

El **conflicto** de las **facultades**

Sobre la universidad y el sentido de las humanidades

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 8

ANTHROPOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

EL CONFLICTO de las facultades : Sobre la universidad y el sentido de las humanidades / Miguel Giusti, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019 430 p. ; 24 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 108)

Bibliografías

ISBN PUCP: 978-612-317-461-3

ISBN Anthropos: 978-84-17556-15-0

1. Filosofía y teoría de la educación : Finalidad moral y social de la educación
2. Filosofía social y política 3. Humanidades 4. Enseñanza superior: Universidad
I. Giusti, Miguel, ed. II. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial (Lima)
III. Colección

Primera edición: marzo de 2019

© Miguel Giusti y otros, 2019

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2019

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

En coedición con la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN (Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial): 978-612-317-461-3

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-17556-15-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-03734

Registro del Proyecto Editorial: 31501361900285

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Jorge Eduardo Eielson, *Rotor VI*, 1977

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Tiraje: 500 ejemplares

Primera edición: marzo de 2019

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.

Jr. Risco 580, Lince. Lima - Perú

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

SOBRE LA ESENCIAL FRAGILIDAD DE LA FILOSOFÍA

Miguel García-Baró
Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España

1. La universidad y lo ideal

Nos ocupan dos problemas intrincados y muy urgentes, que sentimos y sabemos todos, desde hace tiempo, que no podemos obviar; aunque también sabemos y sentimos, seguramente, que lo que podamos hacer a su propósito se parecerá a la lucha famosa de don Quijote con los molinos de viento. Hay encantadores malignos, desde luego que los hay; pero no se concretan casi nunca en la maciza forma de un molino, así que las realidades contra las que acometemos no solo nos pueden, sino que no suelen ser aquellas que antes deberíamos alancear.

Estos problemas de gigantesco tamaño son, ya sabéis, la universidad y la filosofía. Y para poder tratarlos en un espacio de tiempo razonable quedarán en adelante casi siempre reunidos en la cuestión de la filosofía dentro de la universidad.

Solo una palabra introductoria sobre esta última. Universidad significa ideales de máximo rango. En el ámbito de la universidad —ampliamente entendido— es donde se celebra el conocimiento en la doble fiesta de su invención y su tradición. Es evidente que no hay universidad sin tradición, sin enseñanza y aprendizaje; pero también debe volver a ser evidente que no hay universidad sin avances en el conocimiento o, al menos, sin seria pugna por lograrlos. Y la tercera evidencia, aún menos conspicua al parecer, es que solo realiza excelentemente su papel de maestro quien está involucrado personalmente en el progreso del conocimiento; pero que tampoco realiza su papel de alumno más que aquel que desde el primer momento ama más aún las preguntas que las propias respuestas.

Debo advertir contra un peligro del que con cierta reiteración me informan estudiantes que me llegan desde otras escuelas y, muchos, ay, precisamente desde América Latina. Y es que afirman que se les ha exigido, como aprendices de filosofía, que se limiten a recibir mientras estudian su grado y no intenten a la vez pensar por cuenta propia. Esto es escandaloso cuando se trata de la filosofía, pero no debería serlo menos cuando la materia es la historia o la química. Nadie asimila más que aquello que reconoce ignorar y por lo que se interesa personalmente; y nadie puede conocer su ignorancia y sentir sus intereses más que si ha llevado a cabo una reflexión sobre sí mismo, el mundo y la sociedad de un alto grado de profundidad o radicalidad. Solo el aprendiz máximamente activo y reflexivo llegará a conocer una ciencia, a dominar una técnica o a saberse mover por los aires inmensamente abiertos de la sabiduría y la creación artística.

Y en cuanto al compromiso personal del docente con la investigación de la verdad, no lo confundamos, en ningún campo del conocimiento, con la adecuación a los pintorescos y tantas veces absurdos y ridículos criterios que imponen las llamadas Agencias de Calidad, en su buen deseo de objetivar un compromiso, de forzar una libertad y de encajar en moldes el espíritu. Un autor en serie de artículos de prestigio académico según tales baremos puede ser tanto un genio como un perfecto imbécil dedicado al arte nada sutil de trepar en una profesión; pero hay mayores probabilidades de que sea lo segundo o, si no, un pobre tipo mediocre que se ve esclavizado por las reglas de un gremio. Y es que es un antiguo tópico que no precisa de lecturas tan estimulantes como Bachelard o Popper aquello de que la imaginación de conjeturas, la osadía de adentrarse por donde quizá nadie haya ido jamás, la humildad de poner todo en cuestión porque se empieza por ponerse uno mismo de veras en cuestión, son las armas y los bagajes de quienes seriamente avanzan en el conocimiento. Lo demás, en el mejor de los casos, es adaptación al paradigma dominante o al consenso de moda o de más poder; en el peor de los casos es, sin más, prostitución no ya de la ciencia sino de uno mismo.

Hablo, evidentemente, desde la perspectiva de las mal llamadas humanidades. Pues bien, en estos dominios del saber todos hemos conocido maravillosos maestros que han sido ágrafos. No me refiero a los maestros de todos (a Sócrates, al Buda, al Cristo, a Pitágoras) —aunque no es nunca superfluo evocarlos—, sino a ciertos grandes profesores de la generación anterior a la mía, que sentían la obligación santa de no publicar nada que no pensaran ellos que valía absolutamente la pena de un árbol que se hace pasta, unas horas de trabajo de algún técnico de la impresión y otras horas de un lector. Su compromiso con la investigación de la verdad era hondo, quizá indeciblemente hondo; pero habían llegado a considerarse suficientemente afincados en una doctrina que ya otro publicó, y la vivían como suya, como de todos, sin narcisismo, sin vanidad. Entre ellos están probablemente los mejores maestros o incluso los únicos que muchos hemos tenido. No eran precisamente tímidos, no rehuían el juicio posiblemente severo de los demás; al contrario, su maravilloso valor estribaba en mantenerse, en medio de un ambiente cruzado muy a menudo por la vanidad más insoportable, sin participar de la danza general.

