

## NOTAS PARA UNA FILOSOFIA DE LA UNIVERSIDAD

MANUEL DOMINGUEZ MIRANDA

Nacida en el momento en que la sociedad medieval europea comienza a adquirir conciencia de la pluralidad de elementos y órganos que exige su desarrollo vital, la Universidad es acogida rápidamente como el organismo apropiado para el ejercicio de la función intelectual inherente a toda sociedad culta y bien organizada.

La Universidad nace no como el patrimonio cerrado de unos cuantos sino como institución de la vida social, como el aporte específico de un gremio o grupo social determinado al bien común. Nace para desarrollar el saber en todas sus ramas y niveles para beneficio de la comunidad en que se halla inserta y de toda la humanidad.

Convertida en la suprema institución del saber dentro del seno de la sociedad, la Universidad se ve enfrentada a todas las vicisitudes, problemas y formas de relación que, por su misma índole, ha de afrontar el saber dentro del marco del desarrollo histórico de las sociedades. Los problemas y vicisitudes del saber dentro del orden social son los problemas de la Universidad. En su última profundidad los problemas de la Universidad coinciden con los problemas de la primera institución de la cultura de que tenemos clara noticia de Occidente: los Sofistas (1). ¿Qué es el saber? ¿Qué papel juega el saber en la vida social? ¿Qué relaciones guardan el saber y sus cultivadores con el poder político o social en general?; estos eran problemas que ya inquietaban profundamente a la sociedad griega el S. V. y estas son las tres grandes cuestiones cuyas respuestas han modelado la evolución de la cultura en el mundo y en cada una de las sociedades igual que el desarrollo, desde que ellas existen, de las Universidades.

Saber, organización política y bien común son los tres elementos que es necesario interrelacionar armónicamente para que haya Universidad. Trataré de estudiar separadamente la relación que guarda cada uno de ellos con la Universidad procurando así hallar, desde nuestra concreta situación histórica, una respuesta a la triple pregunta, arriba enunciada, que desde antiguo viene configurando la evolución cultural de nuestro mundo.

### 1) EL SABER

Constituiría un empeño ingenuo, difícilmente excusable a la altura del proceso histórico del filosofar en que hoy nos hallamos, pretender dar una respuesta incuestionable y definitiva a la pregunta: ¿qué es el saber? Ninguna respuesta metafísica —y el problema del saber es, en sus últimas instancias, un problema metafísico—, puede ser por su propia naturaleza ni incuestionable ni definitiva, sin que esto limite en nada su carácter y valor de verdad como se verá más adelante. Pero si llegar a soluciones metafísicas inmodificables o absolutas —lo que equivaldría a dbarcar y hacer presente la realidad toda en su plena extensión y profundidad—, resulta imposible, si debe ser posible a cualquier filósofo exponer con precisión y claridad un conjunto ordenado y coherente de adquisiciones y verdades en torno al saber tratando de superar los desenfoces, las confusiones, las mutilaciones, las extrapolaciones y las actitudes dogmáticas con que frecuentemente ha sido abordado dicho tema.

Trataremos aquí de esbozar un planteamiento radical del problema del saber y de indicar los caminos para una solución adecuada de acuerdo con las exigencias del problema mismo, con la inevitable perspectiva histórica del momento y con la intención específica del presente escrito. Por obvias razones nos limitamos al saber específicamente humano, al saber "racional" (2).

### A) NATURALEZA DEL SABER

Tal vez lo más sencillo y despreciado que puede decirse sobre el saber es que en él nos estamos refiriendo a un resultado, al término de un determinado y peculiar proceso de relación entre el hombre y las cosas. Al final de este proceso el hombre acaba poseyendo mentalmente (3) las cosas. En el proceso las cosas se hacen

presentes en la mente del hombre que las sabe quedando en cierto modo a disposición de éste. Implica pues el saber una posesión de la realidad por parte del hombre sin que esto obste —o incluso la su- ponga necesariamente— a una previa y más radical obediencia del hombre a la realidad.

Pero esta presencia de la realidad en la mente no puede ser concebida ni como el resultado de una recepción pasiva —como la imagen en la placa fotográfica—, ni como una presencia inerte —como el simple estar del documento en el archivo—. Hemos concebido el proceso del saber como una interrelación, o mejor, como una interacción entre la realidad y el sujeto que la conoce. Hay en el conocer una especie de reelaboración, reconstrucción o interpretación del objeto por parte de la mente y un quedar ésta afectada por el objeto conocido, de suerte que todo ulterior conocimiento es matizado por los precedentes e integrado a la estructura misma de la mente. El conocimiento, en cuanto actividad vital del hombre, es mucho más una integración biológica de lo dado o una asimilización orgánica de la realidad por parte del cognoscente que una impresión del objeto en el sujeto.

Como hemos dicho, el término del conocimiento, así entendido, es el saber. Esta concepción del saber tendrá fecundas consecuencias para la adecuada comprensión de la idea de Universidad. El saber afecta al hombre entero, es una realización de todo el hombre en comunión profunda con la realidad; por eso su desarrollo en el hombre no podrá ser nunca una simple acumulación de datos o conocimientos sino el despliegue o desarrollo integral de toda una vida. Pero dejemos esto para más adelante.

Es evidente que las afirmaciones que acabamos de hacer requieren múltiples explicaciones y explicitaciones. Aquí hemos de limitarnos a lo esencial: a breves aclaraciones sobre el modo de interactuarse los elementos implicados en la relación cognoscitiva; a algunas consideraciones sobre las distintas formas de saber a que da lugar dicha interrelación; y a algunas precisiones sobre la validez y firmeza de lo alcanzado en dicha relación o, en otras palabras, sobre el valor de verdad de dichas adquisiciones.

## 1. **Hombre y Realidad**

No pocos de los intentos históricos para solucionar los problemas que plantea la interacción de objeto-sujeto en el conocimiento

han cedido a la tentación de eliminar el papel activo de uno u otro extremo. Es evidente que soluciones de ese tipo, además de dejar por fuera no pocos datos de experiencia, suponen ya —o conducen inexorablemente a— una determinada concepción metafísica pre-juzgada o parcializada del hombre y del universo. Tratemos de no caer en esos escollos manteniendo firme el papel activo de ambos elementos.

La relación hombre-cosas pertenece a la esencia misma del hombre, el hombre es y está siempre en la realidad, con las cosas. Lo advierta o no lo advierta, quíeralo o no, el hombre está situado frente a las cosas y en una radical relación de necesidad respecto de ellas. Necesidad, advirtámoslo ya, que no puede reducirse a lo pragmático. Esta necesidad se refiere al hecho mucho más radical de no ser sin las cosas, de estar esencial y constitutivamente vuelto hacia ellas, no exclusiva y necesariamente para usarlas sino para contemplarlas (4), para saber a qué ateneirse frente a ellas, para poder comprenderse a sí mismo, para saber qué son ellas y él en realidad de verdad, Único saber que puede fundar una conducta verdaderamente humana.

Esta esencial necesidad de las cosas funda en el hombre su con-natural actitud de extrañamiento y de interrogación frente a la realidad (5). El hombre está naturalmente vuelto hacia las cosas; pero éstas no se entregan en toda su densidad y profundidad a la simple mirada del hombre y ni siquiera se le ofrecen de una manera homogénea, con igual complejidad, consistencia o profundidad. De aquí que el hombre se vea en la necesidad de inventarse medios y caminos para llegar a la realidad de las cosas. Para saber, el hombre ha de interpelar, ha de preguntar a las cosas, ha de obligarlas a entregar su mensaje, a expresarse. Pero frente a una misma realidad el hombre puede hacer múltiples preguntas.

Puede haber múltiples niveles e intenciones en el preguntar, lo mismo que hay múltiples formas de ser y de presentarse en las cosas. A las interrogaciones del hombre las cosas responden abriéndosele ante la conciencia. Pero para conseguir esta respuesta es necesario saber preguntar, saber establecer la pregunta —de acuerdo al tipo de objeto y al nivel de profundidad en que se la quiere situar— y saber hallar el modo de no confundir las respuestas. Este procedimiento es lo que llamamos método, camino entre el sujeto y la cosa. Camino que, no hay que olvidarlo, tiene doble dirección.

La pluralidad de niveles y de formas de presentación que tiene la realidad, lo mismo que la pluralidad de niveles y formas que pueden adoptar la pregunta y la integración de la respuesta en el sujeto cognoscente —supuesto el método adecuado al objeto y al nivel de la pregunta—, dan lugar a una pluralidad de forma y grados del saber.

## 2. Formas y niveles de la realidad

Las cosas, las realidades, no existen aisladas unas de otras ni se ofrecen aisladamente al hombre. Las cosas existen como partes de un "mundo" y se ofrecen al hombre como elementos de su "mundo". El "mundo" no es un simple acervo de cosas o sólo un lugar lleno de cosas. El mundo es una totalidad orgánica de cosas, acontecimientos (ó), quehaceres, condicionamientos, personas y horizontes, entre los cuales existen naturales ordenamientos e implicaciones, que enmarca el desarrollo del existir humano.

