

En la verdad y el amor: la comunidad universitaria

1

Toda institución, de verdadera importancia social, comporta unos elementos constantes que, sin embargo, se realizan bajo figuras diversas en el tiempo y el espacio. Con relación a tales elementos pueden determinarse las *condiciones existenciales* de la institución, esto es, aquellas condiciones concretas sin las cuales no puede tener lugar o sería algo diferente.

Así ocurre con las universidades. Como institución en la historia, tienen una fecha de nacimiento que se remonta al siglo doce o trece. El nombre mismo lo señala puesto que la *universitas magistrorum et scholarium* es, en definitiva, una más entre las corporaciones o gremios que animan la vida de la sociedad medieval. En este caso, un gremio dedicado al saber, a la búsqueda de la verdad y a la transmisión del conocimiento.

Podría decirse que la universidad medieval encuentra sus antecedentes en la Academia antigua. Con ello, sin embargo, se apuntaría más que a un precedente directo a la realización de esos que llamaba *elementos constantes* bajo diversa figura histórica y en diferentes condiciones sociales.

Por otra parte, cuando examinamos el presente, encontramos esta paradójica situación en la cual acaso nunca como hasta ahora la universidad ha gozado de tanto prestigio social y, al mismo tiempo, se ha visto tan cerca de perder su propia esencia.

No resulta exagerado señalar cómo, en la sociedad de la información y el conocimiento, el número de jóvenes que en el mundo entero acuden a las aulas universitarias va siempre en aumento, por efecto del crecimiento vegetativo de la población ciertamente, pero sobre todo porque la universidad es cada vez más un canal de acceso a las condiciones de vida y de actividad laboral que la gente desea. Pero —decía— al propio tiempo, la sumisión creciente de la vida académica a las exigencias del mercado y la difusión del relativismo como postura ideológica ambiental amenazan con desposeer a la academia de aquello que le es (y ha de ser) más característico: su compromiso con la verdad.

Esa difusión del relativismo, en diversas presentaciones —historicismo, positivismo, multiculturalismo— trae para la universidad lo que podría llamarse una *autocontradicción performativa*. No es posible, en definitiva, una búsqueda seria,

constante y sostenida de la verdad con una actitud que niega toda posible afirmación verdadera. Quizá pueda llevarse a cabo —como, en efecto, se hace y con bastante éxito— una cierta investigación de las leyes de la Naturaleza y de los modos de manipularla para la realización de la gran empresa tecnológica de la raza humana. Pero difícilmente se llevará a cabo una dedicación a la verdad como *forma de vida* que pueda dar origen a una cultura coherente, en la cual se integren los diversos planos del conocimiento y, ante todo, se respete la dignidad de las personas y las exigencias del medio ambiente.

Quisiera, entonces, proponer una reflexión sobre esa *forma de vida* que, a mi entender, debe animar la institución universitaria, incluso en nuestras condiciones actuales. De esta manera, acaso podamos proyectar algunas líneas de orientación para nuestra actividad académica y, en medio de dificultades que por momentos parecen insuperables, alimentar la esperanza.

2

Los relatos de la azarosa vida de Pedro Abelardo —*Historia de mis calamidades*, escribirá él— no dejan de señalar cómo, desde el comienzo de su carrera docente, fue un polo de atracción para el estudiantado que acudía a París. El monte de Santa Genoveva bullía con el trasiego de los escolares y, en particular, con el seguimiento de las discusiones intelectuales que tenían lugar. Abelardo destrona de la cátedra a Guillermo de Champeux, que no puede responder a las objeciones que hace el joven retador a su doctrina de los universales. Todo ello, más allá de su interés anecdótico, tiene en cierta manera valor ejemplar. Da fe del interés de aquel grupo de personas —siglo doce— por la eclosión y el ejercicio de la dialéctica de Abelardo en la tarea intelectual, como un modo mejor, más refinado digamos, de resolver arduas cuestiones de pensamiento.

Sin duda, ello fue posible porque las condiciones económicas de la sociedad habían mejorado. El siglo doce conoció ya un resurgimiento de las ciudades, del comercio, del cultivo de los campos. Sin base económica, sin paz, el esfuerzo humano no alcanza a dedicarse al cultivo del saber de tal manera que pueda crearse una *universitas*, una corporación de maestros y escolares. Antes y en condiciones más difíciles, el cultivo del saber sólo pudo tener lugar en los monasterios.

