

La enseñanza de las humanidades en la universidad del siglo XXI

IGNACIO SÁNCHEZ CÁMARA

Universidad Rey Juan Carlos de Madrid

RESUMEN: Según Ortega y Gasset tres son las misiones de la universidad: la transmisión de la cultura, la enseñanza de las profesiones intelectuales y la investigación científica y la formación de nuevos investigadores. La principal causa del declive de la universidad probablemente se encuentre en la omisión de su tercera misión en la que no se repara y que por ello no se realiza: la transmisión de la cultura a la altura del tiempo. También en el avance de los dos grandes enemigos de la educación liberal: el relativismo cultural y el igualitarismo radical. La crisis de la filosofía es la misma cosa que la crisis de la universidad. Sus síntomas son la masificación, la mediocridad y la politización. Entre las causas principales del declive de las humanidades, cabe mencionar tres: el relativismo cultural, la “democratización” (igualitarismo) y el abuso de las nuevas tecnologías. Toda reforma universitaria debe consistir no tanto en combatir los abusos cuanto en crear nuevos usos. La suerte de las humanidades va vinculada a la recuperación de la democracia liberal, en rigor la única forma de la democracia en nuestro tiempo.

PALABRAS CLAVE: universidad, humanidades, filosofía, cultura, ciencia, tiempo

ABSTRACT: According to Ortega y Gasset, the university has three missions: the transmission of culture; the teaching of intellectual professions; and research and the formation of new researchers. Perhaps the main reason for the weakening of the university is in the lack of awareness and therefore the omission of one of these missions – that of transmitting culture adequately for the times we live in. The decline of the university is also in part due to the growth of two great enemies of liberal education: cultural relativism and radical egalitarianism. The crisis in philoso-

phy and the crisis within the university are one and the same. Its symptoms are massification, mediocrity and its politicisation. Three reasons are worth mentioning in relation to the weakening of Humanities: cultural relativism, the ‘democratisation’ (egalitarianism) and the abuse of the new technologies. Any university reform should not centre on combating abuses but rather on creating new uses. The fate of the Humanities is linked to the recovery of liberal democracy, which is the only form of democracy today.

KEYWORDS: university, Humanities, philosophy, culture, science and knowledge

1. MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD

En la primera de *Unas lecciones de Metafísica*, José Ortega y Gasset señala el ingrediente de falsedad inherente a todo estudiar. No es que haya siempre algo, más o menos, de falsedad; es que “en general, estudiar sería una falsedad”¹. Baste para confirmarlo contrastar la diferente actitud entre el estudiante y el creador de una ciencia o disciplina. Quien crea una disciplina o la hace progresar o actúa porque la necesita. En cierto modo, una verdad sólo existe para quien la ha menester. La verdad es necesaria, pero sólo tiene sentido para quien la necesita. Por el contrario, al estudiante se le obliga a fingir una necesidad que no siente.

“El hecho es que el estudiante tipo es un hombre que no siente directa necesidad de la ciencia, preocupación por ella y, sin embargo, se ve forzado a ocuparse de ella. Esto ya significa la falsedad general del estudiar”². De aquí deriva “la tragedia constitutiva de la pedagogía”³. Y, a su vez, “la terrible disociación que, hace un siglo por lo menos, se inició entre la cultura vivaz, entre el auténtico saber y el hombre medio”⁴.

La cultura, el saber, a pesar de su gigantesco progreso, se va quedando en el aire, sin raíces, y el hombre actual es más bárbaro que el de hace cien

¹ José Ortega y Gasset, *Unas lecciones de Metafísica*, en *Obras Completas*, 12, Madrid, Alianza, 1983, p. 15.

² *Ibidem*, p. 21.

³ *Ibidem*, p. 22.

⁴ *Idem*.

años⁵. Sin embargo, estudiar es una necesidad inexorable del hombre. El estudiar es un problema porque es, a la vez, algo necesario e inútil. Por eso necesita una reforma radical. “Para esto es necesario volver del revés la enseñanza y decir: enseñar no es, primaria y fundamentalmente, sino enseñar la necesidad de una ciencia, y *no* enseñar la ciencia cuya necesidad sea imposible hacer sentir al estudiante”⁶.

Allan Bloom, que pensaba que la universidad es la institución central de la sociedad democrática, trazó un penetrante diagnóstico de su crisis reciente que concluye con estas palabras: “éste es el momento americano en la historia del mundo, el momento por el que seremos juzgados para siempre. Así como en política la responsabilidad por el destino de la libertad en el mundo ha recaído en nuestro régimen, así también el destino de la filosofía en el mundo ha recaído en nuestras universidades, y ambos están tan relacionados como jamás lo estuvieron antes. La gravedad de nuestra tarea es grande, y es muy dudoso cómo juzgará el futuro nuestra actuación”⁷.

El origen, más o menos, remoto de la universidad se encuentra en Grecia, más concretamente en la Atenas del siglo V antes de Cristo⁸. Su acta fundacional son los *Diálogos* de Platón. Sócrates, deambulando por las calles de Atenas y conversando con los hombres buscando la verdad, encarna el espíritu de la universidad que, antes que una institución, constituye una forma ideal de vida. En el platonismo se encuentra el destino de la cultura europea. “Europa en cuanto tal nació del tema del cuidado del alma. Ha perecido por haber permitido que éste se desvaneciera nuevamente en el olvido”⁹.

⁵ “Así se explica la colosal paradoja de estos decenios. Que un gigantesco progreso de la cultura haya producido un tipo de hombre como el actual, indiscutiblemente más bárbaro que el de hace cien años. Y que la aculturación o acumulo de cultura produzca paradójica, pero automáticamente, una rebarbarización de la humanidad” (*ibidem*, p. 23).

⁶ *Ibidem*, p. 24.

⁷ Allan Bloom, *El cierre de la mente moderna*, traducción de Adolfo Martín, Barcelona, Plaza y Janés, 1989, p. 395.

⁸ Un desarrollo de muchas de las ideas que siguen se encuentran en mi libro *Europa y sus bárbaros. I. El espíritu de la cultura europea*, Madrid, Rialp, 2012.

⁹ Jan Patocka, *Platón y Europa*, traducción de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Península, 1991, p. 69.

Su origen inmediato se encuentra en la Edad Media. Las universidades proceden de las escuelas monacales, catedralicias y palatinas. Su prototipo es la de París del siglo XIII. Allí se imponía un nuevo ideal de educación. “Apenas hay exageración si se dice que este tipo de humanismo eclesiástico constituye la tradición central de la cultura superior en Occidente”¹⁰. Siempre conviene recordar las misiones que Ortega y Gasset considera que tiene la universidad. Toda reforma debe consistir no tanto en combatir los abusos cuanto en crear nuevos usos. La universidad se nutre del aire público que respira, y éste, según el pensador madrileño, estaba anegado en “chabacanería”. No se puede emprender una reforma de algo, en este caso, la universidad, sin determinar antes cuáles son las tareas que la constituyen. No se debe buscar el modelo más allá de nuestras fronteras, sino sólo información.