El hombre se esfuerza constantemente en ordenar este mundo tratando de hallar las diferencias, las similitudes, los nexos y las implicaciones vigentes entre los distintos elementos que lo integran. Al mismo tiempo que va precisando diferencias últimas entre los seres, va tratando de establecer grupos o constelaciones de entes con caracteres comunes y orgánicamente interrelacionados. El paso último de este proceso ordenador es el establecimiento de categorías en las que se refleja el orden natural y la real interconexión que existe entre los seres. Estas categorías son como los alvéolos en los que pueden ser colocadas y conceptualmente expresadas o "etiquetadas" las realidades últimamente irreductibles entre sí.

Pero antes de llegar a este último esfuerzo de análisis o de lanzarse a una suprema síntesis metafísica en el concepto último de ser, el hombre advierte la existencia de grandes zonas, regiones, niveles, vertientes, modos o dimensiones —no hace al caso detenerse a precisar el término-metáfora más adecuado—, dentro de las cuales puede ser ordenada la realidad de forma casi espontánea. Para una mente no cegada por prejuicios ideológicos o sistemáticos es fácil advertir que en el contenido total de la experiencia se distinguen zonas diferentes e independientes que no tienen por qué ser reducidas unas a otras —a lo sumo podrían encontrarse en la unidad tensa, multivalente y analógicas del concepto de ser—, sino que han de ser respetadas en su peculiaridad y primigenia especificidad so peligro de adulteración o falsificación.

El **ente natural** (materia primitiva, galaxias, constelaciones, vegetales, animales etc. en sus constantes interacciones y orgánico-dinámico abierto a esferas cada vez más amplias), el **ente personal**, el **ente cultural** (creaciones expresivas o instrumentales del hombre que se independizan de él y adquieren leyes y dinámicas propias, vgr.: lenguaje, economía, tecnificación), el **ente regulador o determinativo** (leyes lógicas, físicas, éticas, etc., que independientemente de nuestro querer o pensar regulan y determinan lo que en la realidad acontece) y el **ente histórico**, son formas fundamentales y primitivas de la realidad cuyo desconocimiento y confusión determinan posturas básicas en torno al saber (7)\*.

Bajo toda idea de saber hay una determinada idea de realidad ya que una y otra son correlatos inseparables. Es necesario, para no cometer círculos viciosos insuperables al hablar del saber, tener conciencia refleja de la idea de realidad que en cada caso subyace en nuestras afirmaciones. El presupuesto básico de que todo lo real es de algún modo cognoscible, no implica que todo haya de ser conocido del mismo modo ni que las categorías con que expresamos un tipo de realidad puedan ser, sin más, aplicadas a otro. Mucho menos puede admitirse que haya una especie única de categorías racionales para la formalización expresiva de la realidad que implica necesariamente todo saber. El saber entraña siempre algún modo de expresión o formalización mental (8) pero no existe la expresión propia del saber; no lo son, por ej., la idea clara y distinta, la formulación matemática o cualquier otra determinada forma de conceptualización fuera de la cual no quedara posibilidad para el saber auténtico. Cada región de la realidad exige un determinado modo de formalización y de expresión. El saber sobre las cosas está primariamente determinado por lo que las cosas son. Por eso siempre será química y nociva, por constituir una tendencia al empobrecimiento y al aislamiento de la realidad, la aspiración a una homogenización univo-

---

\* Es evidente que aquí nos referimos a la especificidad de estas esferas del ser, no al hecho de que se den objetos absolutamente puros en esa especificidad. Los entes concretos, tal como se nos dan en la experiencia son totalidades que implican varias de estas zonas o regiones. La persona, por ejemplo, participa de lo natural y de lo histórico y es la encarnación de muchos aspectos de lo "regulador". Sin embargo la persona no es la suma de estos elementos sino que es una estructura radical, distinta de cada uno de ellos, un modo nuevo de ser que no es ni lo natural ni lo histórico ni lo regulador. Es un "novum" respecto a cada uno de ellos y pertenece a otra esfera del ser. Lo mismo puede establecerse en cualquier otra de las "vertientes" del ser.

cante de todas las formas y expresiones del saber (9). No puede el hombre imponer el "logos" a la realidad sino que cada realidad entraña un "logos" específico al que el hombre debe atenerse (10).

Esta actitud básica de respeto a la diversidad de lo real es esencial para que exista Universidad como lugar de encuentro de una pluralidad de hombres y de saberes que buscan su desarrollo armónico tendiendo hacia la unidad (unum-versus).

### 3. Formas y niveles del preguntar

A la totalidad de lo que hay, a cada una de las vertientes de la realidad y a cada uno de los entes comprendidos en ellas, puede el hombre dirigir su interrogación que tampoco es única sino múltiple y multiforme. Hay cuatro niveles básicos en la interrogación humana que podemos formular así: ¿Para qué? ¿Cómo? ¿Qué? ¿Hacia dónde? (sentido) (11). Como veremos, estas interrogaciones no corresponden necesariamente a vertientes específicas de realidad sino a modos mentales de enfrentar los objetos de cada una de ellas, aunque haya **vertientes** de realidad que excluyan algunos de esos niveles del preguntar (12).

La primera pregunta da origen a un saber técnico; busca cómo manejar o utilizar la realidad en vistas a un fin pragmático. La segunda da origen al saber científico, que no trata de llegar a la estructura última de la realidad, a la esencia, sino de establecer comportamientos, reacciones y relaciones entre los fenómenos. La tercera y cuarta pregunta dan lugar a la filosofía, que aspira a un saber conceptual sobre las estructuras últimas de lo real, tanto en sus distintas regiones como en la suprema unidad del ser en cuanto ser, intentando así alcanzar el sentido último de cada una de esas regiones y el de la realidad en cuanto tal.

No ignoramos la existencia de otros tipos del saber como el saber místico y el complejo saber teológico que surge de una aplicación de lo científico a un dato primaria y radicalmente místico. Sin embargo, el saber místico no responde a un tipo de pregunta distinto al del saber filosófico; su peculiaridad se debe al modo de contacto con el objeto —inmediato, vívido, y transconceptual— que entraña la respuesta. Por eso el modo de expresión de este saber resulta esencialmente distinto al de los otros. El mito es la forma mas común de expresión de este tipo de saber.

a) **El saber técnico**

La pregunta técnica puede ser hecha a toda clase de objetos aunque algunos de estos, por su naturaleza, estén enmarcados en esferas del ser que trascienden lo utilizable. La técnica del manejo de masas o de reuniones de grupos, las técnicas educativas, la clasificación de tipos de personalidad, etc. son modos de tratar ciertas realidades que, constitutiva y esencialmente, trascienden esos aspectos y niveles; su realidad no se agota en ese nivel ni es nunca adecuadamente enfocada desde esa sola perspectiva.

Este hecho plantea siempre el problema de posibles desequilibrios y desenfuegos de la actitud humana ante la realidad. La pregunta por el aspecto pragmático de la realidad es ineludible porque responde a situaciones y necesidades del hombre ante lo real y es por ello esencialmente humana. Pero esta pregunta no puede constituir ni la totalidad ni lo más importante del preguntar humano ni la actitud más honda del hombre ante lo real. Cualquier aspecto de lo real es sólo una abstracción; y es siempre peligroso y deformante tomar la abstracción en lugar de la realidad. La hipertrofia de la actitud técnica conduce a un desconocimiento o a un atropello de los niveles más hondos de la realidad; de este modo se irrespeta a la realidad y la vida humana pierde su sentido y su equilibrio. La exageración del saber técnico desarrolla en el hombre la actitud de dominio como actitud prevalente ante la realidad y lo induce a la valoración de la eficacia sobre la verdad. Es justamente la actitud opuesta a la que prevalecía en el hombre de la Grecia Clásica. El saber que predominantemente buscaba el hombre griego era un saber sobre la ultimidad de las cosas, un saber a qué atenerse sobre lo real para montar la vida diaria sobre principios últimos, para vivir la vida en profundidad, en el respeto al orden de la realidad (13). Esta actitud presupone que la manipulación de las cosas ha de ajustarse a lo que las cosas son en realidad de verdad y que, por ello, el uso de las cosas no debe darse desconectado del conocimiento de lo que las cosas verdaderamente son en su realidad integral.

Sin embargo no queremos, en modo alguno, desconocer el valor de conocimiento que la misma práctica o manipulación de la realidad tiene en sí. En el mismo contacto técnico la realidad se nos descubre, se nos muestra en repliegues y profundidades que la sola actitud contemplativa no alcanza a vislumbrar. De aquí la necesidad de la presencia de la técnica en todo centro que quiera crear una cultura humana integral. Hemos de convenir que hoy no es posible concebir

una verdadera Universidad sin técnica. El desconocimiento, e incluso el desprecio, que las nacientes universidades y las de bastantes siglos después mantuvieron hacia la técnica han producido no pocas confusiones y retardos en la evolución y en el equilibrio de nuestra cultura occidental (14).