Lo importante, sin embargo, es considerar esa institucionalización del esfuerzo por encontrar la verdad y cultivar el saber. Hay en ello un dinamismo profundo, acaso juvenil podríamos decir, que animará el desarrollo de las primeras

universidades de Occidente y, en particular, de aquella que tendrá un lugar de privilegio en el mundo de la cristiandad, la Universidad de París.

He mencionado la cristiandad. Entendemos por tal —como es sabido— no la religión cristiana, sino el área cultural, la vida de una sociedad impregnada de la fe y, de algún modo, orientada por su ideal. En aquella sociedad occidental de la época, interesa —de modo particular— el conocimiento acerca de Dios, del mundo y del destino de la persona humana tal como puede ser alcanzado en ese esfuerzo por asimilar la Revelación, y conocer la realidad a la luz de la Palabra de Dios, que ha sido llamado *teología*.

Me dirán, con toda razón, que no tan solo se cultivó la teología: el derecho canónico fue central en Bologna, la incipiente medicina de la época en Montpellier. En el proceso, sin embargo, de desarrollo de la institución universitaria; en el dinamismo que pudo animar ese desarrollo estuvo en todas partes la experiencia de la teología.

Reflexionar sobre el punto tiene especial importancia para nosotros. Ello atañe a esos elementos constantes sin los cuales la institución académica se desnaturaliza, cambia incluso de propósito en la medida en que puede ponerse al servicio del poder y el dinero en lugar de promover la civilización.

3

¿Por qué la teología?

Hay en ello un primer punto decisivo: la primacía de la verdad en la existencia humana.

La autorrevelación de Dios en la historia trae consigo, de inmediato, el establecimiento de unas como coordenadas precisas: no se trata de una mera receta acerca del modo de comportarse, de unas prácticas rituales que en cierta forma asegurarían el porvenir de la persona. Se trata del conocimiento acerca del origen y destino del universo; se trata, más aún, de la posibilidad efectiva de contemplar la verdad primera.

Cuando, en el libro décimo de su *Ética Nicomaquea*, Aristóteles indaga acerca de la actividad suprema del ser humano, aquella que esencialmente constituye la felicidad, señala —como sabemos— la contemplación en la cual nos unimos a lo divino y, de esa manera, participamos de su inmortalidad.¹ Pero en el ámbito de

¹ Cf. x, 7.

la *Ética* ello es mencionado como posibilidad extrema que, por otra parte, supone esas condiciones sociales que permiten la dedicación a la teoría, el *bios theoretikós*. La irrupción de la Palabra de Dios en la historia inaugura en cambio la posibilidad de que toda persona —una *vetula*, destacaría Tomás de Aquino, una viejecita— acceda a lo que constituye la suprema actividad humana.

Por la fe, entonces, se afirma la verdad como lo primero en la vida personal. Ello recoge y potencia lo que corresponde al humano por condición nativa, esto es, ser el animal dotado de entendimiento.

Importa mucho, sin embargo, caer en cuenta de que no hablamos de la verdad como de algo útil para la vida, por ejemplo, para el dominio del medio ambiente. Esa dimensión pragmática de la verdad es, desde luego, un motivo para insistir en la búsqueda del conocimiento y, en muchos casos, resulta hoy casi el único argumento válido. Hablamos ahora de la verdad como aquello en lo cual *vive* el ser humano. Aquello que es objeto y finalidad de su pensamiento y, por tanto, de su mejor esfuerzo. Es eso lo que puede fundar una comunidad en la cual la regla primera —el objeto *justo* de esa congregación humana— sea buscar la verdad, participar en el conocimiento.

Precisamente es lo que ocurre con la teología, que crece como una reflexión para asimilar la Palabra y que, por tanto, funda una tradición hermenéutica. Sin entrar ahora en el detalle respectivo, se comprende de inmediato cómo esa reflexión echará mano de los recursos intelectuales, las técnicas de que pueda disponerse. San Agustín se valdrá de su entrenamiento como retórico y aplicará a su exégesis lo aprendido sobre la explicación de los textos de la literatura clásica. El siglo trece, como pudo estudiarlo Marie-Dominique Chenu, se valdrá de la ciencia aristotélica para constituir la teología como ciencia de lo divino.

Pero nadie puede hacer uso de una técnica intelectual que no domine o de una ciencia que no posea. El afán por constituir un saber teológico más completo y más capaz de integrarse con el resto de los conocimientos humanos llevará entonces a un esfuerzo en la asimilación y el cultivo de técnicas y saberes de los cuales el teólogo quiere valerse. La enseñanza medieval de la teología traerá consigo un desarrollo de las artes liberales, fundamentalmente del *trivium*, donde gramática, retórica y dialéctica preparan para el examen y discusión acerca de la *sacra pagina*. Traerá también la elaboración de bestiarios y enciclopedias —Isidoro de Sevilla, Hugo de San Víctor—, que pudieran permitir asimilar las referencias contenidas en la Sagrada Escritura.