La universidad precisa sabios raros, tipos extraordinarios, gente que arda en la persecución de su ideal de conocimiento, tanto si gusta como si no, tanto si lo financian y lo publican como si lo ningunean. Parafraseando a un amigo, diré que no deben ser estas personas gente rara, sino decididamente gente rara, o sea, personas llenas de virtudes morales pero consagradas a sus ideales. Estos ideales no los proporciona la sociedad y, menos, la Cámara de Comercio local; los ofrece la realidad cuando se la mira con mirada desprejuiciada, no egoísta, libre y llena de amor por la verdad. Importa muy poco si forman equipo o si no lo forman. Cada disciplina decide por sí sola estos detalles. Lo único que importa es que estén apasionadamente interesados por el conocimiento —lo que ya por sí solo es una escuela formidable de virtud moral—.

No estoy hablando de manera elitista. Si quien entra en una facultad universitaria no nota una exigencia ideal terrible, casi violenta, quizá excesiva, ya sea él un talento o un tipo mediocremente dotado, se pierde una experiencia única, que además es también la única para lograr convertirlo a él mismo en un universitario, en un hombre de ciencia. Si no encuentra esos ideales en sus profesores y en sus cole-

gas, los ha de encontrar al menos en la biblioteca, zarandeado por los libros que nadie escribió nunca para trepar profesionalmente.

He escrito con tristeza que la universidad en la que yo entré ofrecía de hecho muy poco, pero estaba bajo ideales, y nosotros, los que ingresábamos en ella, sosteníamos mayoritariamente esos ideales —impulsados además por la situación de mi país en vísperas de salir a recuperar la democracia—. Hoy temo que empieza a ocurrir que esta zona de lo ideal se obnubila y que, aunque las universidades suelen dar más alimento ahora que antiguamente, son excepcionales quienes buscan en sus profesores esa bendita rareza de la investigación libre y la pasión por asociar a ella a otros. Porque en el arco que va de 1968 a hoy ha cambiado la universidad más que desde 1800 a 1968. ¿Acaso este cambio nos ha de llevar, en los países de habla española, a la necesidad de fundar instituciones ya tan antiguas como la École Normale, el Collège de France o las universidades de Oxford y Cambridge —es decir, algo así como una universidad de universidades, en la que los ideales se preservaran cueste lo que cueste—?

Pasemos a la filosofía.

2. La filosofía desborda el ideal de la universidad

Sin intentar determinar la esencia de la filosofía, no cabe discutir con auténtico sentido acerca de los mejores métodos para enseñarla o para practicarla. Temo que sea ilusorio pretender un acuerdo sobre qué es esencialmente la filosofía, pero, en cambio, me parece del todo imprescindible procurar decir qué pienso sobre ello —y veremos si logro así un consenso mínimo o de mínimos—.

La cuestión es tanto más grave si adelanto que ninguna otra disciplina universitaria se ve amenazada en el mismo grado y tan en su centro por la deriva actual de las instituciones de enseñanza como, justamente, la filosofía.

Hay, ante todo, un equívoco radical en el actual *conflicto de las facultades* —que no es tal conflicto, sino, más bien, confusión de todas ellas—. No aludo tanto a la equiparación de cualquier enseñanza con un grado o un posgrado universitario, ya se trate de Enología o ya se trate de Etnología. Eso es menor asunto, asunto de meros nombres o poco más. El problema está, para formularlo de la manera más clásica posible, en la indiferenciación de las que Aristóteles llamó *virtudes intelectuales, excelencias dianoéticas o discursivas*; o sea, en los múltiples modos, esencialmente múltiples, como el ser humano vive en la verdad, de la verdad o hacia ella. *Alêtheuein, verdadear*, es algo solo análogo en la ciencia, en la técnica, en la prudencia, en la sabiduría y —añadamos, ya menos clásicamente, una virtud intelectual que Aristóteles desconoció— en la creación y el deleite artísticos. Solo la *inteligencia*, o sea, el hábito de los primeros principios, impregna y atraviesa de modo único todos estos ámbitos que no deben ser mezclados y confundidos.

Mi perspectiva sobre el problema arraiga en la necesidad de distinguir, antes que las mismas maneras de verdadear, los dominios de fenómenos a partir de los cuales verdadea el ser humano —y, en general, todo ser que pueda estar dotado de discurso—.

Hay inicialmente una instalación primordial en la verdad que no precisa de ejercicio ni de enseñanza, sino que es pasiva, hiperbólicamente pasiva. Las descrip-