En primer lugar, es la institución en la que reciben *la enseñanza superior* casi todos los que en cada país la reciben. Esta enseñanza superior consiste en la enseñanza de las profesiones intelectuales y en la investigación científica y la preparación de futuros investigadores. La enseñanza superior consiste en profesionalismo e investigación. Esto, mejor o peor, lo hace la universidad. Pero existe una tercera misión en la que no se repara y que por ello no se realiza: la transmisión de la cultura a la altura del tiempo. La cultura es el sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad, sobre el Universo. “Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento”¹¹. Para el hombre, es forzoso vivir a la *altura de los tiempos*, y muy especialmente, a la *altura de las ideas del tiempo*. “Cultura es el sistema *vital* de las ideas de cada tiempo”¹². Esta transmisión de la cultura será también la forma de evitar la “barbarie del especialismo”. En resumen, tres son las misiones de la universidad: la transmisión de la cultura, la enseñanza de las profesiones intelectuales y la investigación científica y la formación de nuevos investi-

¹⁰ Christopher Dawson, *La religión y el origen de la cultura occidental*, traducción de Elena Vela, Madrid, Encuentro, 1995, p. 185.

¹¹ José Ortega y Gasset, *Misión de la universidad*, en *Obras Completas*, 4, Madrid, Alianza, 1983, p. 321.

¹² *Ibidem*, p. 322,

gadores. La ciencia es el alma de la universidad, lo que le confiere su dignidad. Pero necesita también contacto con la vida pública, con la existencia histórica y con el presente. Para ello debe estar presente, como tal universidad, en la prensa¹³.

¹³ “Sobre este punto habría que hablar largo. Pero, abreviando ahora, baste con la sugestión de que hoy no existe en la vida pública más “poder espiritual” que la Prensa. La vida pública, que es la verdaderamente histórica, necesita siempre ser regida, quiérase o no. Ella, por sí, es anónima y ciega, sin dirección autónoma. Ahora bien: a estas fechas han desaparecido los antiguos “poderes espirituales”: la Iglesia, porque ha abandonado el presente, y la vida pública es siempre actualísima; el Estado, porque, triunfante la democracia, no dirige ya a ésta, sino al revés, es gobernado por la opinión pública. En tal situación, la vida pública se ha entregado a la única fuerza espiritual que por oficio se ocupa de la actualidad: la Prensa.

Yo no quisiera molestar en dosis apreciable a los periodistas. Entre otros motivos, porque tal vez yo no sea otra cosa que un periodista. Pero es ilusorio cerrarse a la evidencia con que se presenta la jerarquía de las realidades espirituales. En ella ocupa el periodismo el rango inferior. Y acaece que la conciencia pública no recibe hoy otra presión ni otro mando que los que le llegan de esa espiritualidad ínfima resumada por las columnas del periódico. Tan ínfima es a menudo, que casi no llega a ser espiritualidad; que en cierto modo es antiespiritualidad. Por dejación de otros poderes, ha quedado encargado de alimentar y dirigir el alma pública el periodista, que es no sólo una de las clases menos cultas de la sociedad presente, sino que, por causas, espero, transitorias, admite en su gremio a pseudointelectuales chafados, llenos de resentimiento y de odio hacia el verdadero espíritu. Ya su profesión los lleva a entender por realidad del tiempo lo que momentáneamente mete ruido, sea lo que sea, sin perspectiva ni arquitectura. La vida real es de cierto pura actualidad; pero la visión periodística deforma esta verdad reduciendo lo real a lo instantáneo y lo instantáneo a lo resonante. De aquí que en la conciencia pública aparezca hoy el mundo bajo una imagen rigurosamente invertida. Cuanta más importancia sustantiva y perdurante tenga una cosa o persona, menos hablarán de ella los periódicos, y en cambio, destacarán en sus páginas lo que agota su esencia con ser un “suceso” y dar lugar a una noticia. Habrían de no obrar sobre los periódicos los intereses, muchas veces inconfesables, de sus empresas; habría de mantenerse el dinero castamente alejado de influir en la doctrina de los diarios, y bastaría a la Prensa abandonarse a su propia misión para pintar el mundo del revés. No poco del vuelco grotesco que hoy padecen las cosas –Europa camina desde hace tiempo con la cabeza para abajo y los pies pirueteando en lo alto- se debe a ese imperio indiviso de la Prensa, único “poder espiritual”.

Es, pues, cuestión de vida o muerte para Europa rectificar tan ridícula situación. *Para ello tiene la universidad que intervenir en la actualidad como tal universidad*, tratando los grandes temas del día desde su punto de vista propio –cultural, profesional o científico. De este modo no será una institución *ad usum delphinis*, sino que, medida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones, ha de imponerse como un “poder espiritual” superior

El supremo fin de la enseñanza superior es la adquisición y transmisión del saber. Swift entendió la educación como la “experiencia de la grandeza”. La universidad ha de ser una comunidad de escolares consagrada a la búsqueda de la verdad. Es la institucionalización de la búsqueda de la verdad. William Cory, un “master” de Eton describía a sus estudiantes hace casi 150 años el problema de las dos acepciones de la universidad liberal (adquisición de saberes y adquisición de hábitos):

“Al venir a esta escuela os comprometéis en una tarea no tanto de adquisición de conocimientos cuanto de realización de esfuerzos intelectuales mientras os sometéis a la crítica. Podéis conseguir cierto caudal de conocimientos; y no debéis lamentaros por las horas empleadas en acumular lo que acabaréis por olvidar, pues la sombra del conocimiento perdido al menos os protegerá de muchas ilusiones. Pero venís a una gran escuela no para adquirir conocimiento, sino para adquirir artes y hábitos: el hábito de la atención, el arte de la expresión, el arte de daros cuenta en un simple momento de una nueva idea, el hábito de someteros a censura y refutación, el arte de indicar asentimiento y desacuerdo de manera graduada y medida, el hábito de fijaros en los detalles con exactitud, el arte de saber hacer las cosas a su tiempo, el gusto y la discriminación, el valor mental y la sobriedad mental. Sobre todo, venís a una gran escuela para conseguir el conocimiento de vosotros mismos”.

Se trata de la adquisición de un “ethos” moral de personas reflexivas, sobrias y valerosas en la persecución de la verdad, y celosas de su libertad de juicio.

2. LA CRISIS EUROPEA: FILOSOFÍA GRIEGA, DERECHO ROMANO, CRISTIANISMO, CIENCIA, DEMOCRACIA LIBERAL

Europa puede caracterizarse por una triple herencia y una triple creación. La herencia está constituida por la filosofía griega, el derecho romano y el cris-

frente a la Prensa, representando la serenidad frente al frenesí, la seria agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez.

Entonces volverá a ser la universidad lo que fue en su hora mejor: un principio promotor de la historia europea” (*ibidem*, p. 352 s.).

tianismo¹⁴. La creación, por la ciencia (moderna) y su consecuencia la técnica, la democracia liberal y la universidad. Esto no niega el reconocimiento de otras enormes creaciones europeas y muy especialmente el arte. La vigencia de los seis se encuentra en peligro. Este peligro representa la crisis actual de Europa.

A) La “muerte” de la filosofía

La crisis de la filosofía procede de dos frentes. Uno pretende negarla. El otro la suplanta por lo que no es ella. La filosofía es una realidad de tal naturaleza que incluso para negarla es menester, en cierto sentido, hacerla. Pero existen filosofías que la reducen hasta tal punto que llegan a hacerla desaparecer. Entre ellas, cabe mencionar el escepticismo, el positivismo, el empirismo sensista, el materialismo, el relativismo y las recientes teorías del postestructuralismo francés.