Al propio tiempo, ello potencia —al dar raíz y orientación— el esfuerzo secular en el cultivo de los saberes. Así, prepara y fomenta —por ejemplo— la recepción de Aristóteles que, a través del mundo árabe, ingresa en el área de la cristiandad medieval. Precisamente, el *Organon* completo, pero también luego los libros naturales, la *Ética* y los *libros metafísicos*, serán objeto de concienzudo estudio y comentario, no sin suscitar actitudes polémicas y alguna condena famosa, como la de las tesis averroístas en 1277.

4

La situación contemporánea exige que nos detengamos en estos puntos para justificar su validez. No en vano pudo decir Etienne Gilson que donde falta la religión, perece la metafísica y donde se halla ausente la metafísica decae la filosofía,² indicando de esa manera un camino al pensamiento.

Dos son, en efecto, los rasgos más acentuados de nuestra situación, relacionados de alguna manera entre sí, que condicionan la vida de la institución universitaria. El primero y más aparente, el predominio de la actitud técnica ante el mundo. Se valora el conocimiento en función del dominio que nos otorga sobre la naturaleza de las cosas, sobre todo y de manera innegable porque ello ha traído consigo una mejora de las condiciones materiales de la vida para un gran número de seres humanos.

No parece necesario, sin embargo, insistir ahora en las dificultades que tal actitud encierra en la medida en la cual ese dominio puede ser ejercido, más, ha sido ejercido sin clara conciencia de lo que el medio ambiente exige para su conservación. En el plano de la discusión pública, el tema resulta ya lugar común aunque estamos lejos (eso mismo da que pensar) de llevarlo a la práctica.

El predominio de la actitud técnica —también esto ha sido señalado, acaso en vano— ha traído consigo un oscurecimiento de la conciencia ética. Preguntar ahora *si algo puede hacerse* no se suele entender en el sentido, obvio, de averiguar si aquello es bueno o malo; suele tomarse como una indagación acerca de la posibilidad de llevarlo a cabo, en sentido técnico. Resulta ya trivial repetir que eso ocurrió con los funcionarios nazis que manejaron los campos de exterminio, cuando tal actitud técnica condujo a esa *banalidad del mal* —como pudo decir Hannah Arendt— donde el problema de las cámaras de gas y los hornos

² *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 2a. Ed. 2007, pp. 116-117 : « Car toutes les sagesses vivent de la plus haute d'entre elles, et si l'on élimine la religion, la métaphysique périt avec elle, et avec la métaphysique la philosophie périt à son tour »

crematorios era, en primer término, una cuestión de ingeniería. Pero no resulta trivial sino grave constatar que el mismo planteamiento recurre cuando se habla de manipulación genética, de clonación de seres humanos, de experimentos para cruzar el humano con antropoides superiores. Ante todo ello, el problema parece ser uno de encontrar la técnica adecuada, quedando la cuestión ética como mera *limitación externa*, impuesta por las leyes de una sociedad en retardo respecto de sus élites científicas.

Al ponderar estas cuestiones, puede captarse enseguida que este predominio de la actitud técnica, con todo lo que trae consigo, tiene que ver en definitiva con el segundo de los rasgos de nuestra situación contemporánea, el que quizás afecta más gravemente a la academia: *el relativismo*.

5

Como quiera que se presente, en diversos contextos y con nombres diversos — condicionamiento económico, psicológico o histórico, diferencias de cultura y de visión del mundo—, incluso bajo la capa de un ideal de convivencia tolerante, esto es, de respeto a las personas, el relativismo supone hoy como en la Antigüedad una renuncia a la afirmación de la verdad.

Por otra parte, ha llegado a impregnar la época de tal manera que se ve reflejado en los diversos estudios del clima de la opinión que hacen las grandes empresas, en particular en lo que atañe a la generación joven.

