico de todo desafío entre civilizaciones y de toda confrontación entre verdades. Su prolongación en el campo político responde a la capacidad cristiana de hacer convivir en una interdependencia esencial la libertad civil en toda su amplitud y la libertad religiosa. Es la herencia del Vaticano II (*Dignitatis Humanae-Gaudium et spes*) retomada por Pablo VI (*Octogesima Adveniens*) y por Juan-Pablo II (*Centesimus Annus*). Llama particularmente la atención, en esta perspectiva, la referencia a la reciente beatificación de la Madre Teresa de Calcuta. Ella permite asumir, según el mismo periodista, todos los elementos del actual programa apostólico del Papa. Se cita en especial: la atención política y social a los últimos entre los marginados, la vocación por las minorías o el trabajo en pequeños grupos, el rigor moral junto a la total compasión por los otros.

Sería muy interesante, y quizá sorprendente, comparar estos elementos con aquellos que, según el sociólogo Edgar Morin, configuran el esquema de la actual “globalización” en cuanto fenómeno cultural: techno-ciencia, mercado, sociedad de consumo, comunicación mediática. Se tendría quizá la sensación neta de cómo, viendo el mundo desde el observatorio de la Buena Nueva evangélica, se vislumbra al mismo tiempo el derrumbe de las ideologías rivales y destructivas, y la exigencia para los mismos cristianos de una visibilidad nueva y creíble en el mundo actual. La configuración posible de un “hombre nuevo” y de un “mundo nuevo” pasa por ambas percepciones. ¿Será necesario insistir en la figura del Papa como cristiano donde se unen el hombre de Buena Voluntad, la visión del Bien Común humano y el dinamismo evangelizador de la Buena Nueva? No parece ciertamente necesario. En cambio, es importante captar cómo un periodista atento, respetuoso de la realidad e inteligente, ha sido capaz de percibir, con enorme perspicacia profesional, los rasgos esenciales del magisterio pontificio actual, en otros términos, del anuncio de la Buena Nueva cristiana. Sus resonancias se han hecho presentes en él con gran clarividencia y penetración.

Sería posible citar ejemplos diferentes para completar lo dicho pero su desarrollo excedería los límites del presente trabajo. Prefiero, pues, concluirlo condensando los tres elementos esenciales sobre los cuales se ha ido reflexionando:

- Primero ¿para qué trabajar la Edad media si no dejamos que la Edad media trabaje en nosotros? En esa perspectiva, la génesis histórica de la universidad medieval permitió precisar uno de los rasgos esenciales de la estructura paradigmática de toda universidad. En efecto, la universidad aparece, al menos en Occidente, como síntesis de tres instituciones que son expresión una época, precisamente la época en que ella nace.

- Segundo, el “acceso forma parte de la misma significación”. Se ha podido visualizar de ese modo cómo entre la institución y el sentido debe existir una correa de transmisión que, al mismo tiempo, guarde la identidad de la estructura original universitaria proveniente de su génesis histórica, y la abra sin cesar a la novedad de sentido de cada situación epocal.

- Tercero, parafrasear la frase Bernardo de Claraval: ‘Dios nos busca haciendo que nosotros lo busquemos’, permite, si uno se enfrenta ya a un pensador cristiano, comprender que todo el complejo trabajo de educación, es decir de transmisión institucional de la búsqueda de la verdad, está inspirado y reactivado por el dinamismo de la Buena Nueva que brota del Evangelio. Pero esa evangelización de la inteligencia sólo es posible si se la hace atravesando la articulación de los saberes específicos. Se ha aludido aquí, en concreto, a un economista-sociólogo y a un periodista, es decir a saberes que, en su especificidad, son tarea propia de la institución universitaria, y que, puestos al servicio de una sociedad dada, son la única manera de saldar la deuda propiamente impagable que se tiene con el Bien Común. Al hacerlo así, los cristianos mostrarán que son profesionales creíbles, es decir hombres de Buena Voluntad. No otra parece ser, finalmente, la conciencia que la Iglesia misma tiene de su presencia y su misión en el mundo universitario actual.

Eduardo Briancesco