La segunda vía consiste en la suplantación de la filosofía por algo que no es ella. Puede ser la sociología, la lingüística, la política o la historia, entre otras disciplinas. La crisis europea es una crisis filosófica, una crisis de la filosofía. La originalidad griega entrañó una mutación radical de la existencia humana y de la vida cultural que produjo una supranacionalidad de un tipo enteramente nuevo: la figura espiritual de Europa¹⁵.

Así lo expresa Husserl: “es un espíritu nuevo, proveniente de la filosofía y de sus ciencias particulares, un espíritu de crítica libre y de estipulación normativa de tareas infinitas que permea de parte a parte a la humanidad, dominándola, y que crea ideales nuevos, infinitos. Ideales para los hombres

¹⁴ La tesis de Rémi Brague es que Europa es esencialmente romana, es decir, heredera. “La tesis del presente ensayo se halla exactamente en oposición a toda orgullosa reivindicación de haberlo inventado todo, frente a gentes que “no han inventado nada”. Decir que somos romanos es todo lo contrario de una identificación con un glorioso antepasado. Es una expropiación, no una reivindicación. Es reconocer que en el fondo no hemos inventado nada, pero que hemos sabido transmitir, sin interrumpirlo, sino resituándonos en él, un caudal que viene de más arriba” (*Europa, la vía romana*, traducción de Juan Miguel Palacios, Madrid, Gredos, 1995, p. 71).

¹⁵ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona, Crítica, 1991, p. 324.

individuales en sus naciones, ideales para las naciones mismas... En esta sociedad total, idealmente orientada, la filosofía conserva su función rectora y sus especiales tareas infinitas; la función de desarrollar una reflexión teórica libre y universal capaz de englobar también todos los ideales y el ideal de todo: el universo, en fin, de todas las normas. De modo duradero la filosofía tiene que ejercer su función en la humanidad europea: la función arcónica de la humanidad entera”¹⁶.

Lo que más necesitamos es la comprensión del espíritu. “Por doquier hace sentir, empero, su presencia en nuestro tiempo la abrasadora necesidad de una comprensión del espíritu, y la falta de claridad de la relación metódica y objetiva entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu se ha convertido en algo ya casi insoportable”¹⁷.

El objetivismo es incapaz de permitir la comprensión del espíritu; precisamente lo que más hace falta. Es necesario superar el objetivismo y la concepción dualista que entiende la naturaleza y el espíritu como realidades dotadas de un mismo sentido, y edificadas la una sobre la otra. “Pienso, con la mayor seriedad, que nunca ha existido, ni existirá jamás, una ciencia objetiva del espíritu, una doctrina objetiva del alma, objetiva en el sentido de atribuir a las almas, a las comunidades personales, existencia en las formas de la espacio-temporalidad”¹⁸.

La fenomenología trascendental es un intento de constitución de una ciencia general del espíritu, en la que incluso se han de fundamentar las ciencias de la naturaleza. Con estas palabras concluye Husserl su conferencia: “La crisis de la existencia europea sólo tiene dos salidas: la decadencia de Europa en la alienación respecto de su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y en la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo. El mayor peligro de Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como “buenos europeos” con esa valentía que ni siquiera se arredra ante una lucha infinita; resurgirá en-

¹⁶ Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 346.

¹⁷ *Ibidem*, p. 354 s.

¹⁸ *Ibidem*, p.355.

tonces de la brasa destructora de la incredulidad, del fuego lento de la desesperación sobre la misión de Occidente respecto de la humanidad, de las cenizas del gran cansancio, el Fénix de una nueva vida interior y de una espiritualización nueva, garantía primera de un futuro grande y remoto para la humanidad: porque sólo el espíritu es inmortal”¹⁹.

B) La pérdida del sentido del Derecho

Europa aprendió el derecho de los romanos. No se trata sólo de que la mayoría de nuestras instituciones jurídicas sean romanas, sino de que nuestra manera de concebir el derecho procede de Roma. El *Digesto* es el libro de la compilación de Justiniano que contiene la jurisprudencia. Comienza con estas palabras de Ulpiano: “Cualquiera que intente estudiar el derecho (*ius*), tendrá que saber primero de dónde se deriva la palabra *ius*. Se llamó *ius*, de justicia, pues de acuerdo con la acertada definición de Celso, el derecho es el arte de lo bueno y lo justo. Debido a esto, se nos puede muy bien llamar sacerdotes, porque nosotros rendimos culto a la justicia, tenemos conocimiento de lo que es bueno y justo, separamos lo justo de lo injusto, discriminamos entre lo que está permitido y lo que no está permitido, con el propósito de hacer buenos a los hombres, no sólo por temor al castigo, sino también por el estímulo de la recompensa. Aspiramos, a menos que yo esté equivocado, a una verdadera filosofía, no a una filosofía aparente”²⁰.

En nuestro tiempo abundan los síntomas que revelarían una pérdida creciente del sentido del derecho. Veamos algunos. Ha menguado, hasta casi desaparecer, esta concepción que refleja el texto de Ulpiano del derecho como saber prudencial en busca de la justicia. La proliferación legislativa y la corrupción o, al menos, decadencia, del lenguaje jurídico ha convertido al derecho en algo ininteligible, incluso para los juristas. Lejos queda el dictamen de Aristóteles que pretendía que las leyes fuesen pocas, claras y estrictamente cumplidas.

¹⁹ *Ibidem*, p. 357 s.

²⁰ Citado en R. H. Barrow, *Los romanos*, traducción de Margarita Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, p. 210.

No es infrecuente que se confunda el derecho con el vago sentimiento social o subjetivo, de la justicia. Las relaciones entre la moral y el derecho se han vuelto confusas. Quizá la peor consecuencia es que, con frecuencia, la moral queda absorbida y, por ello, suprimida, en el derecho. O también la idea de que el derecho es absoluto y la moral relativa (absolutismo jurídico y relativismo ético). Una visión ingenua lleva a una mala comprensión de instituciones jurídicas como la prescripción o la invalidez de las pruebas obtenidas ilícitamente.

La administración de justicia se entiende impregnada de residuos de la venganza pública, sobre todo cuando se trata de ciertos delitos que repugnan especialmente a la opinión pública. También se dan diferentes modos de medir la responsabilidad en función del tipo de delitos. Los derechos humanos, privados de fundamentación y, por ello, de contenido seguro, lejos de entrañar el consenso jurídico anhelado, se convierten con frecuencia en pura retórica o propaganda ideológica.

El fundamento y fin de las penas no es la reinserción social del delincuente. Lo que establece la Constitución Española es que el cumplimiento de las penas deberá ir orientado a la reinserción social. También produce efectos indeseables la concepción del derecho como pura decisión o acto de voluntad (voluntarismo y decisionismo jurídicos) y la falsa creencia en algo así como la omnipotencia de la mayoría que no puede conducir sino a su tiranía.

Especialmente decisivo para la pérdida del sentido del derecho es el llamado “uso alternativo del derecho”, que lo convierte en mero instrumento al servicio de la ideología y de la lucha política.

C) El rechazo del cristianismo

Si, como afirmó Lord Acton, “la religión es la clave de la historia”, la clave de la historia europea ha de estar en su religión, es decir, en el cristianismo²¹. Novalis identificó Europa con la Cristiandad²². El cristianismo, que ha forja-

²¹ Sobre la influencia de la religión en Occidente, puede verse Christopher Dawson, *La religión y el origen de la cultura occidental*, op. cit.