Se comprende entonces que, al formular *lo más urgente hoy* con relación a la defensa de la dignidad del hombre y el anuncio del mensaje evangélico, Su Santidad Juan Pablo II pudiera decir —en la carta encíclica *Fides et ratio*, n. 102— que eso más urgente “es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia”.³

En efecto, es eso lo que se halla entrañado en todo relativismo: la duda acerca de la capacidad de conocer la verdad, aquella *desperatio verum inveniendi*⁴ que padeció —y enfrentó luego— San Agustín. Duda acerca de la capacidad de conocer que

³ Un planteamiento semejante se encuentra en la constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae*, nn. 4 y 7: “Nuestra época, en efecto, tiene necesidad urgente de esta forma de servicio desinteresado que es el de *proclamar el sentido de la verdad*, valor fundamental sin el cual desaparecen la libertad, la justicia y la dignidad del hombre” (n. 4). “De hecho, los descubrimientos científicos y tecnológicos, si por una parte conllevan un enorme crecimiento económico e industrial, por otra imponen ineludiblemente la necesaria correspondiente *búsqueda del significado*, con el fin de garantizar que los nuevos descubrimientos sean usados para el auténtico bien de cada persona y del conjunto de la sociedad humana” (n. 7).

⁴ *Confess.* VI, 1; *Ench.* 20, 7.

supone también una pérdida de conciencia acerca de qué sea la verdad y cuál es su valor.

6

Hay verdad —señala Aristóteles⁵— cuando digo que lo que es, es y lo que no es, no es. De lo mucho que pudiera comentarse de esta afirmación, retengamos un primer elemento decisivo: *digo que lo que es, es*. Afirmo el ser, no como noción abstracta (aunque de algún modo la presupongo) sino como realidad concreta, dada.

Por eso, más allá de toda duda al estilo de la Nueva Academia, San Agustín encuentra una (primera) certeza indeclinable en la afirmación de su propio ser, penetrado de conciencia: “Estas son —escribe en las *Confesiones*⁶— las tres cosas que digo: *ser, conocer, querer*. Porque yo soy, y conozco, y quiero. *Soy* el que conoce y quiere; *conozco* que soy, que conozco y quiero, y *quiero* ser y conocer”. En estas verdades, en efecto —retomará el tema en la *Ciudad de Dios*—, “no hay que temer argumento ninguno de los académicos”.⁷

Tenemos acceso inmediato a nuestro propio ser, a nuestra vida, porque somos conscientes. De mí para conmigo, caigo en la cuenta de que soy. Y de tal manera que aun la duda sería manifestación de mi ser y mi conciencia.

Importa notar que la verdad se cumple en esa afirmación, que no pone mi ser sino lo reconoce siendo y lo efectúa como consciente. Por ello, podría descomponerse la verdad en los siguientes momentos: algo *dado* que, por eso mismo, se *manifiesta* y es *afirmado*.

La conciencia, por otra parte, aparece también en forma inmediata como aquello que permite *caer en cuenta de lo dado*. Por tanto, como acto y capacidad de caer en cuenta, es decir, a la vez, de referirse a lo dado y de recibirlo de tal manera que lo hace consciente. No se agota en una relación (como muchas veces se dice) sujeto-objeto, sino que entraña siempre un tercer elemento, en otra dimensión, dimensión de profundidad: la apropiación consciente del objeto.

⁵ Cf. *Metafísica*, IX, 10

⁶ *Confes.* XIII, 11, 12: Dico autem hæc tria: esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire.

⁷ *De Civitate Dei*, XI, 26.

Al hablar de estas realidades primeras, sin embargo, enseguida incurrimos en redundancia. Señalamos las cosas, sin poder reducirlas a algo anterior, más primario.

7

San Agustín añade un tercer término: *volo*, quiero: *sum et scio et volo*. Igualmente inmediato que mi estar siendo, del cual tengo conciencia, es que mi ser no es una realidad neutra. Es una afirmación, no tan solo en el plano consciente sino en la realidad: *prefiero ser (y conocer)*.

Así, podría decir: mi ser es algo bueno. No, desde luego, la plenitud de lo bueno pero sí el lugar inicial de toda bondad para mí, de tal manera que mi propio acto de conciencia resulta una ratificación de esa bondad originaria: porque soy y, al decir que soy (al ejercer mi ser consciente), soy con mayor plenitud.

La verdad es vista entonces —metáfora antigua y acaso inevitable— como luz. El ser es una cierta luz que, manifiesta, ilumina la conciencia, la cual, en su afirmación, ratifica esa luz. La luz brilla en las tinieblas. El cúmulo de expresiones humanas para significar el gozo en la luz —*gaudium de veritate*⁸— corresponde a lo esencial de la experiencia.

8

No caben entonces posturas negativas, salvo como una caída desde la altura del propio ser. San Agustín hablaría de *stultitia*, que debemos analizar brevemente. Y presenta de manera incisiva cómo la verdad y quien la dice pueden llegar a ser objeto de contradicción. Ello servirá también para considerar el valor de la verdad o, si se prefiere, la verdad como valor.