Insistiremos, una vez más, en que el desarrollo del saber humano es un proceso unitario pero que esta unidad no es homogénea; ni implica la imposición de una forma de saber sobre las otras. En el respetuoso diálogo entre las distintas formas del saber es donde resaltan simultáneamente la profunda unidad, las mutuas implicaciones y la insuficiencia radical e irreductible peculiaridad de cada una de las formas que entrañan el conjunto de los saberes humanos, a pesar de los necesarios y fructíferos esfuerzos —todavía incipientes e inciertos— por establecer un lenguaje común entre las ciencias.

Esta profunda unidad del proceso humano del saber, coherente con la radical unidad del hombre —unidad pluri elemental de esencia o estructura, no monística—, requiere la presencia viva y actuante en la Universidad del mayor número posible de formas y niveles específicos de ese mismo saber. De la misma forma que nos resistimos a llamar Universidad a un centro de investigación o docencia —por muy elevadas y especializadas que éstas sean— en el que no existen organismos capaces de estudiar las expresiones del hombre y de realizar una reflexión profunda sobre todo lo humano, también nos abstendríamos —por las razones expuestas— de dar nombre de Universidad a un centro de estudios donde el saber técnico no exista o carezca de vitalidad.

Pero es necesario mantener siempre en su adecuado punto de equilibrio la valoración de la técnica en la vida del hombre. A nivel de formación humana constituiría un contrasentido que la Universidad produjera técnicos carentes de una visión profunda del sentido de la técnica, personas que sólo alcancen un nivel técnico de integración del saber, que organicen la existencia al nivel de lo técnico y no asciendan hasta una integración refleja y consciente de la técnica en los niveles más profundos de la personalidad.

#### b) **El Saber Científico: Diversidad, unidad y fronteras**

La Ciencia, en la acepción restringida que aquí adoptamos, se nos aparece como una forma peculiar del saber colindante con la

Técnica y la Filosofía y prácticamente inseparable de ellas. Lo más específico de la ciencia sigue siendo hoy, como siempre, la conjunción de "empeiria" y "theoria". Constatación cuidadosa de hechos o datos de experiencia, búsqueda de una explicación racional de esos datos y establecimiento de principios o leyes, interconexión, formulación y simbolización de las explicaciones logradas, e intento de verificación de las teorías propuestas, alcanzado todo ello mediante la aplicación del método o métodos que más se adaptan al campo de objetos que se pretende conocer, he aquí las características fundamentales del saber científico.

Es evidente que cada uno de los elementos o propósitos cognoscitivos enumerados en la anterior descripción del saber científico adquieren, a lo largo de la historia, matices y características peculiares que dan lugar a las distintas formas históricas de la ciencia. Por otra parte la realización de estas aspiraciones cognoscitivas en las distintas zonas de la realidad da también origen a la pluralidad de las ciencias. La diversificación histórica de las ciencias y la tendencia natural a una mayor especialización en cada una de ellas constituyen un hecho que no puede ser ignorado. El respeto a las distintas formas de realidad y a los modos de acceso que ellas presentan al hombre nos lleva a postular distintos tipos de saber científico realmente irreducibles entre sí.

Toda la zona de realidades que está ligada a la intimidad, a las expresiones profundamente vitales y al querer humano, exige una actitud gnoseológica distinta de la requerida por los entes puramente naturales. Esta tiende, fundamentalmente, a la formalización, expresión y simbolización, a través de códigos básicamente cuantitativos, "físicos" de los fenómenos observables de la naturaleza; la otra se centra en un trabajo de aclaración o interpretación del **sentido** de las obras, los acontecimientos y los actos humanos para fijarlos y formularlos objetivamente en un lenguaje general y asequible a todos aunque consciente de que, en este tipo de realidad, hay siempre algo inaprehensible en formulaciones cuánticas. La razón de esto último es que el mundo de lo humano no se agota en su mera facticidad sino que implica, esencialmente, un trascender esa facticidad, un apuntar a horizontes que desbordan constantemente lo cosificado; colocándonos inexorablemente ante nuevas urgencias, nuevos problemas, nuevos sentidos (15). Pero el hecho de postular una actitud gnoseológica distinta y mostrar una intención cognoscitiva diversa

no excluye la utilización de medios de objetivación, cuantificación o codificación en estas zonas de la realidad, iguales a los establecidos para las Ciencias de la Naturaleza. El conocimiento y la interpretación de los hechos y expresiones humanas requieren también una técnica de manejo y objetivación de tales realidades. Lo que aquí afirmamos es que este tipo de realidad no es alcanzado en su última profundidad con sólo estas técnicas, que requiere, además, un poder captador del sentido, una verdadera capacidad de comprensión y una vivencia del "misterio" en cuanto auténtica dimensión de lo real y no como simple residuo de lo informulable física o matemáticamente en el presente estado de la ciencia.

Junto con la conciencia de diferenciación entre las ciencias ha existido siempre en el hombre una añoranza de unidad, una tensión hacia la búsqueda de una última unidad en el saber. Sin embargo los continuos intentos —que han adoptado varias formas históricas— no han logrado nunca éxito duradero. La común aspiración de filósofos y científicos de reducir la totalidad del saber humano a la unidad de un sistema —aunque con múltiples e intrincadas articulaciones— ha tropezado siempre con la obstinada diversidad y compleja multivalencia de lo real.

Los intentos de sistematización no han sido viables porque fatalmente han conducido o a un reduccionismo o a una injustificada subordinación o a un fixismo entre las distintas formas de lo real (16). Las modernas tendencias de base lingüística tal vez tengan más posibilidades de aproximación a la deseada unidad. Pero también ellas tienen el peligro —en el que ya han caído innumerables veces— de aceptar implícita o explícitamente el apriori metafísico de la homogeneidad absoluta de lo real y de presentar una cierta ceguera para los elementos de historicidad que hay en toda ciencia y en todo lenguaje científico. La posible unidad del saber científico nunca podrá consistir en la reducción de todas las formas históricas del saber a un sistema o a un esquema único y homogéneo o a un lenguaje transtemporal (17).

La historia del desarrollo científico es la constatación irrecusable del proceso dialéctico existente entre la tendencia a la especialización de las ciencias y la tensión hacia la unidad del saber. Sería una pretensión estéril tratar de desarticular este proceso intentando quedarse con sólo uno de los extremos dialécticos. Este proceso de

unificación no es algo extrínseco a la vida de las ciencias ni su término puede ser alcanzado a niveles puramente formales o en expresiones arbitrarias. El desarrollo del saber científico no es algo distinto del desarrollo y de la intercomunicación entre las ciencias.

Precisamente la tendencia a la unidad del saber dentro de una pluralidad de ciencias está insinuada en la palabra "universitas". La Universidad es el punto de encuentro de la pluralidad de las ciencias que en íntimo diálogo buscan progresar, comprenderse y unificarse. Pero como toda tendencia hacia una unificación refleja del saber implica ya —o desemboca en— una concepción general de la realidad, según creemos haber mostrado a lo largo de estas páginas, es necesario admitir que el desarrollo científico supone ya —o conduce inexorablemente a— una filosofía. De aquí que resulte imposible trazar una línea divisoria absolutamente fija y nítida entre Ciencia y Filosofía. Este hecho hace surgir graves interrogantes tanto sobre las actuales realizaciones entre las formas del saber científico y filosófico dentro de la Universidad como sobre los métodos de enseñanza de las Ciencias y de la Filosofía; especialmente sobre los de esta última.

Si en ocasiones resulta imposible trazar una línea divisoria absolutamente precisa entre la ciencia y la filosofía, con no menor frecuencia sucede otro tanto al intentar demarcar los linderos entre la ciencia y la técnica. Entre técnica y ciencia no existe el abismo que a veces se ha querido establecer. El desarrollo técnico-científico ha demostrado que la vieja concepción de la técnica como una simple realizadora absolutamente subordinada a la ciencia, es inadmisibile. Los hallazgos técnicos han precedido con mucha frecuencia a las teorías científicas, han obligado a cambiar las afirmaciones y teorías establecidas, han dado pie a no pocas teorías nuevas y son el modo más eficaz —tal vez el único verdaderamente eficaz y posible— de lograr una constatación, no aislada sino integral, de las concepciones y teorías científicas.

Una nueva idea de las relaciones entre Ciencia y Técnica se va imponiendo inexorablemente: La Ciencia resulta imposible sin Técnica no solo desde el punto de vista práctico —como proveedora de instrumentos— sino desde el punto de vista gnoseológico como constatación crítica de las teorías científicas y punto de partida de nuevos problemas teóricos.

Todo esto obliga a una nueva idea sobre la investigación científica, sobre la Universidad y sobre las relaciones de ésta con su medio socio-cultural. La Universidad no puede poseer los medios técnicos que necesita para la investigación científica, y, aunque los tuviera, no puede crear dentro de su recinto el potencial de "vida técnica" que el avance de la **ciencia** requiere dada la real dialéctica vigente entre ciencia y técnica, entre saber y acción. La Universidad no es un centro de creación aislado del resto del mundo que vuelca su saber hacia afuera. La Universidad, hoy especialmente, tiene fuertes lazos de dependencia respecto del mundo técnico industrial; nexos que pueden afectar profundamente su forma de existencia. Nuevas perspectivas de esperanza y nuevos peligros se vislumbran para la Universidad por este horizonte.