²² Novalis, *La Cristiandad o Europa*, traducción de María Magdalena Truyol Wintrich, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.

do el espíritu europeo hasta identificarse con él, perfecciona, rebasa y amplía el legado filosófico griego. Por lo tanto, no lo cancela ni deroga, sino que lo conduce a su perfeccionamiento y plenitud. No es que Europa sea ininteligible sin el cristianismo; es que el espíritu europeo es esencialmente cristiano. Recordemos algunos de los elementos que aporta el cristianismo a la cultura europea y, en general, a la cultura universal: la idea de un Dios personal; la concepción personalista del hombre; el ideal de fraternidad derivado de la común filiación divina; la inmortalidad del hombre, no sólo del alma; la libertad y responsabilidad personales; el imperativo universal del amor, incluido el amor a los enemigos; la concepción lineal del tiempo; la separación entre el poder espiritual y el temporal; la contribución al triunfo de la democracia política.

La pérdida de vigencia social del cristianismo constituye una de las causas fundamentales de la crisis que padece Europa.

D) El desprecio de la ciencia pura (y la falsa creencia de que la ciencia es la única forma de conocimiento)

La idea de Europa se encuentra unida indisolublemente a la revolución que tuvo lugar a principios del siglo XVII con el nacimiento de una nueva ciencia, la nueva física, como consecuencia de la aplicación del método matemático y experimental, del método hipotético-deductivo, al estudio de la naturaleza. Europa reivindica para sí este nuevo espíritu científico, que viene a configurarse como el prototipo de conocimiento y como el modelo cultural dominante. La mecánica de Galileo y la comprensión matemática de la realidad física constituyen el comienzo de la época moderna. La ciencia ha llegado a constituir la identidad europea.

Xavier Zubiri afirma que sólo la ciencia moderna puede equipararse en grandeza al legado que representan los tres productos más gigantescos del espíritu humano. “La metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel (dejando de lado su origen y destino divinos) son los tres productos más gigantescos del espíritu humano. El haberlos absorbido en una unidad radical y trascendente constituye una de las manifestaciones históricas más espléndidas de las posibilidades internas del cristianismo.

Sólo la ciencia moderna puede equipararse en grandeza a aquellos tres legados”²³.

El legado de la ciencia moderna es una de las cimas del genio de la humanidad. Y lo es, por su puro valor cognoscitivo. Pero también lo es por sus consecuencias, por el dominio que ha otorgado al hombre, para bien y para mal, sobre la naturaleza. Pero esta misma grandeza de la ciencia la ha ido alejando paulatinamente del hombre común que, cada vez, la entiende menos. Incluso los propios científicos ignoran casi todo lo que se produce más allá de los límites de su especialidad. Y, sin embargo, la ciencia reviste enorme importancia para la orientación de la vida. “Nuestra generación, si no quiere quedar a espaldas de su propio destino, tiene que orientarse en los caracteres generales de la ciencia que hoy se hace, en vez de fijarse en la política del presente, que es toda ella anacrónica y mera resonancia de una sensibilidad fenecida. De lo que hoy se empieza a pensar depende lo que mañana se vivirá en las plazuelas”²⁴.

El hombre moderno ha vivido bajo la creencia de que la realidad es descubierta por la ciencia. Dando un paso más, ha llegado a pensar que todo lo que le es accesible de la realidad lo es según el modo de la ciencia. En este sentido, la ciencia ha llegado a identificarse con el conocimiento en general. No habría más conocimiento verdadero que el científico. La ciencia tendría competencia como medio único de acceder a la realidad de las cosas. No habría más verdad que la científica. Se abrió paso, al menos a partir del siglo XVIII, la idea de que la ciencia es la verdad óptima. Naturalmente, esta pretensión es falsa, pero lo cierto es que ha sido tan espectacular y admirable el desarrollo moderno de las ciencias que ha llegado a ser creíble y creída.

Por lo demás, la ciencia moderna no se nutre de la irreligiosidad. Por el contrario, con ella se trataba de mostrar a la naturaleza como un objeto de contemplación que aumentaba la admiración hacia su Divino Creador. Tampoco se concibe a sí misma como desvinculada de la filosofía. Cabe recordar en este sentido el título de la magna obra de Newton: *Principios matemáti-*

²³ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1978, p. 5.

²⁴ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, III, Madrid, Tecnos, p.571.

cos de filosofía natural. La ciencia no es de suyo materialista. Puede corroborarse esta afirmación examinando la polémica sobre la prioridad entre Newton y Leibniz en la invención del cálculo infinitesimal. Newton no era materialista, como puede deducirse de sus propias declaraciones y de sus investigaciones bíblicas. Leibniz pretendía construir un sistema que ensamblaba materia y espíritu, y veía en la sabiduría, bondad y poder de Dios la causa del orden que la ciencia descubre²⁵.

La ciencia no puede fundamentar la realidad espiritual y el ámbito de la trascendencia, ni, por lo tanto, las creencias religiosas, pero tampoco puede refutarlos. Simplemente, no se ocupa de ellos. Consiste en el conocimiento de un tipo de realidades, mediante unos determinados métodos, pero no en el único modo de conocimiento. Muchos de los más grandes científicos han justificado la existencia de la realidad espiritual, o, incluso, han adoptado una posición abiertamente mística.

También la ciencia puede convertirse en una mitología. Lo que más importa rebasa su ámbito propio. Por ello no es razonable esperar de ella la solución del problema de la vida. Escribe Wittgenstein: “Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hubieran recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se habrían rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no quedaría pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta”²⁶. La verdad del primer párrafo no depende de la improbable validez del segundo.

Podría parecer que existe unanimidad en reconocer el inmenso valor de la ciencia. Pero si uno fija su atención, parece más bien que lo que el hombre medio admira y valora no es la ciencia pura sino su precipitado y consecuencia: la técnica. Es decir, todo lo que facilita y permite el bienestar de su existencia. Pero este hombre parece ignorar que, sin la ciencia pura, la técnica perecería inmediatamente. Por lo tanto, la ciencia, además de sus propias limitaciones, no deja de encontrarse en peligro. Entre estas amenazas también se encuentra el relativismo, que no ha dejado de llamar a sus puertas.

²⁵ Jacques Barzun, *Del amanecer a la decadencia*, traducción de Eva Rodríguez Halffter y Jesús Cuéllar, Madrid, Taurus, 2001, p. 301 s.

²⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.52.

E) La crisis de la democracia liberal

La crisis del liberalismo político no ha podido dejar de afectar a la democracia liberal. Su crisis es consecuencia de las que aquejan a la filosofía y a la universidad. En verdad, no hay varias clases de democracia sino una sola: la liberal, caracterizada por el reconocimiento de la libertad personal y política, la protección de los derechos fundamentales, la participación política, el imperio de la ley y del Estado de Derecho, la división de poderes y la limitación del poder estatal, la libertad de crítica a los gobernantes. Es evidente que todo esto se encuentra negado o amenazado por las formas actuales del comunismo y por el nacionalismo. No entraré aquí en el examen de esta crisis de la democracia liberal. Me limitaré a señalar que se trata de una manifestación más de la crisis de la educación liberal. La suerte de las humanidades va vinculada a la recuperación de la democracia liberal, en rigor la única forma de la democracia en nuestro tiempo.