Que la multitud de los hombres vive en los sentidos es un dato que Santo Tomás no deja de recordar al tratar de las virtudes. La sabiduría es algo de gran precio, no moneda corriente. Pero ello significa que, en conjunto, la raza humana necesita ser orientada por quienes, con denodado esfuerzo, procuran responder a la llamada de la verdad en su conciencia. Hoy quizás, en cierto sentido, esta situación se agrava en la medida en que los medios de comunicación han intentado (con bastante éxito, por lo demás) ocupar el espacio social con entretenimiento, de tal manera que mucho del tiempo de las personas se emplea en programas de diversión.

⁸ *Confess.* x, 23, 33.

Esa insensatez de la multitud, sin embargo, no es la estulticia que ahora nos concierne y que debe preocuparnos. Entiende San Agustín por *stultitia* la ignorancia, no cualquiera sino viciosa, de las cosas que se debe apetecer o evitar.⁹ En otras palabras, es lo que corresponde a la actitud tecnológica y de dominio que hemos mencionado, traducida en la vida académica por una separación efectiva, ruptura incluso, entre la ética y la ciencia. Por supuesto —y ello hace más fuerte el contraste—, se respeta una ética del quehacer científico, en el sentido de ceñirse en la investigación al objeto, reportar con exactitud lo observado y respetar la prioridad de cada investigador en su descubrimiento. Pero se deja de lado la consideración directa de lo bueno y lo malo, de lo que se debe apetecer o evitar a la hora de determinar el objeto mismo de la investigación. Ya ocurrió con las armas atómicas de destrucción masiva. Ahora está planteado con relación a la genética.

No se piense que por hablar de ‘insensatez’ se quiere decir “falta de inteligencia”. No, si nos referimos a lo que suele medirse como *capacidad intelectual* (IQ). Lo propio del fenómeno contemporáneo, fruto del dominio positivista en la cultura, es la eclosión de un contingente de personas de gran talento, de inteligencia privilegiada, que descuidan el cultivo de ese conocimiento esencial para la persona que es la ética. La estulticia afecta hoy a más de un personaje famoso por sus logros en la ciencia empírica o en la tecnología de la información. Con lo cual el efecto multiplicador de su ejemplo tiene gran alcance en la sociedad.

Pero, nos recuerda San Agustín, “de un modo aprecia la razón las cosas y de otro muy distinto las aprecia la utilidad. La razón las juzga a la luz de la verdad, para poder así subordinar justamente las inferiores a las superiores. La utilidad se inclina, la mayor parte de las veces, del lado de las ventajas que proporcionan las cosas, y así se explica que, a veces, aprecia más lo que la verdad demuestra que es inferior”.¹⁰ En la dominante actitud tecnológica o de la ciencia positivista, hay una reducción del alcance mismo de la razón que, por lo contrario, requiere ser restituido en toda su amplitud, como se ha empeñado especialmente en destacar el Santo Padre Benedicto XVI.

⁹ *De Libero Arbitrio*, III, 24, 71: “Est enim stultitia, rerum appetendarum et vitandarum non quælibet, sed vitiosa ignorantia”.

¹⁰ *Ibid.*, III, 5, 17: “Aliter enim æstimat ratio, aliter usus. Ratio æstimat luce veritatis, ut recto iudicio subdat minora maioribus: usus autem consuetudine commoditatis plerumque inclinatur, ut ea pluris æstimet quæ veritas minora esse convincit”.

Ello reviste particular importancia, podemos decir, porque esta condición de estulticia no es una situación estable, como de equilibrio pacífico. Se traduce enseguida en verdadera oposición a quien pueda argumentar lo contrario.

9

¿Por qué —se interroga San Agustín—, si la vida feliz es gozo de la verdad, “la verdad engendra odio y se tiene por enemigo al siervo vuestro que predica la verdad”?¹¹

Sería ingenuo pensar que en la vida social, en la academia incluso, la búsqueda de la verdad y su profesión pública transcurran sin mayores tensiones. Por paradójico que resulte, es frecuente lo contrario. A eso corresponde la pregunta de San Agustín, que da enseguida un penetrante análisis del problema.

Dirá en efecto que ocurre “porque de tal modo se ama la verdad, que todos los que aman otra cosa, quieren que lo que ellos aman sea la verdad; y como no querrían engañarse, no quieren se les convenza de que están engañados. Odian, pues, la verdad, por razón de la cosa que aman como si fuese la verdad. Ámanla cuando resplandece; la odian cuando reprende”.