ciones filosóficas la han llamado *aisthêsis* en Grecia, *sensus* en las lenguas de base latina y *Sinnlichkeit* en Alemania. Sería evidentemente el cuento de nunca acabar precisar de modo pleno su naturaleza. Por mi parte, creo que lo más justo es referirse a ella como a la esfera de los *sentidos* inmediatamente accesibles e inmediatamente significativos por ellos mismos. No haría yo ni la diferenciación que propuso Zubiri entre la aprehensión de la *nuda realidad*, como él dice, y la de las *cosas-sentido*. No me inclino tampoco al pragmatismo ni a una versión radicalmente historicista-hermenéutica de la sensibilidad en general, aunque es claro que tanto Zubiri como quienes tienden a estas otras descripciones de la sensibilidad se apoyan en muchos aspectos del problema que son favorables a su captación de todo él. Por mi parte, sin insistir ahora largamente en ello, encuentro de lo más afortunada la concepción que presentó Husserl en las *Investigaciones lógicas*, prescindiendo de cómo relataba él mismo la génesis de las más elementales captaciones sensibles. Y es que hay una diferencia *ab ovo* entre los que Husserl llamaba en ese texto *contenidos primarios* y lo que denominaba *sentido de la aprehensión de ellos* (y, menos felizmente, *materia intencional de un acto*). Los contenidos primarios mismos no están esperando al concepto que los piense (en la versión del idealismo kantiano y poskantiano), sino que por sí mismos señalan el camino del sentido en que hay que vivirlos (son algo semejante a un fondo que sugiere y resalta una forma). Sea lo que quiera de las enseñanzas de la psicología profunda, sentir es un estar pasivo ya en la verdad transitando por ella, de una a otra, dentro de un ámbito ya casi mundo. Nadie ha vivido jamás un mero contenido primario sin sentido, pero eso no quiere decir que su sentido le venga dictado ni por las estructuras aprióricas de la razón ni por las estructuras arquetípicas del inconsciente. Es sentido de la misma realidad, y sentido del que a la vez se vive, que alimenta y sostiene, como el jardín edénico, a todo ser humano que viene al mundo. Ya se ve que complemento lo abstracto de la idea de Husserl con algunas maravillosas concreciones que apuntó décadas después Emmanuel Levinas.

La sensibilidad se dilata; el sentido crece porque queda y va siendo a la vez nuevamente vivido de modo continuo, incluso en sueños; hay en el fondo de la vida humana no solo el sostenimiento en la realidad, la posición en ella y el cuidado que ella se toma por nuestra persona, sino algo así como un viaje de esencial facilidad ininterrumpida (*experientia*).

En el cielo se nos ahorra pensar; en el Paraíso inicial, mientras no se habló de enigmas y misterios, no hizo falta tampoco más que vivir de la realidad habitándola, gozándola, absorbiéndola. Así es siempre una parte básica de la vida humana: cuerpo, tierra, elementos del cosmos...

Pero está el alma, es decir, aquello que define a una persona como *capacitas dei et possibilitas diaboli*: hay gozos infinitamente más altos que los que acallan el grito de la carne, aunque sea a través de sufrimientos indeciblemente mayores que los que suscitan ese grito. Y hay tales cosas porque hay verdades no esencialmente abiertas, fáciles, sensibles, pasivas, sino recónditas, y en modos varios de lo recóndito. Muy pronto comprende el hombre que lo primero para él no es siempre —ni quizá en definitiva nunca— lo primero en sí.

Esta enseñanza prodigiosa solo puede deberse a que los fenómenos-sentidos sensibles posean, al menos en algunos casos, una cierta profundidad, una densidad, o sea, una multiplicidad de aspectos. Cuando nuestro viaje cree haber sencillamen-

te pasado ya por ellos, un regreso quizá arbitrario revela que había allí más que sentir y, por tanto, direcciones nuevas posibles y ofrecidas para la experiencia.

Cuando esa peculiar riqueza de un sentido real manifiesta algo así como un *dentro* oculto, el fenómeno-sentido en su conjunto bien puede llamarse *enigma* o, si se prefiere un atenuamiento más puro a lo clásico, *maravilla*. Eso real exige pararse, exige demora, exige ponerse en actividad de alma. Mejor dicho, hay veces en que lo exige y veces en que lo sugiere. Un *problema* u *obstáculo* exige, porque, como dice muy bien la metáfora antigua, es un impedimento que nuestro viaje necesita obviar o superar o destruir. Produce una angostura en nuestro desplazamiento por el mundo, que incluso puede llegar a ser total: si no respondo a este reto, ya no puedo seguir.

La Grecia arcaica empleó muy preferentemente para los resolvedores de problemas el título de *sophoi*, sabios, expertos. Cada cual dominaba una *technê*, un *arte* que quizá él mismo había tenido que inventar antes. Y era cada sabio artífice un demiurgo, un trabajador que servía él solo en su ámbito peculiar a la muchedumbre de los vecinos. Era preciso multiplicar las técnicas y especializar a ciertos individuos en el cultivo de cada una de ellas. Ingenieros, arquitectos, obreros, médicos, psicólogos, terapeutas de toda índole verdaderamente resolviendo maravillas problemáticas que angostan la vida humana y que, superadas, dejan que se ensanche prodigiosamente. Por supuesto que las escuelas técnicas tienen que pertenecer a la universidad (e incluso no veo bien que se haga una distinción tan tajante como la usual aún hoy entre el aprendizaje de un oficio y la ingeniería que dio lugar a ese oficio o que precisamente nació de generalizarlo y vincularlo con otros semejantes). Es preciso dar más bases teóricas a la educación meramente técnica, y es clasista separar técnicas de tecnologías.

Los procedimientos técnicos no requieren en general en su base fenómenos con un recóndito *dentro*, sino más bien la asociación de varios de diversos órdenes, a fin de lograr crear la respuesta justa para un problema.

Pero ya el mero hecho de que la coordinación de unas y otras cosas sea el fundamento para resolver tantos problemas suscita otra clase de admiración por otro tipo de maravilla, que sí alude a ese centro recóndito, a algo como aquello que llamaba John Locke la *esencia real*, normalmente oculta, de las cosas. ¿Qué tiene que ver el fuego con el alimento que solo gracias a tratarlo con él se vuelve asimilable por el hombre? ¿Qué tiene que ver en general con el propio cuerpo y la propia vida un alimento cualquiera? ¿Por qué un determinado material flota y otro no? ¿A qué se deben las relaciones y las interacciones infinitas entre las realidades, solo por cuya contemplación y obedeciendo a sus reglas propias puede el hombre luego dominar los problemas con que la misma realidad lo confronta?