Es necesario reorientar la vida técnico-industrial hacia su verdadero sentido de caudal dinámico que va completando, realizando y potenciando una nueva organización de la existencia humana conforme a ideas y valores nuevos. Ideas y valores que son vislumbrados por el espíritu en su continuo reasumir, desde nuevas perspectivas, la realidad total de la existencia humana en la que juega un papel importante el complejo mundo que se constela en torno a lo técnico-industrial. Esta reorientación del sentido de la técnica que ha de hacerse a múltiples niveles (científico, económico, social y filosófico) y que evidentemente supera el de la ganancia y el bienestar material, ha de ser inspirada por la Universidad en cuanto organismo de la vida social para el desarrollo orgánico y jerárquico de un saber humano integral. No basta con que la Universidad cree aquellas corrientes de pensamiento que hayan de iluminar la regulación práctica con que los Estados organizan la inserción de la industria en la vida social; es necesario que el contacto con las vecciones de sentido que nacen en la Universidad se realice en la fuente misma, en la actividad inmediata de la vida técnico-industrial.

Pero esta inserción de la Universidad en la actividad industrial —que requiere radicales cambios de actitud en uno y otro extremo— puede inducir el peligro de una degeneración en la naturaleza misma de la Universidad siempre que se la piense o se la enfoque desde planteamiento prevalentemente pragmáticos y no desde el punto de vista de las exigencias y requerimientos del saber humano unitario e integral que aquí propugnamos.

### c) El saber filosófico

La pregunta filosófica puede recaer sobre cualquier zona o vertiente de la realidad porque no hay un tipo o ámbito peculiar de objetos que sea el específico de la Filosofía. Todas las ciencias cuentan con un objeto específico que le es dado previamente a su actividad. La Filosofía no. Su objeto es constituido en el preguntar mismo, en el filosofar (18).

Explicamos para evitar malos entendidos: no decimos que el acto filosófico consista en la posición o creación de un tipo de realidad. Decimos que la actividad filosófica es un esfuerzo por enfocar la realidad —que le preexiste y es objeto de todos los otros saberes— desde una nueva perspectiva, la perspectiva de su ultimidad. Esta ultimidad no le es dada previamente como objeto a la filosofía sino que ésta trata de descubrirla en cada uno de los objetos. Ese tratar de descubrirla es la Filosofía misma. Pero el hombre parte tras la búsqueda de esas profundidades desde el nivel de conocimientos de una época determinada el cual nunca logra abarcar ni la totalidad ni la última profundidad de lo real; por eso el hombre se ve forzado a comenzar siempre de nuevo. Esto nos hace ver también, con extrañeza pero sin escándalo, que la historia de la Filosofía sea la historia de la delimitación del objeto de la Filosofía y que consistentemente se haya intentado aclarar este objeto comparándolo con el de otros saberes, especialmente con el de la ciencia (19). Los esfuerzos de casi todos los grandes filósofos se han concentrado en este punto.

Aristóteles trató de distinguir de modo definitivo el saber filosófico del mito; quiso convertir a la Filosofía en ciencia apodíptica de todo lo que es y en cuanto que es. El objeto del saber filosófico es el ente, es decir, cualquier realidad en cuanto que es. La Filosofía busca esclarecer la estructura última de cada realidad y de la realidad como totalidad; no estudia, pues, una zona específica de realidad como lo hacen los otros saberes sino todo lo que cae bajo la dimensión de lo general. En esto se diferencia de los otros tipos de saber y en ello está su grandeza y su dificultad (20).

La aportación fundamental de Kant en este punto es la diferenciación entre el objeto de la Ciencia y el objeto de la Filosofía y por tanto, la diferenciación entre el saber científico y el saber filosófico. La Filosofía tiene por objeto averiguar las estructuras de la

razón que hacen posible la verdad sobre el mundo (ciencia) y la verdad sobre lo trascendente (fundamentación del sentido de la vida y del comportamiento humano) (21). La Filosofía avanza por dos líneas distintas de la Ciencia: una es la del saber de lo trascendente a los sentidos y otra la del saber sobre los principios últimos de la razón que hacen posible el saber mismo.

Augusto Comte pone el objeto o el cometido de la Filosofía en el cumplimiento de una función práctica: servir de base a la convicción humana mediante la organización sistemática de la sabiduría de una época o de un pueblo. La Filosofía es una sistematización de saberes para el progreso y la felicidad de los hombres. Por eso la Filosofía ha de estar esencialmente subordinada a la Ciencia y el buen sentido. No le corresponde descubrir verdades propias sino atenerse a los hechos y a la verdad científica, tratando de encontrar a través de ellos las vías prácticas hacia el orden y el progreso de la humanidad toda. La Filosofía es sabiduría universal del bienestar humano y más que un conjunto de doctrinas es una actitud, un espíritu. A cada época de la evolución de la humanidad le corresponde una filosofía o un espíritu porque cada época tiene un orden de ideas, un sistema de verdades. La época suprema y definitiva corresponde al espíritu positivo que "consiste, sobre todo, en ver para prever, en estudiar lo que es para deducir lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales" (22). Hay, pues, una homogeneidad básica entre el saber filosófico y científico debida a la absorción del primero en el segundo.

Para Henry Bergson la Filosofía es antes que nada "experiencia integral" de la realidad en cuanto interna tensión o movilidad, es decir, en cuanto *durée* (23). La Filosofía pretende mantener en nosotros la vida y clara conciencia de la complejidad, profundidad, riqueza y sentido último, supraempírico, de la realidad. La Filosofía busca lo absoluto pero no como algo separado de la realidad experiencial sino como experiencia integral de todo lo que existe, sin injustificadas o arbitrarias mutilaciones de su campo. Pero al no concordar este tipo de experiencia con las experiencias parciales, limitadas al ámbito de lo material, propias de las ciencias, no resulta posible utilizar los mismos conceptos y los mismos símbolos de ésta en la Filosofía. La Filosofía requiere un lenguaje propio. Bergson eligió la metáfora a través de la cual el hombre expresa y mantiene viva su primigenia simpatía vital con lo absoluto y con la totalidad de lo

real. Aunque puedan coincidir las preguntas científica y filosófica sobre unas mismas cosas, la diferencia entre Filosofía y Ciencia es radical: la pregunta filosófica va infinitamente más lejos que la pregunta científica, ésta se queda en el nivel material de la *durée* y la otra abarca y traspasa este grado, elevándose hasta las prolongaciones trascendentes de esa misma *durée*.

Podrían multiplicarse los ejemplos pero bastan estos muestras típicas para confirmar lo que hasta ahora hemos dicho sobre el objeto de la Filosofía y poner de relieve una nueva idea: La Filosofía busca algo o se pregunta por algo completamente distinto de lo que busca la Ciencia pero sin embargo no puede encontrarlo, ni siquiera preguntarse correctamente por ello, de espaldas a la Ciencia. La Ciencia misma en cuanto tal, y cada una de sus adquisiciones en cuanto que son elementos del mundo real, caen en el ámbito de la pregunta filosófica; pero lo que la Filosofía busca no es un saber sobre la naturaleza inmediata de las cosas sino un saber a qué atañemos en última instancia sobre las cosas, cual es el sentido de las cosas y qué lugar le corresponde a cada una dentro de un orden de sentido. La Filosofía pregunta por el qué último de las cosas para encontrar, en y a través de ese qué, el sentido de ellas en la existencia humana. Su objeto está en las cosas y es captable por el entendimiento humano pero sólo cuando enfocamos a las cosas desde una perspectiva peculiar, la de las condiciones últimas de la estructura y de la posibilidad de su ser. Es pues un objeto trascendental e inverificable desde el punto de vista científico.

De este su carácter de esfuerzo por lograr el fundamento último de la totalidad de lo real y de su sentido, deriva para la Filosofía su función de base de las concepciones del mundo, sin las cuales no es posible la vida humana. Todo saber humano es siempre un saber en un mundo, es decir, dentro de una totalidad envolvente con múltiples horizontes de ser y de acción nunca definitivamente alcanzados que sirven de marco ineludible a los acontecimientos humanos. Pero esta totalidad no es algo definitivamente organizado sino que requiere reiterados esfuerzos de formalización. La tarea constante de organizar racionalmente este mundo, de pensar e integrar de un modo coherente los horizontes de sus posibilidades tanto totales como de cada una de sus vertientes, es el cometido propio del saber filosófico. Esto nos acerca, en parte, a la idea de Comte sobre la Filosofía. Es innegable que ésta trata de dar a la vida del hombre una

base coherente y racional para sus **creencias** a partir de los conocimientos originados en las distintas vertientes de lo real. Por ésto la Filosofía está en constante revisión de sí misma y en continuo contacto con las otras formas del saber. En este sentido tiene razón Jean Piaget cuando afirma: "El caminar filosófico consiste en reajustar sin cesar cierto número de posturas esenciales, y prácticamente permanentes, a la etapa del saber en el momento considerado pero siempre después de una decantación y maduración suficientes. Esto explicaría la rareza de los grandes filósofos comparada con el número de los creadores en todos los terrenos particulares de la ciencia" (24).