Precisamente porque la verdad —aquello que se descubre como verdadero y, sobre todo, la verdad misma como regla del juicio— es objeto de amor puede ser blanco de esta manera de contradicción. Queremos ser, habíamos visto. Queremos también conocer, donde conocer significa en cualquier caso la apropiación intelectual de lo que es: la afirmación de lo verdadero. La verdad aparece entonces como luz en nosotros, en la conciencia, y ello lleva nuestra actividad a una cierta plenitud. Somos, entendemos. Por eso, queremos esa verdad que ilumina nuestra existencia y la fundamenta.

El señalamiento de San Agustín apunta entonces a esa contradicción que puede darse en nosotros cuando, por adhesión a un objeto determinado (estimado, sin duda como bueno), dejamos de lado un bien mayor. Queremos algo, por ejemplo, por sus cualidades sensibles —su sabor, su olor, su tacto—; dejamos a un lado la interrogación acerca de la conveniencia o no de aquello para nuestra salud corporal o para cumplir la justicia. Pero, al adherir de esa manera a algo, lo hemos declarado —de manera implícita, sin duda, mas igualmente efectiva— como verdadero para nosotros. Hemos dicho “esto es lo bueno, aquí ahora, para mí”.

¹¹ Cf. *Confess.* x, 23, 34.

Si se nos presenta la proposición contraria, de tal manera que —para ser consecuentes con nuestra propia racionalidad— tuviéramos que abandonar, o posponer, el uso de esto que habíamos elegido, no es difícil que optemos en contra de la razón. La verdad entonces, y aquel que nos la muestra, resultan odiosos.

No se subestime el alcance de ese odio. En la conversación ordinaria a veces decimos odiar, o que algo nos resulta odioso, sin querer significar otra cosa que un cierto desagrado. El odio como sentimiento, en cambio, tiene impulso homicida. Querría acabar con aquello que, resentido como mal, pensamos que nos hace daño. ¿Resuena acaso con acento dramático lo que acabo de enunciar? Pero, ¿hemos olvidado a Sócrates, arquetipo de filósofo, esto es, en sentido propio, de hombre comprometido con la verdad, que busca la sabiduría, esa verdad “en la cual se contempla y posee el sumo bien”¹²?

La experiencia de la contradicción, del empeño en reprimir —en la conversación o en su expresión pública— aquellas verdades que ponen en evidencia desviaciones en nuestra conducta, no es algo raro. Al contrario, es frecuente, al punto de haber sido señalado como tiranía de la opinión mayoritaria. Cuando consideramos el relativismo contemporáneo, más que su significación teórica, de poco contenido, debemos tomar en cuenta su presencia agresiva. Ello ya resulta grave en la vida social, sin duda; pero es decisivo en la comunidad académica.

10

¿Por qué, sin embargo, calificar de “agresiva” la presencia del relativismo actual?

De nuevo, no se trata de incurrir en dramatismo retórico sino de examinar la naturaleza del problema. Para ello, hay que comenzar por recordar que la regla —y, en ese sentido, el fundamento— de la vida en sociedad es la justicia. Al margen de esa “constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo” —según la clásica definición romana—, no cabe otra cosa que la imposición de la fuerza. Fuerza, poder, que establecerá la distribución de los bienes; que determinará, por tanto, las condiciones de la existencia de cada uno, incluso su existencia misma.

Para llevarse a efecto, la justicia requiere, sin embargo, una comprensión racional de las cosas. Necesita la verdad. La alternativa fundamental es, por consiguiente,

¹² *De Libero Arbitrio*, II, 9, 26: “Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum?”

una vida social regida por la justicia, fundada en la verdad, que se procura con empeño. O una vida sometida a las relaciones de fuerza, llámese poder militar, económico o de la opinión pública.

Una situación en la cual se pregone el relativismo como la mejor manera de fundamentar la vida democrática porque —se argumenta— cualquier afirmación *absoluta* negaría la facultad de opinar en contrario, lejos de fomentar la libertad y el derecho de cada uno a juzgar en conciencia, conduce a lo contrario: a un verdadero despotismo de la opinión mayoritaria. Cada vez son más frecuentes los casos que resultan lamentables ejemplos de ello. ¿Habría entonces que redefinir la justicia, los derechos de la persona, el valor de la conciencia para recibir la sanción aprobatoria de la mayoría? “Agradezco vuestras palabras y os estimo, atenienses, pero obedeceré al dios antes que a vosotros y, mientras tenga aliento y pueda, no cesaré de filosofar, de exhortaros y de hacer demostraciones a todo aquel de vosotros con quien tope con mi modo de hablar acostumbrado. Y así, seguiré diciendo: Hombre de Atenas, la ciudad de más importancia y renombre en lo que atañe a sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de afanarte por aumentar tus riquezas todo lo posible, así como tu fama y honores y, en cambio, no cuidarte ni inquietarte por la sabiduría y la verdad y porque tu alma sea lo mejor posible?”¹³