La ciencia pasa de las relaciones exteriores a las relaciones entre las esencias reales —o entre lo que de algo aproximado a ellas puede llegar a saberse—. Se ocupa con los fenómenos que manifiestan tener un *dentro* —y que quizá son en definitiva todos, cuando se detiene con suficiente demora nuestro asombro ante lo enigmático—.

Las ciencias no se equiparan a las técnicas, aunque la técnica tenga necesidad de ciencia y una cierta vocación de pasar a serlo, y aunque la pura ciencia jamás desdeñe la posibilidad de fomentar una técnica nueva. La acusación global de que la ciencia moderna se confunde con la técnica y, por tanto, olvida la maravilla del enigma y el gozo de la exploración de las cosas hasta su mismísimo centro en relación, hasta la mismísima *physis*, es un malentendido trágico y, en ocasiones, una

simple lectura superficial del último libro de Husserl. Sería un error de consecuencias incalculables restringir la libertad de la investigación científica por ningún camino, ya sea el de la disminución de presupuestos, ya sea el de la urgencia de dedicar fuerzas a las técnicas. Una universidad sin ciencia en este sentido —clásico y moderno, actual y eterno— sería una aberración y una escuela de totalitarismo.

Mencionaré tan solo la profunda conexión que existe entre el cultivo de la ciencia y la creación artística, en especial, la plástica. Ambos desaparecen y surgen en vinculación necesaria, porque el dentro del arte es de esencia imaginativo-expresiva, y el dentro de la ciencia, de esencia imaginativo-conceptual. La creación en las artes plásticas, incluso cuando pretende desprenderse de todo vínculo con la belleza, busca la cosa misma, a una exterior y centro, a una cosa y enigma humano. Se abstrae de los aspectos técnicos y problemáticos y se abstrae también de los aspectos que solo tienen que ver con la alimentación y el sostenerse elemental en la realidad. La ciencia, en cambio, se concentra en el dentro, en los dentro y sus relaciones... Pero *de hoc alia*.

Y hay aún entre los fenómenos sensibles otros enigmas, otras maravillas, y no solo problemas y esencias reales de cosas. Hay los otros sujetos, las otras vidas, las otras experiencias; y estoy yo mismo. He aquí el ámbito de los enigmas y de los misterios que cubre malamente el concepto aristotélico de *phronêsis*, pero excelentemente el sentido que esta misma palabra tiene en la literatura socrático-platónica.

Estos formidables enigmas maravillosos suscitan, en efecto, una verdad y un modo de verdadar que podemos denominar *práctico* o *moral*, e incluso *sofístico*, si queremos evocar el primer significado del apelativo *sophistês* en la literatura griega; pero que es la puerta para entrar en el dominio de la *sophia* aristotélica, de la *prima philosophia* y hasta de la *theologia*. El *otro ser humano* y *la gente, la sociedad, la historia* son enigmas de esa peculiar riqueza que se llama *alteridad* de manera más profunda que como la naturaleza nos es otra, *altera*. Pero es en mí mismo donde radicalmente se abren los enigmas que merecen llamarse *misterios* y sin los cuales la prudencia no llegará nunca a sabiduría, la teología no podrá empezar y la física no reclamará metafísica.

Cronológicamente, antes tiene lugar una cierta confrontación con la alteridad de las demás personas que con la propia intimidad misteriosa. Pero estas iniciales formas de hallarse entre los otros —querido, regañado, rechazado, aislado, obediente, rebelde, inmerso en el juego...— antes de venir a mí mismo son, precisamente por eso, más bien identificaciones de nosotros mismos y márgenes de tales identificaciones que no enfrentamientos con ninguna real alteridad. Un niño es más una pertenencia de su ambiente humano que de sí mismo o de la naturaleza. Pero este ambiente es ya un fenómeno de mágica inmersión en enigmas, de los cuales no es el menor precisamente el de ir reconociendo las fronteras de nuestro cuerpo y nuestra incipiente persona en medio de esta personalidad colectiva y este casi cuerpo común que vivimos de modo cotidiano en la primera infancia. La ausencia de un sí mismo plenamente individual es la base de la falta de misterio característica de esta edad; es la causa de que no exista de veras el tiempo en ella y la vida gire como en un corro para siempre —objeto de profunda añoranza en edades tardías, si desesperan del futuro absoluto—.

Pero la unión de dos ocultos maestros, uno íntimo y otro externo —ambos universalmente humanos—, hace que todos nosotros hayamos salido de esta sociali-

dad anónima —no entro a distinguir en ella un dominio de confianza originaria y otro de menos fiabilidad, que son más bien problemas de ciencia empírica— y hayamos caído en nuestra radical individualidad, en nuestra condición de *persona capax dei et possibilis diabolus*.

El maestro externo es la realidad de la vida misma, que, a través de la experiencia de una quiebra especialmente grave del suelo fiable de la socialidad infantil, nos revela la muerte, o sea, el final irreversible de ese juego sin tiempo al que jugábamos. El maestro íntimo es el meollo del alma, que no solo se queda con el despliegue de tanto fenómeno y tanto sentido, sino que aspira a la paz. No sabíamos bien que la paz no era ya la infancia, por más que hubiéramos atravesado pequeñas crisis en ella —castigos, derrotas, oscuridades—; pero es que la venida de pronto, de golpe y porrazo, de la muerte —que es algo que he equiparado muchas veces a la verdadera creación de cada uno— deja a la luz más clara e inmisericorde que hemos nacido en un lugar que no tiene paz.