De lo expuesto se deduce la existencia de una clara diferencia entre Filosofía y Ciencia pero nunca la de una oposición o ruptura entre ambas. Lo difícil, y por otra parte no muy necesario, es establecer con exactitud dónde acaba la una y dónde comienza la otra. Tanto la Filosofía como la Ciencia radican y acontecen en el hombre y éste, aunque pluridimensional, es inexorablemente uno.

#### 4. Validez e historicidad del saber

Hablar de **saber** es hablar de **verdad**. Detrás de lo que llevamos dicho sobre el saber hay una concepción de la verdad que es conveniente explicitar y completar.

La verdad es la patentización de lo real a una conciencia, relación vital que se condensa y formaliza en un juicio. En todo acto de juicio hay dos dimensiones o dos **vecciones** que parecen divergentes y cuya unión en el extremo absoluto de sus respectivos desarrollos constituye la suprema aspiración del espíritu humano. Son la vección de firmeza, de inmovilidad, de interiorización y la vección de extensión, de universalidad. Profundidad y universalidad, absolutez y totalidad son las dos dimensiones fundamentales del ser y de la conciencia. Pero esta suprema unión o identidad con el ser total es sólo una tendencia, un horizonte, una aspiración irrealizable de la conciencia humana.

Si somos consecuentes con lo afirmado en páginas anteriores, —que las cosas no existen solas, que no son sino en un mundo y en un horizonte total de realidad—, habrá que decir que ninguna

cosa puede ser plenamente abarcada en su ser total, en todas sus implicaciones, y que por ello no hay verdad ninguna absoluta e inmodificable.

La verdad es algo que se da en el hombre, que implica al hombre y éste es radicalmente contingente, histórico y limitado. Esto no significa que no existan cosas absolutas —toda realidad en cuanto que es y es tal es absoluta en ese su ser—, ni que el hombre no capte algo de esa absolutéz y que no pueda afirmar o estar seguro de nada acerca de la realidad. Lo que queremos decir es que la verdad es algo humano, algo que realiza el hombre aquí y ahora en torno a algo que no es estético sino deveniente. Toda afirmación o juicio tiene pretensión de vigencia o validez absoluta. Cuando la afirmación se funda sobre una evidencia objetiva tal validez se logra porque existe garantía de que en la afirmación se expresa algo que está en la realidad, y ésta, ya lo hemos dicho, es absoluta. Pero lo que no podemos pretender es que cada afirmación abarque todo lo que implica la realidad del objeto a que se refiere y refleje inmodificablemente tanto la estructura de dicho objeto como la ubicación de éste en la totalidad de lo real, que es lo que entrañaría una verdad absoluta acerca de algo.

Precisamente la tensión entre historicidad y absolutéz, limitación y totalidad, existente en toda afirmación hace posible el dinamismo humano hacia la verdad. La tensión del hombre hacia una afirmación absoluta hace que frecuentemente fije y mantenga como definitivo y total lo que capta en cada conocimiento, olvidando que dejó por fuera muchos elementos o aspectos del objeto. De este modo se da pie a una nueva afirmación que matiza o niega lo anterior pero que por un impulso hacia lo absoluto, similar al de la anterior afirmación, afirma o niega más de lo justo. Esto produce el balanceo dialéctico que lleva a constantes enriquecimientos en una línea de aproximación hacia la verdad total, la cual solo sería posible como el término de este proceso que reconocemos como carente de fin.

Con esto no queremos sugerir en ningún momento la idea ingenua de que la verdad absoluta viene dada por la suma total de verdades parciales o que la máxima aproximación a esa verdad se alcance en el punto de convergencia estadística de las verdades parciales. Cada verdad tiene en sí un grado participado de validez o de vigencia absoluta, pero de la misma manera que de la suma de los entes no surge el Ser, tampoco de la suma de verdades surge la Verdad. En

las verdades no hay partes separables de historicidad y de absoluto. Cada verdad está simultánea e inseparablemente afectada de validez absoluta y de historicidad. Por ésto resultan ineludibles los constantes replanteamientos radicales que propone la Filosofía como los tal vez no tan radicales ni tan frecuentes, pero no menos ineludibles, de la Ciencia. Los sistemas metafísicos y todos los intentos de organización global de verdades son esfuerzos válidos de aproximación a la verdad absoluta siempre que no recortan la realidad. Sin embargo no son más que éso, intentos que una vez desarrollados totalmente, e incluso antes, vienen a ser puestas en cuestión en su totalidad, y desde sus mismos cimientos. La verdad, lo mismo que el ser, está, en última instancia, en un plano trascendente.

En resumen: El hecho de que toda verdad implique un contacto con el ser de las cosas hace que ésta posea elementos de validez absoluta. Pero el hecho de que la realidad le sea dada al hombre necesariamente desde una perspectiva (25) que no permite tener en cuenta todas las dimensiones del objeto; el hecho de que tales perspectivas actúen además como selectores, "aprioris" o "ethos" infinitamente variables (26); la necesidad de que esa verdad tenga que ser expresada en conceptos nunca suficientemente exactos y siempre cargados de historia; y el hecho de que la realidad esté ella misma en proceso como elemento de un mundo nunca suficientemente formado, hacen que nuestra verdad esté siempre afectada de un ineludible coeficiente de historicidad y de relatividad. Esta verdad, absoluta y relativa al mismo tiempo, es la única verdad posible para el hombre.

Esta concepción de la verdad (del saber) exige una concepción dinámica de la vida, la estructura y la dirección universitarias como indicaremos más adelante. Exige también una constante corrección de nuestros sistemas pedagógicos —de la pedagogía del "dar" y del "tener" pasamos a la pedagogía— del "descubrir" o "indicar" y del "vivenciar" y "construir". El diálogo, a todos los niveles y entre todas las diversificaciones del saber, se hace indispensable como medio eficaz para matizar, ampliar y enriquecer las diversas perspectivas sobre la realidad tratando así de superar, en la medida de lo posible, las extrapolaciones de la propia subjetividad sobre la verdad.

## 5. Tensión y equilibrio del saber

El saber se nos ha presentado hasta ahora como un proceso humano que entraña múltiples direcciones y diversos niveles, que

supone distintas actitudes ante lo real y que responde a una radical indigencia del hombre, concretada en muy diversas formas de necesidad; y que es, en definitiva, un camino hacia la verdad, la cual, siendo irrecusablemente histórica, aspira a ser absoluta y transtemporal.

Todas estas características, y otras más que a través de estas páginas hemos ido apuntando, implican una esencial tensión en el saber humano y lo exponen a una serie de constantes desequilibrios cuyo desarrollo continuado lo conduciría a la atrofia y a la muerte.

El saber verdaderamente humano implica un equilibrio dinámico entre todas esas tensiones. Ocultos tras de estas tensiones, que han de ser mantenidas siempre, pues pertenecen a la estructura o naturaleza íntima del saber, acechan tres peligros que, como constantes históricas, han marcado los linderos del saber humano: Por una parte la homogeneización o igualación de los tipos y niveles del saber —es la tendencia al "reduccionismo" dentro de una legítima aspiración hacia la unidad del saber—, por otra la valoración de los conocimientos según el criterio de su utilidad práctica, es decir, por el criterio de la convertibilidad del saber en poder de dominio inmediato sobre lo real prescindiendo de la naturaleza profunda de las cosas y de su sentido para el hombre, —nace generalmente por hipertrofia de la actitud técnica y de su concomitante actitud comercial o de consumo—, y finalmente, la imposición acrítica o extrínseca de una determinada concepción de la realidad, es decir, la actitud dogmática frente al saber la cual brota siempre de una radical falta de sentido de lo histórico y de la finitud humana.

Estas son las degradaciones más comunes del saber. Para evitarlas o hacerles frente no existe otro medio que el de una vigilante actitud humanística o, lo que es igual, una actitud de profundo respeto al hombre, al único hombre que existe: el hombre concreto, habitante de este mundo limitado y peregrino hacia una infinitud que vislumbra como meta y como fundamento y de su irstrañable preguñar. Escepticismo, relativismo, historicismo, pragmatismo, positivismo, dogmatismo y todas las demás actitudes gnoseológicas falsas o insuficientes, tienen una misma y profunda raíz: la falta de verdadera confianza en el hombre. Por eso es fácil, casi ineludible y casi imperceptible, el paso de una a otra de estas posiciones. Únicamente anclados en la aceptación profunda de este dinámico equilibrio de opuestas tensiones que es el hombre, resulta posible sortear el peligro de caricaturizar o falsificar al saber humano y con él, al hombre mismo.

