

VERITATEM DILIGERE. MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD: BUSCAR, ENCONTRAR, COMUNICAR LA VERDAD¹

ÁLVARO ABELLÁN-GARCÍA BARRIO
JOSÉ ÁNGEL AGEJAS ESTEBAN
SALVADOR ANTUÑANO ALEA
Universidad Francisco de Vitoria (Madrid)

RESUMEN: Aunque debería parecer evidente, la necesaria relación entre Universidad y verdad se ve con frecuencia oscurecida por las tendencias relativistas y por la primacía de lo práctico y lo útil propias de nuestra época. Sobre este trasfondo y para redescubrir y calibrar la importancia de la verdad como misión esencial de la Universidad, el artículo intenta describir en primer lugar la situación cultural presente en relación con la verdad; indaga, en un segundo momento, en un sentido de verdad que se enmarca en el orden del amor —y no sólo del pensamiento—; y finalmente justifica por qué la Universidad sólo puede ser tal en la medida en que se dedica a buscar, encontrar y comunicar la verdad en una tensión y con un ímpetu que tienen que darse precisamente en el orden del amor.

PALABRAS CLAVE: Ciencia y sabiduría; conocimiento de la verdad; misión de la Universidad; síntesis de saberes; conocimiento y amor; razón ampliada.

Veritatem diligere. Mission of the University: To search, to find, to communicate truth

ABSTRACT: Although it should be evident, the necessary relation between University and Truth is frequently obscured by the relativistic tendencies of our times and by the primacy of the practical and the useful. Against this background, and in order to rediscover and measure the importance of Truth as the essential mission of the University, the present article intends, first, to describe the contemporary cultural circumstances in relation to Truth; and, second, to explore a sense of Truth within the order of love —and not only within the order of thought. Finally, the article shows the reason why the University can only be such in the very measure that it is devoted to searching, finding and communicating Truth, from within the tension and the impetus that come precisely from the order of love.

KEY WORDS: Knowledge of truth, Mission of the University; Science and Wisdom; Synthesis of Knowledge; Knowledge and love; Open Reason.

INTRODUCCIÓN

Al inicio de la *Metafísica*, Aristóteles deja claro con rotundidad que «todos los hombres desean por naturaleza saber»². Quizás pueda parecernos obvio, pero en nuestra vida cotidiana no solemos ser conscientes del alcance de su afirmación y todo lo que implica. Por una parte, habla de nuestro modo de

¹ Artículo elaborado dentro del proyecto de investigación «Naturaleza, identidad y misión de la Universidad Católica» financiado por la Universidad Francisco de Vitoria durante los años académicos 2012-2015.

² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 980 a. Edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1998.

ser, de nuestra condición, y dice que es algo no sólo abierto al conocimiento de lo real, sino totalmente polarizado por ello, hasta tal punto que todo lo que hacemos, toda nuestra vida, de una u otra forma, supone siempre un tipo de conocimiento y el conocimiento es así desde luego nuestra primera —¿y última?— interacción con lo real. Por otra parte, está lo que significa «conocer» en este primer texto de Aristóteles —que lo usa en el sentido abierto y general de *eidénai* —ver, mirar, observar, reconocer³—. El conocimiento así entendido, y a reserva de los matices y distinciones que enseguida empieza a establecer el propio Estagirita, significa hacer de alguna forma mía la realidad: hacerme con ella, interiorizarla, incluirla en mi existencia... Pero también en cierto modo hacerme suyo, exteriorizarme, ponerme en relación con la realidad conocida, incluirme en su existencia: en definitiva, conocer termina siendo un *ser-consciente-de-que-SOY-CON-la-realidad-conocida*.