De los múltiples rasgos que ofrecen los misterios —porque no se debe admitir que haya solo este primero creacional en una existencia de hombre— solo es preciso destacar ahora un pequeño círculo. El primero y mayor es la imposibilidad de darnos nosotros a nosotros mismos ningún misterio —aunque sí los preámbulos de alguno posterior a este—. Pero esto es en el fondo lo mismo que decir que el misterio, al irrumpir con evidencia, impide que sea entendido, rebasa los marcos de nuestra comprensión porque desbarata la serie relativamente tranquila y muy coherente de las experiencias. Por eso no es una lección que nos impartamos a nosotros mismos, sino una invasión de la realidad como *lo otro* de lo ya sabido. En tercer término, la revelación de un misterio transforma tanto la globalidad del sentido ya guardado como la estructura misma de nosotros, sus guardianes. Desencaja el mundo porque nos encaja a nosotros, que lo habitamos, en un lugar nuevo que nos presta formas nuevas de la experiencia.

Seguirá esta avanzando por sus pistas siempre holladas de nuevo, y a su luz de superficie el mundo continuará teniendo la misma faz aparente; pero se ha creado en mí, en el alma naciente, una inquietud radical por la paz, por la verdad que permita esperarla y gozarla. Y esta inquietud da su fondo a todo en mí porque surge de la inolvidable manifestación de que lo real a la vista (naturaleza y sociedad y yo mismo) está sostenido por lo real *in-finito, libre, decisivo, dominante, divino* en el sentido filosófico originario en que este adjetivo seguramente figuraba ya en el libro de Anaximandro.

Un misterio, en resumen, es algo inesperable que todo lo revoluciona, que ya no se olvida jamás y que no puede ser resuelto con los métodos de la técnica ni abarcado con los de la ciencia, y que tampoco se deja dominar por la *prudencia* con la que cabe conducirse en la selva o paraíso de la sociedad. Con el misterio se carga para siempre, aunque no en repetición monótona de su fenómeno —ya vemos que es como el reverso de uno o varios fenómenos-sentidos enigmáticos— ni en repetición angustiada y tediosa de la pobre lectura que hacemos de él. Desde el misterio tratamos de vivir ya todo, y cualquier mínima esquirla de sentido hondo de las cosas que descubramos la hacemos descender hasta las profundidades de nuestro constante vivir calladamente acompañados por los misterios reales.

El misterio es el objeto directo de la meditación y el indirecto de cualquier otra forma de verdadar. Lo que sabemos de él —de ellos— merece el nombre de *sabidu-*

ría, y siempre más, claro está, el de *filosofía* que el de *sophia*. Por otra parte, cuanto se refiere al maestro íntimo en la vivencia de los misterios, es mera filosofía, mera investigación de la realidad del ser humano personal; y cuanto se refiere al maestro externo es propiamente *metafísica* y *metaética*, como decía Rosenzweig, y es también la base de toda teología posible.

La virtud intelectual *sabiduría* va, sin embargo, aún más vinculada a la virtud intelectual *prudencia* de lo que a primera vista podría decirse (y, desde luego, se vinculan ambas aún mucho más hondamente que como sugiere la *Ética nicomáquea*).

Con el anuncio de estos asuntos y el inicial roce con ellos, ya hemos empezado a dilucidar la tremenda dificultad que acompañará siempre a la práctica universitaria de la filosofía. Ya solo desde aquí se puede vaticinar sin posibilidad de error que jamás la universidad comprenderá plenamente dentro de su ámbito a la filosofía y que, incluso, jamás se ofrecerá de esta algo así como un plan de estudios que se adecue por entero a la finalidad con que se lo conciba. La filosofía está esencialmente más fuera que dentro de la universidad; pero, al mismo tiempo, ay de la universidad que expulse de ella a lo que sí es factible hacer de filosofía en sus aulas y sus bibliotecas.

Justifico algo más por qué esta profunda conexión entre prudencia y sabiduría.

3. La esencial pluralidad de la filosofía

He partido hace ya mucho tiempo, al explicar el conjunto del pensamiento de Aristóteles en el aula, de cómo dio él importancia a aquel refrán de su tiempo en que se decía que *no se da un puñal a un niño*. No se proporciona una gran teoría a quien no tiene virtudes morales, pero tampoco al que no tiene al nivel debido la virtud intelectual de la prudencia. Y sería mejor decir que, en el fondo, es incapaz de sabiduría la persona que ha elegido conscientemente el vicio frente a la virtud y que, en su carencia de justicia, ha llegado a obnubilar su conocimiento moral, su prudencia, y, como Hitler, es capaz de ser vegetariano por respeto a la vida animal a la vez que criminal en grado inconcebible por falta de todo respeto a la vida superior de los seres humanos.

Puede parecer, sobre todo, que aprende sabiduría el pobre ser humano que solo aspira a hacer carrera, a trepar aunque haya que aplastar —apenas los ve— a otros, que no tiene contacto habitual con lo misterioso de la realidad dentro y fuera de sí mismo y que, en definitiva, ha reemplazado el ansia activa de la paz por el desosiego de su miedo. Hará unos brillantes ejercicios de oposición, por ejemplo, aunque quizá en ellos deje traslucir que le da lo mismo decir una cosa que otra, con tal de ganar. Escribirá, por qué no, artículos de revistas del primer cuartil, como se dice últimamente. No pasará, sin embargo, la prueba del aprecio de los aprendices reales de sabiduría; pero para algo nuestros sistemas actuales de evaluación del profesorado menosprecian la docencia y priman solo eso que ellos clasifican como investigación. No. Un niño moral puede ser un gran ajedrecista y quizá hasta un dibujante aceptable, pero apenas guarda ningún parecido con un sabio, un santo, un científico o un ingeniero.

Y es que aunque haya que distinguir las virtudes intelectuales y, sobre la base de sus diferentes instalaciones en la verdad de rango diverso, las facultades universita-

rias, claro que la persona es unitaria, la realidad es unitaria y el saber sobre la realidad personal, social o natural es hondamente unitario. No enciclopédico sino armónicamente equilibrado con la armonía que solo puede proporcionar la sabiduría, la práctica real de la filosofía (y la teología o la ateología).