Este tenso equilibrio de que venimos hablando abarca también la tensión y el equilibrio entre "teoría" y "praxis". La vida humana es experiencia integral, implica el saber actuar y el actuar lo que se sabe. La teoría tiende a la acción, es luz para construir la vida; la praxis es la construcción de esa vida, vida que en sí misma es noética. La praxis es acción pero acción humana, acción integral, acción que supone el saber y que produce una nueva forma de saber concreto y vivencial que es punto de partida para nuevas formas de saber teórico. No hay saber verdadero sin praxis porque no hay saber humano sin experiencia integral. La "vida intelectual" ha supuesto siempre una concomitante vida práctica cuyas formas concretas matizan el carácter general de la "vida intelectual" al mismo tiempo que son determinadas por ella. La vida práctica es fuente de hechos de realidad que han de ser constantemente asumidos, interpretados y respondidos por la Ciencia y la Filosofía. La praxis, tanto individual como colectiva, produce actitudes y perspectivas cognitivas peculiares y, sobre todo, subraya la unidad del proceso cognoscitivo humano, la inseparabilidad —sin confusionismos ni reduccionismos arbitrarios— de los distintos niveles del saber en la vida del hombre (27).

Esta concepción unitaria del saber, llena de tensiones, exige la presencia activa en el seno de la Universidad de todos los niveles del saber. En la Universidad, como en la vida, no es posible separar lo que es uno. Con la idea de Universidad está teñido el desarrollo horizontal del saber, es decir, el desarrollo de una sola rama o de un solo nivel. Los tres niveles del saber que aquí hemos reseñado se requieren en ella activos e interrelacionados. Sólo cuando existe una vida, orgánica y constante interacción entre estos niveles del saber, puede surgir una **cultura** equilibrada y viva, sentido último y suprema aspiración de toda verdadera Universidad.

## B) EL SABER Y LA UNIVERSIDAD

La Universidad es, antes que nada, una agrupación de hombres en torno al saber. Como indicamos al comienzo, de la idea de saber que prevalece en dicho grupo humano dependerá, en forma decisiva, la idea que ellos se formen de la Universidad y, lo que más interesa, la figura concreta de Universidad que ellos realicen.

A lo largo de las páginas que preceden hemos expuesto en forma sintética nuestras ideas sobre el saber y hemos ido insinuando algunas de las repercusiones que dichas ideas deben tener en la Uni-

versidad. Con todas ellas podrían ya esbozarse algunos de los rasgos fundamentales de la Universidad que nosotros deseamos. Por eso aquí trataremos sólo de recopilar brevemente y de ordenar estas ideas al mismo tiempo que explicitamos o aclaramos más algunas de ellas.

— 1 —

Lo primero que se desprende de lo expuesto es la **necesidad de la institución universitaria** en cuanto tal. El saber humano, como unidad vital que se desarrolla en múltiples niveles y que está expuesta a frecuentes desviaciones, requiere un ambiente apto para su desarrollo, ambiente que tiene que ser distinto del inmediatismo y la dispersión de la vida diaria. El desarrollo y el crecimiento del saber no pueden dejarse al impulso espontáneo de las necesidades o urgencias inmediatas del diario vivir. El cultivo de un saber integralmente humano requiere el reposo y la serenidad del espíritu, donde germinan la reflexión y el desinteresado amor por la verdad.

Esta dimensión que, como veremos en la segunda parte de este estudio, tiene que ser matizada e integrada en el ámbito de la necesidad humana total, ha de ser energicamente mantenida para que la Universidad subsista. Hoy tendemos, con lamentable frecuencia, a pensar la ineludible integración de la Universidad en la vida desde el presupuesto más o menos implícito de su total subordinación a las urgencias y necesidades de la vida social. Se olvida que en el saber humano hay un incoercible impulso hacia lo incondicionado, lo transtemporal, lo "de suyo", en una palabra, hacia la verdad absoluta. El desconocimiento de esta radical dimensión del espíritu humano lleva a múltiples y funestas consecuencias sobre la concepción de la Universidad: especialmente a pensar a ésta, radical y casi exclusivamente, como un centro de producción de profesionales cuya única misión es dar respuesta a las necesidades más urgentes de la vida social. Sin embargo, es evidente que estas necesidades no podrían ser resueltas **humanamente** si se olvida o desconoce el sentido total de la realidad o de la vida. En pocas palabras, la Universidad debe buscar antes el ser y el sentido que la utilidad, o mejor, no puede llegar adecuada o humanamente a la última con el olvido de los primeros. Si esto último llegara a suceder la Universidad habría desaparecido; existirían centros de Enseñanza Superior Especializada pero no Universidad. La simultánea y jerárquica búsqueda de ser, sentido y utilidad es, en su más profunda raíz, la cultura.

## — 2 —

He aquí otra consecuencia ineludible de lo que llevamos dicho sobre el saber: La **Universidad**, en cuanto organismo que cultiva un saber integral, es **centro de creación de cultura**. El saber humano no es solo saber de la realidad sino saber a qué atenerse con respecto a la realidad y saber qué hacer ante y con las distintas realidades entre las que va incluida la propia existencia (28). En el hecho de la cultura es donde con más claridad se muestra la unidad del saber y la exigencia de una orgánica integración entre sus distintos elementos, formas y niveles. Esta integración de los elementos, formas y niveles del saber es función específica de la Universidad lo que exige de ella un desarrollo especializado de los saberes y una precisa delimitación entre cada una de sus ramas ya que integración no es confusión.

## — 3 —

En este punto nos interesa llamar la atención respecto a la situación de los llamados **saberes humanísticos en la Universidad**. Es frecuente en nuestro medio hacer una peligrosa mixtificación entre ramas distintas del saber. Esto acontece de modo típico en los "Departamentos" y "Cursos" de Humanidades los cuales, con lamentable frecuencia, no tienen otra función que la de un modesto apéndice de los estudios profesionales, unas veces con carácter de instrumentalidad o complementariedad y otras como una especie de símbolo o de fímda constancia de que el saber humano no se limita a la técnica o a otros tipos del saber aplicado.

Para obviar tales mixtificaciones es conveniente distinguir tres aspectos o niveles en la presencia y función de los saberes humanísticos en la Universidad.

En primer lugar es necesario mantener la diferenciación y la especificidad de cada una de esas ramas del saber que albergamos bajo el nombre de "Humanidades". Cada una de esas múltiples ramas debe tener vida propia dentro de la Universidad, sin que esto obste a los especiales nexos, a la aproximación conceptual e incluso al estudio conjunto que exige la natural afinidad entre estas ramas. Son, pues, formas específicas del saber que, como cualesquiera otras, deben ser incrementadas en la Universidad para que ésta llegue a ser verdaderamente universal en cuanto a la extensión de los saberes.

A este nivel los saberes humanísticos no están dentro de la universalidad en función de algún otro saber o de una dimensión de la vida universitaria distinta de esa radical aspiración a la verdad que hemos señalado como sentido último del conocer.

En segundo lugar, estos saberes tienen la función de procurar a los universitarios, que ejercen o aspiran a una profesión, los elementos básicos indispensables para integrar dicha profesión en un contexto cultural vivo y abrirles un campo de visión más amplio que el simplemente profesional o el de la masificada cultura ambiente. No consiste esta función en la transmisión de una determinada ideología sino en la generación de una capacidad crítica o aptitud para enfrentar las cosas en profundidad. Al transmitir estos saberes no se trata de dar una "comovisión" estática sino de entregar métodos e instrumentos —que no pueden darse sino a través de contenidos cognoscitivos— para que cada hombre pueda de un modo inteligente y profundo lograr la formalización de su propio mundo. Esto lleva a una concepción tanto de las Humanidades como del profesor universitario muy distinta a la vigente quince o veinte años atrás. El carácter genérico de estas notas no nos permite detenernos en este punto.

En tercer lugar, los saberes humanísticos pueden tener carácter de profesión dentro de la Universidad. Es decir, que estos saberes pueden y deben ser aprendidos y desarrollados con miras al cumplimiento de una función específica en el seno de la sociedad. Pero de esto habrá que tratar en la segunda parte de este estudio. Nosotros pensamos que la segunda de las tres funciones que hemos señalado a las Humanidades no puede ser vital y vigorosamente realizada si la primera y la tercera no tienen verdadera pujanza dentro de la Universidad. Otro tanto podría afirmarse respecto de las "ciencias puras".

Este tipo de consideraciones nos lleva a insistir, una vez más, en la idea de **la unidad del saber** no sólo en cuanto tendencia a la convergencia o integración de sus distintas modalidades y niveles (Técnica, Ciencia, Filosofía) sino como actividad vital unitaria que es posible, sin esclerosis o hipertrofias, únicamente cuando existe una estrecha proximidad, o mejor aún, una continuidad vital entre teoría y praxis, desarrollo científico y vida industrial, avance de la ciencia y

reflexión filosófica. Sólo en estas condiciones es posible una verdadera vida intelectual sin cuyo flujo no es posible a la Universidad sostenerse y crecer.

En páginas anteriores apuntábamos cómo esta concepción del saber exige nuevos y radicales planteamientos respecto a las relaciones entre la Universidad y el mundo industrial y pide nuevos enfoques en la formación profesional del filósofo. Sin embargo estos planteamientos se extienden aún más, abarcan la actividad toda de la Universidad y las relaciones generales entre ésta y la vida social. Tendremos ocasión de tocar este punto en otros lugares de nuestro trabajo.