Puesto que en esta primera línea de su obra Aristóteles usa «conocer» en un sentido muy general —que incluye todos los tipos de conocimiento, desde el sensible hasta el intelectual y aun el divino— será necesario matizar y distinguir los *diversos tipos de conocimiento* del ser humano para comprender que hay también *diversos modos de co-existir*. Esto nos basta por ahora para dar el siguiente paso: todos esos modos diversos de conocer distintas realidades e «inter-ser» con ellas *intentan* conocerla *con verdad*. Las realidades que se quieren conocer son muchas y diversas y, en consecuencia, los modos de conocerlas serán también distintos y serán diversos igualmente los tipos de conocimientos verdaderos que se pretendan alcanzar. Pero en todo ellos se busca siempre conocer la realidad en su *verdad verdadera* y no parece lo más sensato querer adquirir un «conocimiento falso» de las cosas.

Por eso, el *elemento denominador común* de todas las universidades es *la búsqueda de la verdad*, pues, independientemente de su carácter humanista o utilitario, de su titularidad estatal o privada, de su confesionalidad declarada o tácita, independientemente incluso de que pretendiera otros fines antes, toda Universidad tiene que ver de algún modo esencialmente con el conocimiento de la realidad y por eso mismo tiene que ver también, de algún modo pero *necesariamente*, con la búsqueda de la verdad. Tanto si busca el saber por sí mismo que, según Newman, es su propia recompensa⁴, como si lo que quiere es formar ciudadanos⁵ —e incluso consumidores—, no puede no moverse sino

³ Otros verbos usados en relación con el conocimiento en ese inicio de la Metafísica son *gnorízein*, *manthánein*.

⁴ Cf. NEWMAN, J.H., *The Idea of a University*: Discourse V: 2. Edited by F.M. Turner, Yale, New Haven-London 1996, 78.

<http://www.newmanreader.org/works/idea/discourse5.html>. (Esta página de la Red transcribe la edición de Longmans, Green & Co., London 1907; última revisión: 30 de octubre de 2018).

⁵ Cf. por ejemplo, Ley Orgánica 6/2001 de 21 de diciembre, de Universidades: <http://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2001-24515>; Ley Orgánica 2/2006, del 3 de mayo, de Educación, Preámbulo: <http://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2006-7899> (última revisión de ambas referencias: 31 de mayo de 2016).

en la órbita de la verdad: ya sea como sabiduría anhelada por sí misma o como aquello que debe conocerse y hacerse para servir al poder o a los intereses del estado, siempre el conocimiento se busca como verdadero.

Si esto es así, resulta ineludible la cuestión de la verdad en la Universidad. Y si se reflexiona detenidamente puede llegarse a la convicción de que la Universidad no sólo *se origina* y *se fundamenta* en la verdad, no sólo se constituye como uno de los ámbitos donde ella puede desarrollarse mejor, sino que *vive con la misión de reivindicar la primacía de la verdad*, y por lo mismo de buscar críticamente la «verdad más grande» —en el sentido cuasi-cuantitativo (la mayor «cantidad» de verdad) y en sentido ontológico (la mayor «densidad» de verdad)—. No sólo buscar la mayor verdad que «pueda soportar el hombre» —por usar la expresión de Nietzsche—⁶, sino sobre todo la verdad mayor a la que está el hombre llamado para vivir una vida verdaderamente plena y verdaderamente, plenamente humana. Tender así a la verdad, buscarla, encontrarla, comunicarla, supone aquel «amor veritatis» del que hablaron los filósofos⁷. Y ese amor está presente en el ser y en el actuar de la institución universitaria de tal modo que, en esencia, la misión de la Universidad es «*diligere veritatem*».

Sin embargo, la verdad en nuestro momento cultural —y de modo particular en las universidades— tiene mala prensa, de modo que plantear que la Universidad es para la Verdad puede generar reservas. Por eso, si se quiere comprender la Universidad a partir de la búsqueda de la verdad, es necesario hacer primero un *diagnóstico* de nuestra situación cultural en torno a la verdad, emprender seguidamente una *indagación* sobre la verdad y su sentido y finalmente intentar comprender cómo y en qué medida y con qué alcance la *Universidad es un ámbito para la verdad* y tiene en ella su razón y sentido. Todo esto nos permitirá, entonces, deducir y extraer en los capítulos siguientes, las consecuencias para la vida universitaria.