No atendamos a que la empresa y el Estado exigen ahora grados cortos y posgrados muy especializados y no largos y van despreciando el doctorado —justo cuando más se llena la boca con la palabra «investigación»—. La verdad de las cosas está reclamando que a lo largo de todos los años de formación —y la formación es continua o no es formación— haya un trasvase de saberes prudente y sabiamente organizado, una especie de *mesotês* que no desconecte nunca técnica, ciencia, arte, prudencia y sabiduría, como lo real no está partido en continentes separados por abismos. Una facultad de medicina sin ninguna atención a la filosofía, al menos en su lado antropológico, es una aberración que solo la prudencia personal paliará. Una facultad de filosofía que no mira más que a la presunta sabiduría terminará igualmente por correr el riesgo de abandonar la densidad de lo real.

Pero consolidemos mejor, como ya anuncié que intentaría, el vínculo entre prudencia y sabiduría; porque creo que a nadie se le oculta esta evidencia de que solo los seres humanos que disponen de posibilidad real de una formación de tan amplio sentido se encuentran en una sociedad que de veras respeta el bien común y la promoción de la paz. Y al decirlo, si a la vez miramos un instante al océano de sociedades que no fomentan ni casi permiten nada parecido, comprendemos también instantáneamente el alcance político radical de estas afirmaciones —y con ello regresamos a don Quijote y a los malos encantadores—.

La creación del individuo que es su encuentro con la muerte, o sea, con el tiempo y con el misterio del ser y de las vías para la paz —puesto que la revelación de la muerte muestra que no podemos querer ni la muerte ni la ausencia de la muerte, o sea, que no sabemos lo que es existir y que no sabemos qué es la paz, sino solo que la ansiamos efectivamente—, la muerte, digo, llena de tensión apasionada el fondo de la vida, si se quiere ser valiente y paciente y resistir a la primera atroz acometida de lo misterioso sin salir corriendo a distraerse con lo primero que caiga a mano.

No se puede pasar por alto que la más ingeniosa manera de lograr olvidar que estamos todos vivos en medio de la realidad misteriosa que abarca nuestro mismo fondo personal es reemplazar el misterio con cualquier clase de problema o enigma, sobre todo, de problema. Entonces se crea la ilusión de que una técnica cualquiera, una buena terapia, es el vehículo de la paz —lo cual no deja de redundar en un excelente negocio para una legión de gentes buena o malamente intencionadas—. La filosofía desaparece de la universidad y, por tanto, del bachillerato, la escuela y toda vida oficial —claro que no de las vidas de todos los seres humanos no imbéciles, no eunucos morales e intelectuales (tremebunda calificación que recordarán mis lectores que pertenece a Miguel de Unamuno)—. El pequeño negocio de la filosofía en el *cursus* de la formación oficial deja paso a otro incomparablemente más lucrativo. El grito de la realidad, el grito de la carne no va a ser acallado por nada ni por nadie; pero no se puede dudar de que la presión social que niega la existencia de algo puede tener su importancia al menos en que se lo postergue o se lo mezcle con lo que no tiene nada que ver.

Algo en esta dirección está ya realizado, puesto que diferenciar problemas de misterios no es precisamente un asunto que figure en los programas de la escuela,

pese a que se haya empezado a hablar bastante de inteligencia emocional... Puede ser también un residuo de las malas prácticas, pésimas prácticas, con las que la llamada enseñanza religiosa, en cualquier parte del orbe, ha destrozado de mil formas el acceso sincero y puro al misterio, o sea, el acceso pleno al pensamiento libre, amoroso, profundo, arriesgado. Las religiones tienden fatalmente a enseñar demasiadas «verdades» a quienes no tienen las preguntas que les corresponderían ni los hábitos ni la experiencia de la vida que llenan de sentido las mejores fórmulas teológicas de cualquier tradición. Y sea esto escuchado como una llamada de alerta entusiástica y urgente al amplio mundo de la enseñanza acogida a instituciones de índole confesional. En ellas, que no ignoran en modo alguno, oficialmente al menos, que existen los misterios, es donde la libertad de pensamiento y el ensanchamiento gozoso y necesario de la razón deberían promoverse e incluso darse ya con más pujanza.

El gran asunto prudencial es la atención activa y constante a lo real, que comporta como consecuencia primera no confundir jamás a un ser humano con un sujeto de ingeniería posible. Si yo no me equivoco respecto del misterio básico de la existencia, inmediatamente trasladaré a los demás la condición de portadores no ya de enigmas sino de misterios. Por más protocolos de toda índole que exija el trato entre humanos, yo no olvidaré nunca que el otro es una persona, o sea, repito, un ser *capax dei et possibilis diabolus*.

Pero este estadio no es el descubrimiento, mejor dicho, la revelación de la alteridad completa del otro ser humano. Como ha puesto en el centro de la discusión ética Levinas —dice que esto es sencillamente traducir el *Talmud* a la *lingua franca* de hoy, pero resulta coincidir con Kant y con la médula santa de la tradición cristiana—, esa plenitud de la alteridad del otro humano solo se abre en la conciencia casi increíble de su *santidad*, o sea, de que él merece siempre en el fondo el sacrificio de mi propio interés, hasta el sacrificio de mi permanencia en esta vida, y ello aunque no haya avanzado yo aún mucho por los caminos de la filosofía previos a esta tremenda *revelación*.

Si el misterio inicial es la muerte, solo porque un segundo misterio se revele desde la autoridad del maestro exterior —y acogiéndolo el maestro íntimo, más yo que yo mismo: *imago dei* que posibilita mi *capacitas dei*— será siquiera concebible que la muerte se retire a un segundo plano y que su meditación ceda el paso a la urgencia del amor práctico al otro. No de cualquier amor sino de esta forma purísima, radicalmente no egoísta, que, sin duda, es imposible de convertir en hábito sin estropearla en rutina.