— 5 —

La vieja idea clásica del **saber como progreso** al que le es esencial el esfuerzo cooperativo de muchos hombres a lo largo de toda la historia, es hoy una **creencia** común en nuestra cultura a la que fue definitivamente incorporada, con carácter de idea novedosa, en el Renacimiento (29).

Sin embargo no siempre se ha advertido que este progreso no tiene la figura de un proceso lineal ni se logra mediante una simple adición de conocimientos. El progreso del saber es primordialmente un despliegue vital que requiere una selectividad y una integración orgánica, estructural y principal (30), entre sus elementos. Puede lograrse una acumulación de nuevos datos o noticias sobre la realidad, e incluso una cooperación a nivel técnico, entre personas que posean concepciones divergentes sobre el sentido del mundo y de la vida. Pero la cooperación en el desarrollo de un saber integral que llegue hasta el intento de una organización última de lo real aunque abierta y dinámica —base de toda cultura—, es casi imposible entre personas que difieren, e incluso se oponen, en las concepciones últimas de la realidad. De aquí que el progreso del saber en el seno de cualquier institución requiera un mínimo de armonía en torno a las concepciones básicas de la realidad entre los miembros que la integran.

Esta armonía es indispensable para cualquier Universidad igual que un pluralismo de tendencias y orientaciones que, sobre la base de esta armonía mínima, garantice a todos los miembros de la corporación la posibilidad de elegir la orientación y el método científico

que considere más adecuado para una sincera y honesta búsqueda de la verdad y para, a través de esa búsqueda, ir construyendo una cultura para su sociedad y para su época.

Pero no conviene llamarse a engaño sobre este punto: ninguna cultura es ni ideológica, ni axiológica, ni metafísicamente neutra y si hemos definido a la Universidad como creadora de cultura no podemos imaginarla sin una meta y horizonte cultural vividos como fundamentales. Es necesario que también en este punto concreto tratemos de evitar las abstracciones que difuminan o deforman los nitidos contornos de la realidad. La Universidad no existe sino en la unión de un grupo de personas concretas que quieren hacer progresar y transmitir el saber investigando y enseñando. Pero en toda empresa humana —y la Universidad es empresa— resulta imposible la compactación y compenetración en la acción de todos sus miembros cuando entre ellos hay divergencias fundamentales en la concepción de los objetivos y de los medios concretos que han de proponerse o utilizar. Precisamente estos objetivos y medios concretos, por los que a diario se estarían enfrentando y distanciando, han de ser el supremo vínculo y la explicación concreta de la unión de quienes se han enroldado en la empresa.

Se piensa, a veces, que el derecho del hombre a la búsqueda de la verdad, la inagotable pluralidad de formas como ésta se expresa, la universalidad del saber y la ineludible fragmentariedad de todas las perspectivas con que éste es expuesto, postulan en cada institución universitaria la presencia viva, directa y en actuante pugna de todas las orientaciones culturales, ideológicas y concepciones del universo que puedan hallarse. Creemos que en el fondo de esta idea se está confundiendo lo abstracto y universal con lo concreto individual. Es claro que todas las corrientes y concepciones científicas tienen derecho a ser cultivadas y expresadas a nivel universitario y es cierto también que ninguna concreta institución universitaria puede cerrarse a la universalidad del saber desconociendo sistemáticamente alguna o algunas de las corrientes o concepciones científicas del presente o del pasado. Pero esto no significa que en cada concreta institución universitaria hayan de estar presentes todas las concepciones posibles ni que todas hayan de ser integradas a su vida en la misma manera o hayan de ser fomentadas y explícitamente cultivadas dentro de su seno.

En toda Universidad existirá siempre una especie de tensión paradójica entre su tendencia a la Universidad y su modo histórico,

local limitado y multiformemente condicionado de vivir esa universalidad. Lo mismo que cada hombre ve y vive el universo desde su perspectiva, que resulta inseparable de su personal identidad, cada concreta Universidad debe abarcar la universalidad desde su propia e individual identidad la cual resulta incompatible con esa especie de esquizofrenia institucional que consiste en la radical oposición de mentalidades entre sus miembros. La Universidad, en su sentido genérico y abstracto, debe abarcar todas las formas y todas las corrientes del saber y debe tener para todas ellas un trato equitativo. Pero este pluralismo universitario, en la amplitud total de sus dimensiones, no es factible dentro de los límites de una determinada institución. El pluralismo universitario implica un pluralismo cultural el cual no es producto de individuos aislados sino de grupos humanos compactados en torno a concepciones convergentes sobre la realidad. El diálogo a través del cual se tiende a la aproximación y al descubrimiento de líneas generales de convergencia o de programas concretos de acción conjunta entre distintas posiciones culturales, científicas o ideológicas, sólo es posible cuando existe una precisa identidad y una pujante vitalidad intelectual en cada uno de los grupos. Sólo así se hace posible la superación de los dogmatismos, los fanatismos y demás formas de esclerosis mental que matan el diálogo y el progreso del saber a través del pluralismo cultural. Esto hace patente la necesidad de un pluralismo entre las universidades y una verdadera identificación científico-cultural en cada una de ellas, que ha de lograrse a través de la unión de quienes la integran en torno a unos mismos ideales de ciencia y de cultura.

— 6 —

De la concepción del **saber como proceso vital, esencialmente histórico**, en el que la verdad nunca está definitivamente lograda sino que es constantemente puesta en cuestión y progresivamente completada mediante los aportes alcanzados desde las perspectivas cognoscitivas de nuevas generaciones, se deriva una concepción esencialmente abierta y dinámica no sólo de la docencia sino también de la investigación y del gobierno universitario. Este dinamismo —es necesario explicitarlo— no es un proceso lineal con dirección exclusiva hacia el "futuro", es decir, hacia el sentido marcado por la última generación que llega a la universidad. Es una tensión de presente en la que deben encontrarse, buscando el futuro, la vección del estudiante que ha de adueñarse de las adquisiciones del pasado

—saber ya logrado que está en poder del profesor—, y la tensión conjunta de profesores y alumnos, unidos en el saber conjuntamente poseído, hacia nuevas formas y elementos de verdad barruntados en el futuro. Las dos posiciones extremas (míticas): la del maestro, poseedor del saber, que conduce al estudiante con mano firme, exigiéndole fe y sumisión, por los caminos seguros de la sabiduría que él ya posee; o la del estudiante que se considera como el único con capacidad de vislumbrar el futuro y descubrir verdades no contaminadas o cargadas de escoria, no son más que dos momentos incompletos e insuficientes de la actividad unitaria del proceso del saber. Este proceso tiene que lograr fundir en el presente, mediante la posesión del pasado, las vecciones de profesores y estudiantes hacia un saber más pleno en el futuro.

Ninguna generación es, con exclusividad, dueña del pasado o del futuro. No existen sentidos carismáticos ni derechos exclusivos sobre el pasado o sobre el futuro. Lo que existe es la historicidad de cada presente del que son simultáneamente dueñas todas las generaciones que él abarca. De aquí que todas deban participar orgánicamente en él según las reales capacidades de cada una.

Si aceptamos que el estudiante tiene un papel activo no sólo en la adquisición de conocimientos sino que, por el solo hecho de presentar una nueva perspectiva cognoscitiva sobre la realidad, puede hacer auténticas aportaciones en los procesos de acrecentamiento de la verdad, es necesario admitir que ese estudiante puede y debe hacer aportaciones sobre la orientación de la vida entera de la Universidad y que por lo tanto, le compete participar en la dirección de esa vida. Esta es una afirmación claramente derivada de la concepción del saber que hemos venido exponiendo. Sin embargo, sería erróneo extraer de esta idea una justificación del confusio nismo, hoy no infrecuente, entre las funciones que, de modo específico y prevalente, deben ser ejercidas por cada uno de los distintos miembros de la universidad de acuerdo con el carácter específico y diferencial con que cada cual se inserta en ella.

La Universidad durará mientras se ejerzan en ella, con rigor y precisión, aquellas funciones que son vitales en su organismo: investigar, enseñar, aprender, convivir, organizar y dirigir. Pero sería insensato pensar que existe un modo invariable de ejercer tales funciones. Por el mero hecho de haber quedado asumidos en nuestra cultura el sentido y la vivencia de la historicidad esencial al hombre, al saber y a la realidad toda, la vida universitaria ha adquirido en nuestra época una especial fluidez y dinamicidad. Los modelos an-

teriores ya sirven. En cada momento la Universidad, sin dejar de ser ella misma, se está rehaciendo y va abandonando, con aceleración creciente, los modelos de estudiante, de profesor y de directivo inmediatamente anteriores.

Los nuevos modelos se van haciendo, como nuestra época toda, un poco a tientas. De la esencial movilidad del saber deriva la incansante renovación de las formas de vida universitaria.