No resulta difícil ver, por otra parte, que la sumisión del poder a la justicia; el valor de la vida y los derechos de la persona, así como el respeto y cuidado de la naturaleza —del medio ambiente— no son simples temas, esto es, objetos posibles de discusión. Son como las coordenadas de la civilización, de un modo de vida en el cual se afirme y promueva lo humano.

Desde luego, eso incluye también —lo hemos mencionado— nuestra actitud ante el medio ambiente, *la cuestión ecológica*. Cuando el hombre —escribe Juan Pablo II— “cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad, como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar (...) demuestra mezquindad o estrechez de miras (...), animado por el deseo de poseer las cosas en vez de relacionarlas con la verdad, y falto de aquella actitud desinteresada, gratuita, estética que nace del asombro por el ser y por la belleza que permite leer en las cosas visibles el mensaje de Dios invisible que las ha creado”.¹⁴

¹³ *Apología*, circa 29 e

¹⁴ *Centesimus annus*, n. 37.

Usar de las cosas visibles como escala para ascender al conocimiento del Dios invisible: tal ha sido el programa de la sabiduría cristiana y tal es el ideal que debe animar aún nuestras comunidades universitarias. Tomás de Aquino citará al respecto las palabras de San Agustín en el *De vera religione*: “en la consideración de las criaturas no se ha de ejercitar una vana y pasajera curiosidad sino ascender a lo inmortal y que siempre permanece”.¹⁵

11

Este ideal perenne, al cual está ligada la suerte misma de la institución, ha de ser realizado de nuevo en nuestro tiempo. Hemos mencionado, sin embargo, que ello da lugar a una *forma de vida* más que a un mero proyecto profesional como tantos otros que se pueden ejercer con buen éxito. Forma de vida porque implica y realiza la vocación connatural del ser humano a conocer la verdad, pensar la verdad, vivir en la verdad. De alguna manera, la comunidad académica, en su especialidad como organismo dentro del cuerpo de lo social, representa —y debe fomentar— lo más propio de una civilización.

No cabe entonces que claudique en su propia aspiración a la verdad. No cabe que se vea sometida a los poderes del día. No cabe que deje a un lado la búsqueda del conocimiento de Dios, tanto a partir del supremo esfuerzo humano por comprender la realidad y su sentido como a partir de la Palabra revelada.

Acaso —dependerá de los lugares y los tiempos, esto es, de las condiciones concretas en las cuales tenga lugar la institución universitaria— no habrá en su seno una escuela para la enseñanza formal de la Teología; pero no puede faltar ese espíritu so pena de que decaiga el impulso de la investigación en mera curiosidad y, por tanto, de dejarlo expuesto a las servidumbres de la práctica.

Para ello, es del todo necesario que haya maestros, penetrados de la convicción acerca de la propia capacidad humana de conocer la verdad y realizar un sentido en la vida,¹⁶ como la hemos visto plasmada en la experiencia de San Agustín al tematizar el *soy, conozco, quiero* de su conciencia inmediata.

Sólo una presencia activa de maestros en los cuales ha tomado cuerpo el amor a la sabiduría puede fecundar de nuevo la comunidad académica. Pues cada uno ha de vencer luego en sí todo asomo de relativismo —muy diferente del

¹⁵ Cf. capítulo XXIX: “In quorum considerationem non vana et peritura curiositas exercenda est, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus”.

¹⁶ Cf. *Fides et ratio*, cit. n. 102

discernimiento de los diversos grados de certeza, que corresponden a las diversas formas de discurso¹⁷ — y reconocer el valor y el reto de vivir en el amor a la verdad.

Con obras y palabras, los grandes maestros de la cristiandad supieron hacer además el encomio del gozo íntimo de una vida dedicada a la búsqueda de la sabiduría: “Al volver a mi hogar descansaré junto a ella, porque su trato no tiene amargura, ni dolor la intimidad con ella, sino placer y gozo”.¹⁸

12

La universidad ha podido ser descrita¹⁹ como ese lugar donde, más que a aprender resultados, venimos a aprender cómo lograrlos. Es señalada así no como una comunidad educativa, aun de nivel superior, sino una comunidad dedicada al cultivo del saber, la búsqueda de la verdad. Por eso, por más valor que se pueda atribuir a los planes de estudio u otras actividades, mayor importancia tiene el desarrollo de la capacidad de juicio de los alumnos²⁰ y el cultivo de la rectitud de su espíritu.