El misterio de la muerte opera en nuestra existencia entera y, por tanto, también en nuestros modos de estar referidos a la verdad y la realidad, una formidable *epochè*. Aún es mayor la que el respeto infinito a la alteridad santa del otro ser humano exige. A una primera forma de filosofía le sucede esta segunda, radicalizada, en que ya no es la pasión atónita ante el misterio del ser individual en el tiempo y en la tensión por la paz, sino la santidad misteriosa la que impone sus reglas y hasta su tiempo propio.

De la soledad de la investigación metafísica se pasa a lo dialógico de esta transformación ética de la metafísica. Si ya respecto de la primera metafísica (Kierkegaard la llama irónicamente justo *prima philosophia*, para conceder la mayor importancia a la *secunda philosophia*, a la hecha tras la revelación de lo santo ajeno) es

apenas concebible ajustarla dentro de los marcos de la universidad —repito: es, sin embargo, imprescindible hacerlo de alguna prudente manera—, dígaseme si no es mucho más inconcebible, directamente imposible, hacer algo así con la segunda metafísica. Pero también se nota que, si no se logra en ninguna medida, la formación de una persona será barbarie. Aunque nada pueda reemplazar en un aula a la revelación directa y libre de este segundo misterio. Habrá que hablar del respeto infinito a la persona como si pudiera entender este lenguaje quien no vivió la revelación de la *cosa misma*, o la consecuencia será que trataremos de moral con tanta superficialidad que la guerra, o sea, la ausencia de la paz, barrerá nuestra vida cuando alcance otra cumbre de su violencia siempre amenazante.

La prudencia se eleva como por encima de sí misma (y por cierto que por encima del texto de Aristóteles) cuando manda hacer lo que hay que hacer aunque haya que morir por ello, y no hacer lo que no debe ser hecho, aunque haya que morir por ello. Y este hacer y este omitir están esencialmente referidos al daño al otro.

No hemos traspasado con esto las fronteras de la filosofía. Querriamos estar a la altura de este socratismo, puerta de la verdad de los grandes misterios. Pero es que si la muerte es inolvidable, la maravillosa constancia de vernos rodeados por el enigma de la otra persona, convertido ahora en el misterio de su santidad intocable, tiende a volvernos poco sensibles al dato. ¡La revelación es abrumadoramente abundante! La culpa, cuya honda experiencia seguramente fue el preliminar más claro de la manifestación del segundo misterio, se reitera ahora, y ahora es mucho más culpa y más violenta, una vez que hemos entrado en el nuevo ámbito de la ética. El miedo a los demás, que tanto tuvo que ver con el egoísmo y con el error siempre, regresa como un mal sueño persistente.

Y con esto no hemos agotado, ni mucho menos, el ámbito del misterio. En realidad, solo la desgracia y el milagro redentor del perdón nos llevan al centro mismo de la exploración metafísica y la realización de las virtudes intelectuales, solo que ahora en mezcla que yo no sabría discernir con las que la tradición cristiana llamó virtudes teológicas. El dominio del perdón es lo que esta tradición llama preferentemente *gracia*, aunque es desde ahí desde donde por fin se comprende que todo es misterio y todo también gracia, don superlativo que jamás se termina de acoger. O que el ser humano es *aventura*, en el sentido no teológico que quiere dar a esta expresión en nuestros días Claude Romano —a mi modo de ver, sin previa exploración delicada de la variedad secuencial de los misterios reales y las complejidades maravillosas de los fenómenos que se entrelazan con el movimiento de esta secuencia, a la vez libre y dada desde fuera, desde arriba, desde Infinito (y no desde Todo)—.

Vayamos brevemente al último tema de este ensayo: cómo enseñar filosofía en la universidad.

4. La filosofía que cabe en la universidad que sigue siendo posible

Lo adecuado a las cosas mismas sería regresar a formas más antiguas de maestría, ante todo: un solo profesor debería enseñar la disciplina entera tal y como la concibe él, como ocurría en las escuelas helenísticas y ha seguido ocurriendo en el fondo siempre, mientras la universidad alemana ha mantenido su esencia. Varias cátedras diferentes, como en la Salamanca del Siglo de Oro, presentarían una sor-

prendente variedad de vías a la filosofía (Nominales, Durando, Santo Tomás...). Y un docente universitario de filosofía tendría que poder atender a todas las partes básicas de algo así como un sistema de la sabiduría.

En correspondencia, se precisa de alumnos inquietos, que buscan a su maestro, como aquellos peregrinos medievales que iban a oír a Abelardo en París a riesgo de sus vidas. O como los viejos estudiantes alemanes que aun yo mismo he conocido, y que no tomaban sus grados hasta haber recorrido medio mundo escuchando a unos y otros, y siempre con el propio problema mayor en la mochila y el magín.

Estos maestros abrirían sus cursos a la discusión constantemente, puesto que la filosofía es de naturaleza dialógica aún por más razones que las que llevo evocadas. Un pensamiento que no está vivo, interrogante, pidiendo réplica y haciéndose en ese momento mismo, no es de veras pensamiento filosófico; y un oyente que solo apunta y pide que se le repita una parrafada que no anotó bien, sencillamente no es ni siquiera un oyente. Yo encontraba perfecto el esquema alemán de mi primera juventud: el profesor desarrolla *ex cathedra* —aunque en aquellas aulas no hubiera sillón ninguno para él— una lección que escribe día a día para sus alumnos y cuyo tema ha escogido él mismo —y es suficientemente amplio como para ayudar a la formación integral en filosofía de alguien que no dispone para oír cursos de más de cinco o seis años—; y mantiene luego dos seminarios: uno de lectura de textos, introductorio; otro, de investigación. Si yo digo que mis maestros, por ejemplo, han sido Juan Miguel Palacios, Gerhard Funke, Walter Nicolai y Juan Martín Velasco, cuando solo uno de ellos tuvo la responsabilidad de corregirme algún examen, es precisamente porque, de entre tantos otros, ellos son los elegidos por la cabeza y el corazón para absorber doctrina críticamente; y la lista de mis demás maestros ya solo se amplía con la retahíla de los nombres clásicos, desde Platón a Levinas, o sea, de los autores de libros con los que no pude discutir más que, quizá, con mucha buena fortuna, una tarde.