3. EL DECLIVE DE LA UNIVERSIDAD

La principal causa del declive de la universidad probablemente se encuentre en la omisión de su tercera misión. También en el avance de los dos grandes enemigos de la educación liberal: el relativismo cultural y el igualitarismo radical. La crisis actual deriva de la ruptura de la unidad de la concepción del mundo, de la interrupción de la tradición de la sabiduría clásica. La crisis de la filosofía es la misma cosa que la crisis de la universidad. Sus síntomas son la masificación, la mediocridad y la politización. “Simplemente la universidad no es distintiva. La igualdad nos parece que culmina en la renuncia e incapacidad para formular pretensiones de superioridad, especialmente en los campos en que siempre se han formulado tales pretensiones: el arte, la religión y la filosofía”²⁷.

Nos hemos alejado demasiado de Grecia y del cristianismo. “Para los griegos la ciencia no es un “bien cultural”, sino el centro que determina desde lo más profundo toda su existencia como pueblo y como Estado. La cien-

²⁷ Allan Bloom, *El cierre de la mente moderna*, op. cit., p. 348 s.

cia tampoco es para ellos un puro medio para hacer consciente lo inconsciente, sino el poder que abarca y da rigor a toda la existencia”²⁸. El saber no está al servicio de la profesión, sino al revés²⁹. Pero, como afirmó Platón, “todo lo grande está en medio de la tempestad”³⁰, es decir, en peligro. Todo lo grande carece de utilidad y beneficio material. “La obra genial puede ser música, filosofía, pintura o poesía, nunca algo que tenga utilidad o beneficio. Ser inútil y poco beneficioso es una de las características de las obras geniales; es la garantía de su nobleza. Todas las demás obras humanas existen sólo por el mantenimiento o alivio de nuestra existencia; sólo las que discutimos aquí no lo hacen; sólo existen por sí mismas, y han de considerarse en este sentido la flor o el beneficio neto de la existencia”³¹.

La politización es un grave mal que puede aquejar a la universidad. En mayo de 1976 decía Claudio Sánchez-Albornoz a los alumnos en el homenaje que le rindió la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense: “Vais a decir que soy un reaccionario, pero para mí la universidad es sagrada. Gritad lo que queráis, alborotad, defended vuestros intereses, pero fuera de la universidad; la universidad es un templo”. Y en *Mi testamento histórico político* afirma: “En la calle todos debemos y podemos defender y predicar nuestras ideas. Hay dos recintos que rechazan por su misma naturaleza las gestas políticas: los templos elevados en honra del Altísimo y las universidades. Y si las universidades dejan de ser lugares de estudio y meditación para mudarse, prostituyéndose, en ágoras de acción revolucionaria, como está sucediendo, no vacilo en profetizar la crisis total, irremediable de la cultura occidental”³².

²⁸ Martin Heidegger, “La autoafirmación de la universidad alemana”, en *La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, traducción de Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1989, p. 10.

²⁹ “El saber no está al servicio de la profesión, sino al revés: las profesiones hacen efectivo y administran ese supremo y esencial saber que el pueblo tiene sobre la totalidad de su existencia” (Martin Heidegger, *op. cit.*, p.15).

³⁰ Platón, *República*, 497 d, 9.

³¹ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, II.

³² Claudio Sánchez-Albornoz, *Mi testamento histórico político*, Barcelona, Planeta, 1975, p. 205.

4. EL DECLIVE DE LAS HUMANIDADES

Entre las causas principales del declive de las humanidades, cabe mencionar tres: el relativismo cultural, la “democratización” (igualitarismo) y el abuso de las nuevas tecnologías³³.

Toda educación que no haya sido pervertida por el virus del igualitarismo moral persigue la grandeza y la excelencia, y tiene que discriminar necesariamente entre los pocos mejores y los muchos. Tiene que ser, en este sentido, elitista. La justicia no consiste en la igualdad sin más, sino en el establecimiento de las diferencias legítimas y en la supresión de las ilegítimas. Hace unas décadas, una poderosa corriente de opinión estuvo a punto de imponer en todo el Occidente esta falacia letal, que llevaba siglos incubándose. Hoy nos hemos ido desprendiendo de ella, no sin las resistencias del igualitarismo morboso. Hoy quienes, como George Steiner proclaman que “separar las fuentes de la civilización del concepto de minoría es un autoengaño o una mentira estéril”, aunque todavía son calificados por algunos como reaccionarios, no son moralmente lapidados e incluso, a veces, son celebrados como grandes sabios. El problema de nuestra educación, es decir, de nuestra sociedad, es que no es suficientemente elitista.

La civilización sólo muere a manos de la barbarie. Poco importa que, como antes, los bárbaros acechen más allá de las fronteras, o que, como ahora, sean el producto doméstico de la propia civilización degenerada.

El siglo XIX terminó, en buena medida y salvo excepciones muy notables, con el predominio del relativismo y, mediante él, con la crisis radical de la filosofía. En definitiva, la Modernidad fue el apogeo del subjetivismo, y éste parecía conducir necesariamente al relativismo. La filosofía del siglo XX ha consistido, entre otras cosas, en un formidable intento para recuperar la filosofía como saber riguroso y restaurar la objetividad de la moral³⁴. En este sentido, corresponde un lugar principal a la fenomenología de Husserl y

³³ Alfonso Berardinelli, “Yo ya no leo, soy digital”, en *Leer es un riesgo*, Madrid, Círculo de Tiza, 2016, p.83 s.

³⁴ Cabe destacar la obra de Edmund Husserl en general y, en particular, *La filosofía como ciencia estricta*.

a la filosofía fenomenológica de los valores, que cuenta entre sus más destacados representantes a Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrandt y Hans Reiner.

Los valores son cualidades ideales residentes en las cosas. No son las cosas, pero necesitan de ellas para ser. La ética material de los valores, según Scheler, pretende ser una superación del formalismo ético kantiano. Para Scheler, la ética kantiana representa el más elevado grado de la reflexión moral y es “lo más perfecto que poseemos”³⁵. Su tesis de que lo determinante en el obrar moral es la actitud o disposición de ánimo (*gesinnung*) constituye para él una verdad definitiva. Pero esta actitud no puede referirse a un deber formal, sino al ser de los valores. Los valores son distintos de los objetos portadores del valor.

Afirma Scheler “que hay *auténticas* y *verdaderas* cualidades de valor que constituyen un campo propio de *objetos*, que tienen sus *especiales* relaciones y conexiones y que ya como *cualidades* de valor pueden ser, por ejemplo, más altas y más bajas. Pero si esto es así, puede regir también entre ellas un *orden* y una *jerarquía*, que es independiente de la existencia de un *mundo de bienes*, en el que se manifiesta, y asimismo del movimiento y de las variaciones históricas de este mundo de bienes, y que es *a priori* con respecto a la experiencia de éstos”³⁶.

Según Hartmann, “los valores son esencias”. No proceden de las cosas ni de los sujetos, pero esto no quiere decir que existan en otro mundo real, sino que constituyen una específica cualidad de las cosas, relaciones o personas. Los bienes son cosas-valor³⁷.