Desarrollar la capacidad de juicio es impulsar el crecimiento de la persona, afianzar su humanidad. Donde predomine un aprendizaje de resultados adquiridos o de técnicas al uso, acaso con mucha competencia, faltaría, sin embargo, la raíz que debe nutrir todo aquello, el amor incondicionado a la verdad. Por extensos y variados que puedan ser, esos saberes no podrían estar integrados en el sujeto. Su ciencia no habrá madurado en una vida intelectual.

Toda demostración —señala Aristóteles²¹— se dirige al discurso interior del alma, y esa presencia que se tiene en el discurso interior es lo propio del acto mismo de la razón. De allí la admonición agustiniana, tan importante a la hora de determinar el valor de los conocimientos adquiridos y hacerlos propios: no quieras ir fuera; entra dentro de ti mismo: en el hombre interior habita la verdad.²² Así, cada uno ha de hacerse cargo, de modo personal, de aquello a lo cual dedica el esfuerzo de su inteligencia, la aplicación de su estudio.

¹⁷ Cf. *Ética Nicomaquea* I, 3.

¹⁸ *Sabiduría*, 8, 16. Cf. Santo Tomás, I Contra Gentiles, 2, donde desarrolla cómo “inter omnia vero hominum studia sapientiæ studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius”.

¹⁹ Cf. Etienne Gilson, “The Ethics of Higher Studies”. En *El amor a la sabiduría*, Caracas, AYSE, 1974. Ver p. 12.

²⁰ Ver al respecto “Voz propia” en mi pequeño libro *Educación en Venezuela*, Caracas, Universidad Monteávila, 2008.

²¹ *Analíticos Posteriores* I, 10.

²² *De vera religione*, 39, 72: “noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas”.

Cultivar la rectitud del espíritu en los jóvenes académicos es, por otra parte, fomentar un verdadero amor por la verdad, la sensibilidad hacia el esplendor de su belleza. Oigamos —como dichas para nosotros ahora— aquellas palabras de San Agustín, en su *De Libero Arbitrio*, donde tras exhortar con variadas imágenes a buscar la sabiduría —*abrazar la verdad*, dice— nos hace considerar “aquella hermosura de la verdad y de la sabiduría, [que] mientras persista la voluntad de gozar de ella, ni aun rodeada de una multitud numerosa de oyentes, excluye a los que a ella van llegando. [Porque] No se emite por tiempos, ni emigra de lugar en lugar. No la interrumpe la noche, ni la interceptan las sombras, ni está subordinada a los sentidos del cuerpo. Está cerca de todos los que la aman y convergen a ella de todas las partes del mundo, y para todos es sempiterna e indefectible. No está en ningún lugar y nunca está ausente; exteriormente aconseja e interiormente enseña; hace mejores a los que la contemplan y a ella nadie la hace peor. Nadie juzga de ella y nadie puede juzgar bien sin ella”.²³

Es oportuno el tiempo. Siempre es tiempo de buscar la sabiduría. “Ella misma se adelanta y se da a conocer a quienes la desean —dice el texto inspirado—. El que madrugue para buscarla no se fatigará, pues la encontrará sentada a sus puertas”.²⁴ De nuestra fidelidad a su llamado depende el que la universidad conserve —o recobre— lo más propio de su esencia como comunidad académica. De esa restauración de la vida académica, en el cultivo de los saberes hasta el ascenso a la Verdad primera, depende el futuro de la civilización.

A veces tenemos razones para pensar que los tiempos son oscuros, aun en medio de tanto progreso material. Pero la luz de la verdad es indefectible.

Rafael Tomás Caldera

²³ *De Libero Arbitrio*, II, 14, 38: “At ita veritatis et sapientiæ pulchritudo, tantum adsit perseverans voluntas fruendi, nec multitudine audientium constipata secludit venientes, nec peragitur tempore, nec migrat locis, nec nocte intercipitur, nec umbra intercluditur, nec sensibus corporis subiacet. De toto mundo ad se conversis qui diligunt eam, omnibus proxima est, omnibus sempiterna: nullo loco est, nusquam deest; foris admonet, intus docet; cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur; nullus de illa iudicat, nullus sine illa iudicat bene”.

²⁴ *Sabiduría*, 6, 13-14.