Como en aquel mismo sistema alemán de antaño, nadie podría doctorarse en filosofía si no estudiaba además dos otras especialidades; y ya dentro de alguna de ellas, no cabría graduarse escogiendo, por seguir poniendo el ejemplo personal, a Aristóteles y Platón, sino, en todo caso, a Platón y a Tucídides.

No soy un nostálgico, sino alguien que tuvo la experiencia gozosa de algunas instituciones ideales, que soñó con revitalizarlas en su propio país —cuando supo que esas mismas habían vivido parecidamente y con entusiasmo en su decrepita universidad madrileña antes de la Guerra Civil— y que no ve, en este sentido, hoy a su alrededor más que un fracaso de orden político y pedagógico. Porque si hay algo de lo que nos estamos alejando es de los modelos que acabo de recordar. Y no se me diga que es a causa de que pasamos a otro que es el implantado desde antiguo en Oxford y Cambridge, porque las diferencias, aunque ahora no sea cuestión de enumerarlas, resultan sencillamente abismales. Aparte de que, en cualquier caso, yo veo que hacen gran ventaja a estos tipos ingleses los que antes alabé.

Vengamos, en fin, a la solución práctica, acomodaticia, no del todo impracticable desde la situación actual de la historia de la universidad, puesto que la utopía es la utopía y, de realizarse en alguna medida, seguramente no podrá ser dentro del marco institucional de la universidad del próximo futuro. Y de ello hay modestísimas primicias existentes ya en algunas ciudades: escuelas de filosofía —no de esoterismo y mistificaciones varias—, centros de humanidades —no solo volcados en las disciplinas terapéuticas de bajo vuelo y baja estofa que se demandan tanto—...

El aprendizaje elemental de la filosofía no puede de ninguna manera hacerse como lo creen nuestros planes de estudio y sus guías «docentes» (¡vaya término absurdo!). No puede un estudiante estar conociendo a Anaximandro en Historia de la Filosofía a la vez que traba relaciones —necesariamente de bastante enemistad, por cierto— con Karl Popper en Teoría del Conocimiento, con Martin Buber en Antropología Filosófica y quizá con Schelling en Filosofía de la Naturaleza; y a todo esto, sin saber ni palabra de griego ni de alemán. Menos aún cabe estudiar simultáneamente Historia de la Filosofía Antigua e Historia de la Filosofía Medieval —y sobre ello no quiero ni empezar a hacer sarcasmos, porque, de fáciles y tremendos que son, sacaría mis peores aspectos anímicos a relucir—.

Para la introducción auténtica en la filosofía se precisa la comprensión pensante de su arco histórico, y esto no es posible más que leyendo, con alto grado de rigor y la consiguiente cantidad de paciencia y holgura temporal, a los autores principales en sus textos más significativos. Y, por supuesto, sin tener más que una única «asignatura» en cada cuatrimestre. La lectura real de un autor es ya la acogida en el propio espíritu de un sistema entero de la sabiduría; y la serie histórica, incluso con sus retrocesos escandalosos, tiene el poder de un argumento complejísimo que se despliega ante maestros y alumnos. Porque se aprende filosofía en la medida en que se entiende hasta qué notabilísimo punto un sistema histórico responde a todo lo enigmático y misterioso de la realidad, hasta descubrir que en el interior de esa fuerza hay aún muchas debilidades. Solo cuando esto se hace patente, necesita el alma pasar a nuevas doctrinas, que siempre tratarán de la múltiple tarea que es hacer avanzar la teoría de un maestro, descargarla de sus posibles incoherencias, acoger en ella cuantos fenómenos lo permitan y, por fin, pensar *la sombra misma del maestro*, en la feliz expresión de Merleau-Ponty: o sea, lo impensado por ese maestro y que, sin embargo, sustenta cuanto él dijo pero retrotrayéndolo a un horizonte más abierto, más cercano a la hiperdonación que es la realidad.

Aún es más eficaz combinar, a la manera en que lo hacían aún en mi juventud las cátedras alemanas, *lecciones* —en las que solo se escucha— y *seminarios* —en los que todo es diálogo, por lo menos en principio—.

El enigma político restante es si habrá alguna gran institución del Estado o de las iglesias que se anime a sostener financieramente una universidad que siga las líneas aquí bosquejadas y, sobre todo, en el corazón de ella, una facultad de filosofía en que se experimente con las ideas y los proyectos en el ambiente de completa y pacífica libertad que doy por supuesto como aire vital y *alma mater* de la ideal *alma mater* de las personas del futuro. Mi propia posición, puesto que soy miembro muy fiel de la Iglesia católica, es que ella está esencialmente interesada en tal empresa, porque la filosofía no tiene en una universidad católica la función de suministrar los precisos conceptos que quiera manejar luego la teología, sino la de presentar a esta la realidad y el pensamiento tal y como son ellos mismos. En definitiva, la filosofía procura contar a la teología la creación, para que la teología sepa deletrear su redención.

Y paz con todos, porque el privilegio de la edad provectora es disfrutar de ocasiones en que se la invita a decir la verdad —en vez de lo que ocurre en otras edades más difíciles y ásperas de la vida, en que se dice la verdad quizá también contra toda conveniencia, pero además en ausencia de toda invitación—.