La cuestión decisiva para que los valores puedan suministrar el fundamento del conocimiento moral es que ellos mismos sean objetivos. En este sentido, resulta esclarecedor el ensayo de Ortega y Gasset *Introducción a una Estimativa. ¿Qué son los valores?* En él refuta las tesis sobre la subjeti-

³⁵ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern, 1954, *Ética*. Trad. de Hilario Rodríguez Sanz, Madrid, Caparrós, 2001, p. 24

³⁶ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern, 1954, pp. 37-38.

³⁷ Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin, 1949, p. 121.

vidad y relatividad del valor, y defiende su carácter objetivo. En él llega a afirmar que “el conocimiento de los valores es absoluto y cuasi matemático”³⁸. Una cosa es la materialidad del lienzo de Velázquez, y otra su gracia, perfección o nobleza. La experiencia de valores es independiente de la experiencia de cosas. La Estimativa o ciencia de los valores será un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática.³⁹

Si nos atenemos a la descripción fenomenológica de los actos de valorar, preferir y desdeñar, comprobaremos que, en ellos, la valoración no va de la persona a la realidad, sino que, por el contrario, va de la realidad a la persona. Ésta no es el señor arbitrario del valor, que valora según su capricho, sino más bien el siervo y testigo de un valor que se le impone.

En el ámbito del valor, cabe la contrastación intersubjetiva. La tesis de la subjetividad de los valores suele gozar del beneficio de la carga de la prueba. Habría que partir, al menos, de la neutralidad, y no dar por supuesta, en principio, la subjetividad (Scheler). En este sentido, deja de ser primordial la cuestión de las fuentes u origen del conocimiento⁴⁰. Es preciso distinguir entre genealogía y fundamentación. La subjetividad de la primera no debe llevar a sostener la de la segunda.

La filosofía de los valores no entraña la asunción del universalismo ético; tampoco, por supuesto, la del relativismo. Esto queda explicado mediante la teoría de la perspectiva. La exposición que sigue se atiene a las ideas de Scheler y Ortega. La vida humana no es un *factum*, sino un *faciendum*. Consiste en acción, argumento y drama. Vivir consiste en decidir lo que vamos a hacer, lo que vamos a ser. Vida es libertad; pero libertad en la fatalidad. La vida no nos viene dada hecha, sino que tenemos que hacerla, en una circunstancia inexorable que no hemos elegido, pero que, en mayor o menor medida, podemos modificar. Por eso, afirma Ortega que “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”⁴¹. Toda vida es el resultado de

³⁸ José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, III, Madrid, Taurus, 2005, p. 544.

³⁹ José Ortega y Gasset, *idibem*, pp. 544-546.

⁴⁰ José María Rodríguez Paniagua, *¿Derecho natural o Axiología jurídica?*, Madrid, Tecnos, 1981, pp. 145 ss.

⁴¹ “Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al

una triple realidad: vocación, circunstancia y azar. Esta condición de la vida fue ilustrada por el pensador español acogiendo una figura de Nietzsche: “el poeta es el hombre que danza encadenado”⁴². En sus clases, explicaba esta idea recurriendo a la condición de una persona condenada a interpretar música, de manera forzosa, y en un instrumento impuesto, pero eso no impide la posibilidad de ejecutar una variedad casi infinita de melodías⁴³.

La vida humana es, pues, circunstancial, ya que consiste en vivir aquí y ahora. Esto parecería conducir al subjetivismo y, con él, al relativismo. Si toda verdad es vital, y toda vida es circunstancial, toda verdad será, necesariamente, circunstancial. Y, en verdad, tanto Scheler como Ortega rechazan el universalismo entendido como la posibilidad de acceder a verdades intemporales. Si el filósofo alemán critica la pretensión de conocer lo universalmente válido, el español afirma que la vida se le escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla. Pero esto, pese a las aparien-

través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo. La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular: de modo que el proceso vital no consiste sólo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también en la adaptación del medio a su cuerpo. La mano procura amoldarse al objeto material a fin de apresarlos bien; pero, a la vez, cada objeto material oculta una previa afinidad con una mano determinada.

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: “salvar las apariencias”, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea” (José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, I, pp. 756 s.).

⁴² “Pero ese conjunto de circunstancias forzosas no afecta nuestro vivir de tal modo que deba ir éste rigiéndose por una trayectoria ineludible, mecánica, sino que deja siempre un margen a la libre decisión: de suerte que nuestra existencia es, en todo instante, una circunstancia fatal dada, que nuestra voluntad puede tomar en sus manos y empujarla en el sentido de la perfección.

No hay vivir si no se acepta la circunstancia dada y no hay buen vivir si nuestra libertad no la plasma en el camino de la perfección.

Esta misma idea está contenida en la hermosa frase que usó el gran pensador alemán Nietzsche, cuando, refiriéndose al poeta, dijo que es el hombre que “danza encadenado” (José Ortega y Gasset, “Discurso en el Parlamento chileno”, *Obras Completas*, IV, p. 228).

⁴³ Sobre esto, puede verse Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza, 1983, especialmente pp. 379 ss.

cias, nada tiene que ver con el relativismo. Un ejemplo de Scheler, que Ortega acoge y hace suyo, quizá permita aclararlo. Pensemos en un campo por el que transitan sucesivamente, por ejemplo, un cazador, un agricultor, un pintor y un poeta. Cada uno de ellos “verá” una realidad distinta, según sus intereses vitales, según su vocación, según su *ordo amoris*. Pero la realidad se impone a todos y cada uno de ellos. No es posible fabricarla a su antojo. La verdad no es relativa. Lo que es subjetivo, que no relativo, es el interés personal, la vocación. La teoría del valor explica la disparidad de valoraciones así como su matemática objetividad. Explica incluso el fenómeno de la ceguera hacia el valor. Alguien puede ser muy perspicaz para los valores de la justicia y ciego para los estéticos. Pero eso, lejos de justificar que sean subjetivos o relativos, muestra que son absolutos y cuasi matemáticos.

La realidad es perspectiva. La verdad es, entonces, perspectiva. La perspectiva es personal, pero no arbitraria ni caprichosa. Hay verdad y error de manera absoluta. Pero la verdad y el error lo son en relación a cada vida. Lo que no significa que lo que sea verdad para uno sea falso para otro. Recordemos el ejemplo del campo. No se trata de que lo que es verdad para el cazador sea falso para el agricultor. Se trata de que uno atiende a unos aspectos del campo y otro a otros. Pero las cualidades cinegéticas, agrícolas o pictóricas del campo se imponen, no dependen del arbitrio humano. No se trata, por tanto, de ninguna forma de subjetivismo o de relativismo sino, por el contrario, de la más rigurosa existencia de la verdad y del valor.