Un vicio parece haber quedado definitivamente superado en la estructura universitaria: el insularismo profesionalista. Según él, la Ciencia existe en la Universidad únicamente en función de las profesiones. Las ciencias son cultivadas sólo en cuanto elementos de una profesión y en la medida en que son exigidas por ésta. Desde el ángulo del saber, las profesiones son entendidas como organizaciones de conocimientos subordinados a una "praxis" con la que ha de hacerse frente a una necesidad. Es obvio que la dinámica inherente al saber está en pugna con la estructura universitaria exigida por esta concepción. La dinámica del saber exige el desarrollo independiente de cada ciencia y su referencia a marcos conceptuales y vitales más amplios que los comprendidos en el reducido horizonte de una profesión o "Facultad". La concepción profesionalista de la Universidad ha conducido fatalmente a un "provincianismo" en las ciencias, a que cada una de ellas tienda a creerse autosuficiente o a considerarse como "eje" del conocimiento humano (31). Ya hemos dicho bastante sobre la radical insuficiencia y la necesaria interdependencia de todos los saberes humanos. De ellas se deriva la necesidad de una estructura universitaria que favorezca, el desarrollo individual de cada ciencia al mismo tiempo que la profunda intercomunicación entre todas ellas.

(Continuará).

## NOTAS

1. Tovar, Antonio: *Vida de Sócrates* 3ª Ed. Madrid. Revista de Occidente. 1966. Cap. VIII. Págs. 224, 228ss, 247ss.; Ortega y Gasset, José: *Origen y epítogo de la Filosofía*, México F.C.E. 1960. Cap. X pág. 144ss.
2. Sin entrar en ulteriores cuestionamientos y problemas entendemos aquí por "Saber Racional" aquel saber que implica un "pensar" o un "inteligir" o un "explicar", es decir, el que tiene como término la realidad, no el simple estímulo, el que es capaz de verdad.
3. El término "mental" se toma aquí en sentido amplio, en cuanto expresa la actividad total del espíritu.
4. Mirar atentamente hasta descubrir lo oculto que hay en ellos, aclarar lo que la cosa es para poder adoptar la actitud correcta frente a ella. La contemplación

- es en sí misma dinámica, es actividad y conduce a una actividad práctica. Cfr. González, de la Fuente, Angel, *Acción y Contemplación según Platón*. Madrid C.S.I.S. 1965 Parte I. Cap. I, III. Pág. 69ss.
5. Esta idea es tan antigua, por lo menos, como los orígenes de la cultura griega. Cfr. Mondolfo. R.: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires. Imán. 1955. Pág. 519ss.
6. Explicamos así el valor propio e irreductible de lo histórico, frecuentemente inadvertido en las concepciones cosificadoras, conceptualizantes, o psicologistas de la historia, en boga aún en ciertos sectores.
7. No es este el momento de fundamentar esta u otra "regionalización" de la realidad. Lo que directa y explícitamente queremos excluir es la "cosificación" de la realidad o el tomar el modo de existencia sensorial de lo real como el término de referencia primario y más adecuado para atribuir realidad a algo. Una amplia fundamentación de este punto de vista puede encontrarse en Luis Cencillo: *Experiencia Profunda del Ser*. Madrid. Gredos. 1959. Por otra parte también se quiere insistir aquí en que estas zonas del ser pueden darse simultáneamente en un mismo objeto material pero que, aún en ese objeto, deben ser enfocadas de modo distinto. Sin embargo no debe olvidarse que las realidades existen como unidades estructurales y de sentido y que por ello, al estudiar los "aspectos" de la cosa no se los puede estudiar como si existiesen separados. La cosa no es sabia sino cuando es entendida en la unidad jerárquica de todos sus "aspectos"; en una palabra, cuando es entendida en su realidad y no como simple conjunto de abstracciones que es lo que obtenemos en el estudio separado de sus elementos.
8. Ver nota (2).
9. Con esto no queremos desconocer la validez de los actuales esfuerzos por una aproximación entre los lenguajes de los distintos saberes y por el establecimiento de un meta-lenguaje.
10. Cfr. Zubiri, Xavier: *¿Qué es Saber?*; en *Naturaleza, Historia, Dios*. Buenos Aires. Poble, 1948. Págs. 63ss. Esto no niega, en modo alguno, el papel activo que tiene el hombre en el conocimiento.
11. Es obvio que en nuestro lenguaje caben distintas actitudes y niveles de profundidad en cada una de estas preguntas. Espero que, con las aclaraciones que en el texto se hacen no resulte del todo arbitrario ni oscuro el significado que aquí se da a cada una de estas formulaciones interrogativas.
12. Entendemos "vertientes de realidad" en el sentido, ya apuntado antes, de formas específicas de ser, no de "objetos" o "cosas" en el sentido vulgar.
13. Hablamos de actitudes, no necesariamente de logros. Cfr. Werner, Charles: *La Filosofía Griega*. Barcelona. Labor. 1966; Cap. II.; Tovar A.: *Vida de Sócrates*. 3 Ed. Madrid Revista de Occidente 1966. Pág. 213ss. 219, 232. Finley, M. I.: *Los Griegos de la Antigüedad*. Barcelona. Labor. 1966. Pág. 123 Zubiri, X.:  *Cinco Lecciones de Filosofía*. Madrid. Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1963. Pág. 45-55.
14. Cfr. Rossi, Paolo: *Los Filósofos y las Máquinas*. (1400-1700) Barcelona. Labor 1966. Cap. I; Apéndices 1º y 2º.
15. Cencillo, Luis: *Experiencia Profunda de Ser*. Madrid. Gredos. 1959. Nos. 16, 17, 25, 26.

16. Muestras típicas, tanto de geniales intentos como de rotundos fracasos, han sido los sistemas de Laplace, Hegel, Spencer y Comte, entre otros.
17. Cfr. Geymonat, Ludovico: *Filosofía y Filosofía de la Ciencia*. Barcelona, Labor 1966. Cap. II. y Apéndice 1.
18. Esto es lo que parece no haber tenido en cuenta J. Piaget cuando acusa a la "mayoría de los filósofos" de afirmar o presuponer que la Filosofía versa sobre un campo de objetos específicos al que los otros saberes no tienen acceso. Cfr. *Sabiduría e ilusiones de la Filosofía*. Barcelona. Ed. Península. 1970. Págs. 91-98, 132-138. Sobre la idea de filosofía que aquí exponemos, Cfr. Zubiri X.: *Naturaleza, Historia, Dios*. Ed. Cit. Pág. 130-38 y Ortega y Gasset, J.: *¿Qué es Filosofía?* Madrid. Rev. de Occid. 1965. Pág. 64ss.
19. Cfr. Ortega y Gasset J.: *Orígenes y Epílogo de la Filosofía*. Ed. Cit. Cap. I, IV, X.
20. Cfr. Aristóteles: *Metafísica*. Libro I. Cap II (A. 982a, 22-23).
21. Cfr. Kant. M.: *Cimentación para la Metafísica de las Costumbres*. (Observación final); *Crítica de la Razón Práctica* (Conclusión).
22. Comte, A.: *Discurso sobre el espíritu positivo* § 20 (ad finem). Cfr. También: § 18-21; 34-37; 42-47. (Madrid. Aguilar. 1965).
23. Zubiri, X.: *Cinco lecciones de Filosofía*. Ed. Cit. Págs. 211 y 206.
24. Op Cit. Pág. 234.
25. Cfr. Rodríguez, Huéscar A.: *Perspectiva y Verdad*. Madrid. Rev. de Occ. 1966. Parte II, Cap. 2 y 3.
26. Es esta una idea central en la Epistemología de Max Scheler quien ha hecho aportes "definitivos" en este punto. Cfr. Scheler, Max.: *Ética*. Madrid. Rev. de Occid. 1941. Vol I. Págs. 103ss; 138ss. Vol. II. Pág. 76ss; *De lo Eterno en el Hombre*. Madrid. Rev. de Occ. 1940. Págs. 198ss; *Ordo Amoris* (Editado junto con *Muerte y Supervivencia*). Madrid Rev. de Occ. 1934. pág. 108ss.
27. Sobre este punto pueden ilustrar las ideas expuestas por Angel González de la Fuente en su: *Acción y Contemplación según Platón*. Ed. Cit. Págs. 132ss, 176ss.
28. Es claro que este "saber qué hacer con la propia existencia" guarda una unidad sólo analógica con el "saber qué hacer con las cosas". Es la diferencia que hay entre Sabiduría y Técnica.
29. Rossi, Paolo.: *Los Filósofos y las Máquinas*. (1400-1700). Ed cit. Cap. II. Mondolfo R.: *La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua*. Ed. Cit. Parte IV, Cap. 3. (Passim).
30. A lo largo de estas páginas hemos usado términos como: "fundamento", "jerarquía", "dependencia", "principio", etc., aplicados al saber. No hemos querido con tales expresiones resucitar o respaldar actitudes racionalistas. Una buena exposición sobre el sentido y el alcance de los "Principios" en Filosofía puede verse en: Gómez Cañerena, José: *Metafísica Fundamental*. Madrid Rev. de Occ. 1969. Págs. 437-460.
31. El hecho de que rechacemos la estructura profesionalista de la Universidad no implica infravaloración alguna de las profesiones ni significa que desconozcamos que éstas pertenecen a la esencia misma de la Universidad, que corresponde a la razón de ser de la Universidad.