La perspectiva es la condición de la verdad; es más, es la verdad misma⁴⁴. El deber es la exigencia que cada día trae consigo. Y esta exigencia es personal, pues depende de quién somos, de quién tenemos que ser. Eso no impide que haya deberes universales. No impide que exista el deber general de no mentir, no robar o no traicionar. Nada de eso queda abolido. Se trata de una moral más exigente, pues a esos deberes generales o comunes, se añaden otros personales. Toda la vida humana, hasta los más modestos actos de la vida cotidiana, revisten un significado moral. Se trata, pues, precisamente de lo absolutamente contrario al subjetivismo relativista. Toda la vida humana

⁴⁴ Sobre esto, ver Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

es moral, y no sólo ciertos actos decisivos o trascendentales. Nada ilustra mejor esta idea que la tesis de Scheler acerca de “lo bueno en sí para mí”. Esta formulación encierra, aparentemente, algo contradictorio, pues si es en sí, no será sólo para mí. No, no es nada contradictorio. Se trata de que cierta conducta sea buena de manera absoluta, pero no para todos, sino sólo para mí. Todos tenemos algunos deberes comunes, pero no todos tenemos los mismos deberes personales. Pero la idea misma del deber elimina todo capricho y arbitrariedad. Cuanto más humana es una vida, cuanto más exigente y noble, menos ámbito queda abierto para la arbitrariedad y el capricho. El privilegio de la nobleza es la exigencia y el esfuerzo; consiste en tener obligaciones más severas y exigentes.

La subjetividad de los valores no entraña su relatividad en general sino sólo su “relatividad de existencia”⁴⁵. Todos los juicios morales de valor son subjetivos porque se apoyan en testimonios de la “conciencia moral”. “Entre las razones que llevaron a la teoría de la subjetividad de los valores morales ocupa el primer lugar el hecho de que es *más difícil* conocer y juzgar valores objetivos que cualesquiera otros contenidos objetivos”⁴⁶. La razón estriba en que “nuestro conocimiento de los valores morales está en conjunción más inmediata con nuestra vida *volitiva* que nuestro conocimiento teórico”⁴⁷. El engaño estimativo está mucho más extendido que otros tipos de engaño. El escepticismo ético se encuentra mucho más extendido que el escepticismo teórico y lógico. La razón de este fenómeno se encuentra para Scheler en que nuestra *conciencia* de las diferencias reacciona con mayor fineza respecto a los valores éticos que respecto a las diferencias teóricas, “y esto tiene a la vez su fundamento en que generalmente nos inclinamos a *sobreestimar* la comunidad y coincidencia de nuestros juicios éticos de valor, sobreestimación que proviene de que todos nosotros nos inclinamos naturalmente a disculpar y justificar nuestras acciones *porque otro ha obrado así*. Los niños acostumbran ya a justificar así sus acciones. En la cuestión de los valores nos desasosiega el apartamiento de los otros con mayor fuerza que la desvia-

⁴⁵ Max Scheler, *Ética*, *op. cit.*, p. 432.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 432 s.

ción en las cuestiones teóricas, y este *desasosiego* es el que nos *pone ante los ojos*, allí *más* que aquí, la existencia de diferencias. El escepticismo es, entonces, la consecuencia de la *desilusión* por no hallar frecuentemente la coincidencia esperada y pretendida; desilusión basada en nuestra debilidad de no poder estar solos en los problemas morales del valor, habiendo de mirar angustiosamente en derredor nuestro por ver si algún otro piensa y siente también así. De este modo llegamos fácilmente a la aserción: todos los valores morales son *subjetivos*⁴⁸.

“Como se nos mostrará más adelante, hay una evidencia, en la intuición estrictamente objetiva, de que un querer determinado, un obrar, un ser, es bueno *exclusivamente para un individuo*, por ejemplo, para “mí”, sin que pueda ser generalizado; e incluso más: una intuición moral de los *valores morales puros y absolutos* de un ser y un comportarse, cuanto más adecuada es (es decir, cuanto “más objetiva”), debe llevar consigo *siempre y necesariamente* ese carácter circunscrito a individuos⁴⁹.”

La idea de lo válido en general no puede originar la intuición del bien. “La opinión predominante sobre la *subjetividad de los valores* gusta hoy de enmascararse bajo el *pathos* de un nombre que parece reunir, como una llamada de clarín, todas las tendencias morales de la Edad Moderna: se llama *libertad de conciencia*”⁵⁰.

Así como hay una intuición moral acerca de normas universalmente válidas, también la hay acerca del bien de un individuo o de un grupo determinado. Y ambas pueden tener el mismo grado de exactitud y objetividad. “Ahora bien, el sentido legítimo de “conciencia moral” es. 1º, que ésta representa sólo una *forma individual para la economización* de la intuición moral; 2º, representa esta intuición sólo en tanto y *en los límites precisos* en que vaya dirigida al *bien en sí* que es “para mí”. Esa forma individual de economización de la intuición moral puede muy bien referirse a lo que es bueno y justo *con validez general*. Por otra parte, lo bueno “para mí” puede serme enseñado no sólo *por mí mismo*, sino también por otro (el amigo, la autori-

⁴⁸ *Ibidem*, p. 433.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 434.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 435.

dad, etc.) que me conoce mejor de lo que yo me conozco. Pero *sólo* se puede hablar de “conciencia moral” –con exactitud- cuando se trata de ese plus de intuición moral necesaria que no se halla contenido en las normas de validez general ni puede hallarse en ellas nunca, y en el que se corona el proceso del conocimiento moral, y cuando al mismo tiempo soy *yo* quien llego *por mí mismo* a esa intuición. Constituye la esencia de la conciencia moral el resultado de mi intuición germinal del bien (extraída de la propia experiencia vital) en cuanto que es *bien para mí*⁵¹.

Como ha señalado Marta Albert, la idea de “lo bueno es sí para mí” no es relativista “porque aquello que se conoce como bueno, es bueno *en sí*, aunque pueda serlo sólo *para mí*”⁵². La filosofía de los valores es, entre otras cosas, una crítica del relativismo ético. No es, desde luego, la única forma de refutarlo. Con frecuencia, ni siquiera nos percatamos de las cosas que perdemos. Como afirma el escritor y editor italiano Roberto Calasso, “hay cosas que desaparecen sin apenas llamar la atención. Y quizá se trate de cosas fundamentales”.

Un artículo de Berardinelli sobre la escuela, termina así: “En definitiva, dado que nos encontramos en el país de las bellas artes y del melodrama, ¿por qué no fundar la cultura humanística sobre la música y las artes visuales en lugar de sobre la literatura? ¿Por qué no comenzar desde el principio de curso poniendo como tareas la escucha de Pergolesi y de Rossini, el estudio de una decena de cuadros y de edificios renacentistas y barrocos de la zona? No se trata de hacer visitas en grupo, en excursiones escolares, como una manada de alienados y marginados. Estas cosas se hacen a solas o en pareja. Queridos profesores, queridos decanos: esto no significa perder el tiempo. Ni tampoco descuidar las programaciones. Es más, se puede realizar una auténtica contribución, que no sea pasiva ni ejecutiva, a la Reforma de la escuela. No hay cultura sin placer mental, no hay estudio sin pasión. De lo contrario, en la escuela la gente enferma”⁵³.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 439 s.

⁵² Marta Albert, “Relativismo ético, ¿absolutismo jurídico?”, *Persona y Derecho* (61), 2009, pp. 48 ss.

⁵³ Alfonso Berardinelli, *op. cit.*

Berardinelli atribuye a Elsa Morante el desvelamiento de tres verdades memorables. La primera que la plaza Navona es la reina de las plazas y no tiene parangón en el universo. La segunda, que existen tres personajes literarios fundamentales que representan las tres actitudes posibles ante la realidad: Aquiles, el griego de la era feliz, para quien la realidad le resulta vivaz, briosa, nueva y absolutamente natural; don Quijote, a quien la realidad no le satisface, le causa asco, y busca la salvación a través de la ficción; y Hamlet, a quien también le repugna la realidad, pero no encuentra salvación, y al final elige no ser. La tercera, es que mientras los seres humanos hemos seguido la suerte de Adán y Eva, expulsados del paraíso, a los animales jamás se les ha expulsado y por eso todavía viven allí. Su compañía nos permite estar junto a criaturas vivas que nos viven desde el Edén, para nosotros perdido: “Qué amargo resultaría nuestro exilio si no nos quedara este consuelo”.

Hoy el intelectual ha de ser un francotirador. Me permito reproducir a continuación un artículo que publiqué hace algún tiempo en el diario ABC de Madrid, titulado *¡Date tiempo!*: “El estado espiritual de nuestro tiempo, si es que puede hablarse de tal cosa, dificulta enormemente las posibilidades del silencio y la lentitud. Y, con ellas, las del pensamiento y la vida del espíritu. Wittgenstein dijo que en la carrera de la filosofía gana el que consigue correr más despacio. Nada es tan ajeno a la filosofía como la precipitación y la prisa. Por eso el filósofo vienés decía que el saludo entre filósofos debería ser ¡date tiempo!

La filosofía, es decir, la auténtica filosofía, no los prescindibles sucedáneos al uso, es esencialmente ajena al espíritu progresista dominante, no propio del Occidente sino de la suplantación vergonzante de su genuino espíritu. Ese que se nutre de lo que no es él, pero que ha acertado a asimilar durante siglos como su tradición y vocación: la religión cristiana, la filosofía griega y el derecho romano (valgan los pleonasmos).

Wittgenstein redactó un prólogo para sus *Investigaciones filosóficas* que no llegó a publicar. En él puede leerse lo siguiente, que quizá exprese lo que yo querría expresar:

“Este libro ha sido escrito para quienes se acercan amistosamente al espíritu con el que fue escrito. Creo que este espíritu es distinto al de la gran

corriente de la civilización europea y americana. El espíritu de esta civilización, cuya expresión es la industria, la arquitectura, la música, el fascismo y el socialismo de nuestra época, es ajeno y antipático al autor...

Me es indiferente que el científico occidental típico me comprenda o me valore, ya que no comprende el espíritu con el que escribo. Nuestra civilización se caracteriza por la palabra “progreso”. El progreso es su forma, no una de sus cualidades, el progresar. Es típicamente constructiva. Su actividad estriba en construir un producto cada vez más complicado. Y aun la claridad está al servicio de este fin; no es un fin en sí. Para mí, por el contrario, la claridad, la transparencia, es un fin en sí”.

No hay verdad que no sea clara, transparente. Pero la claridad no es fácil sino, por el contrario, lo más exigente. No hay que hablar para todos, sino sólo para los que pueden entender. A los demás hay que dirigirles hacia otras metas. Lo que entienden unos pocos, sólo lo entienden esos pocos. No tiene sentido decirselo a los demás. “Es más decoroso poner a la puerta un cerrojo que sólo llame la atención a quienes pueden abrirlo y no a los demás”. Todo decir distingue entre quienes lo entienden y quienes no lo entienden. En realidad, no se trata de llegar a un lugar distinto a aquel en el que ya estamos. Y a quien no está, es muy difícil llevarlo allí

La universidad resulta cada vez más amiga de la utilidad que del pensamiento, de la práctica que de la teoría. Ortega y Gasset pensó escribir un ensayo sobre Marta y María, las hermanas de Lázaro en el relato evangélico, es decir, sobre la acción y la contemplación. La universidad quiso ser, y lo fue en sus horas mejores, un ámbito para la contemplación, esto es, para María. Para escuchar y, menos, para hablar. Hoy esto resulta extrañamente difícil. Pero al negar la posibilidad de María, también se impide la de Marta. Ni Marta ni María. Hoy viven los universitarios una absurda carrera que no tiene más meta que la acreditación y la promoción. Todo es frivolidad y prisa. No tienen ellos la culpa. Y se olvida que gana la carrera quien corre más lentamente. Es la maldición del “yuppie” universitario, hermano fallido del “broker”. Aborrecemos tanto la meditación y el sosiego que prostituimos la universidad y vaciamos los monasterios.

Y cada vez es más difícil encontrar en ella un pensamiento. Heidegger

enseñaba a sus discípulos a distinguir entre el objeto erudito y la cosa pensada. A favor de lo segundo, aclaremos por si acaso. Hoy apenas es posible discernir entre ambos porque la cosa pensada se ha ausentado. No habita, al menos, según Wittgenstein, en la mayoría de las páginas del periodismo filosófico y de las revistas especializadas (incluidas las indexadas, añadiría con perdón).

Popper decía que un intelectual es alguien que lee con un lápiz en la mano. Pero nadie lee hoy; si acaso, desliza sus pupilas sobre la superficial superficie del computador. Y ¿quién recuerda lo que era un lápiz?

Pocos de los grandes filósofos podrían acreditarse en la universidad actual. Pongamos Sócrates, que no escribió nada, pero que enseñó mucho. Por no hablar de las estancias de Kant en el extranjero. O de los aparentes devaneos literarios de Nietzsche. Por cierto, cuando más viajan los universitarios, más provinciana y aldeana resulta la universidad. Cosas de la aldea global.

Sin embargo, lo que queda hoy de la universidad es lo que permanece en ella de lo sagrado perdido. La universidad, si acaso sobrevive en su desplome, es un templo. Siempre lo ha sido, como decía Claudio Sánchez Albornoz. Esperemos que un templo no definitivamente profanado y devastado, tierra baldía. Y, por cierto, en un sentido profundo, inusual y verdadero, toda universidad es cristiana. Aunque hoy apenas perviva algo más que el viejo ritual, anacrónicos retazos de algo que un tiempo atrás tuvo pleno sentido. Vestigios de un antiguo naufragio. La idea de una universidad cristiana es un pleonasma.

La universidad es una comunidad de maestros y discípulos. Lo demás es formación profesional superior. Incluso habría que revisar esa idea de comunidad. Wittgenstein decía que el filósofo no es miembro de ninguna comunidad, y que él, en ningún caso, aspiraba a tener discípulos. En esto se parece más bien al solitario héroe americano, tal como lo describen los autores del excelente ensayo toquevilliano *Hábitos del corazón*. El verdadero héroe, el que salva a la comunidad del mal, suele ser alguien más bien poco comunitario, un sujeto extraviado y marginal, que vive o ha vivido en el límite de la legalidad y la normalidad. ¿Acaso es compatible el heroísmo con la normalidad? Es una paradoja que ilustran la novela negra y el cine del Oeste. Digamos, Hammett y Ford.

No hay que tener prisa. Los molinos de los dioses, según Homero, muelen despacio. Démonos el saludo de los filósofos (aunque no lo seamos; desconfiemos de quien se declara filósofo, pues no es ese un título que alguien pueda otorgarse a sí mismo): ¡Date tiempo! Al fin y al cabo, estamos invitados a la eternidad. Como afirmó Hegel, la lechuza de Minerva levanta el vuelo a la hora del crepúsculo. La sabiduría no es fruto de juventud, sino que espera, en el mejor de los casos, en la última vuelta del camino de la vida. Siempre hay tiempo. ¡Date tiempo!”⁵⁴.

⁵⁴ Ignacio Sánchez Cámara, La Tercera de ABC, miércoles 15 abril 2015.