1. NUESTRA SITUACIÓN CULTURAL EN RELACIÓN CON LA VERDAD

Vivimos en una época en la que no resulta fácil hablar de la verdad. No es que no pueda hablarse de ella, sino que parece necesario ir muy despacio y con muchos matices para intentar mostrar de qué, en realidad se está hablando. No es sólo que el relativismo y el subjetivismo hayan desprestigiado la verdad o que el nihilismo se burle de ella con un desprecio nacido de su desesperación. Estas son situaciones que ciertamente complican la comprensión de la verdad como

⁶ Cf. NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, Vorwort: 3. Versión castellana de Andrés Sánchez Pascual: *Ecce homo —cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza, Madrid 1971, 17.

⁷ Baste, a modo de ejemplo, SAN AGUSTÍN, *Soliloquiorum*, I: 13, 22-14, 24. Y en nuestros días —y con otra perspectiva—: STEINER, G., *Nostalgia for the Absolute*. Anansi 1997. Versión castellana de María Tabuyo y Agustín López: *Nostalgia del Absoluto*. Siruela, Madrid 2007, 111 ss.

valor y habrá que afrontarlas y darles también respuesta. Pero hay algo anterior y más básico en nuestra actitud cultural frente a la verdad, algo que de hecho es lo que da origen al escepticismo, al relativismo y al nihilismo. Y es que, en general, para nuestro tiempo, para lo que fue el siglo XX y para la Modernidad, la verdad es algo que, de darse, se da en el dominio de la *res cogitans* y por lo mismo tiene que ser medido por la razón —es algo «del pensamiento» y por lo mismo «racional» o «especulativo», «intelectual» (en el sentido restringido y reducido de los términos)—. El llamado giro antropocéntrico⁸ que marcó el final de la Edad Media derivó en una exaltación de la razón humana y la llevó a constituirse en canon de lo real, de tal modo que la Modernidad viene a ser, en gran medida, el desarrollo, cada vez con mayor intensidad, del racionalismo —una mentalidad que somete a sus criterios toda la realidad y considera como menos valioso, o inexistente⁹, lo que no entra en sus medidas—.

Y si es cierto que el racionalismo aprecia y trabaja por la necesidad de una comprensión recta de lo real, su insuficiencia no surge en primer lugar por la deriva que seguirá luego hacia el escepticismo, el idealismo y el subjetivismo, sino sobre todo por adoptar una perspectiva desenfocada y asumir, acriticamente, que la verdad tiene que ver *sólo* con una «comprensión intra-mental» de la realidad. Con esto, el racionalismo *reduce* la verdad a «pensamiento», a «teoría» o «especulación», a meros «contenidos de conciencia», de modo que la realidad queda transformada en «conceptos o ideas», «noción», «imágenes» y todo ello forma teorías desconectadas de la realidad, de la vida. En consecuencia, la reflexión y la búsqueda de la verdad se convierten en el divertimento elitista de los profesionales de la cosa —que aparecen entonces como «los intelectuales», en el sentido que Paul Johnson da a este término¹⁰—.

La historia de la filosofía no ha atendido suficientemente a la profundidad de este cambio de perspectiva que se opera al final de la Edad Media —y lo determina—, y cuyas consecuencias culturales son gigantescas. Tan grandes que una de ellas es precisamente no percibir la magnitud del cambio e interpretar los tiempos pre-modernos bajo las nuevas categorías, de modo que no es difícil pensar que cuando Platón o San Agustín se dedicaban a la filosofía lo hacían con una actitud tan «abstracta» como la de Descartes o Hegel¹¹. Así, la falta de atención a este cambio es una de sus consecuencias: no percibimos la hondura cabal de la brecha porque estamos instalados en una mentalidad racionalista. Esto nos hace leer, por ejemplo, las obras filosóficas y teológicas antiguas y medievales desde el racionalismo, de modo que las asumimos como si también ellas fueran sólo y principalmente «contenidos mentales», «teorías»

⁸ Cf. VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*. BAC, Madrid 1986.

⁹ Cf. por ejemplo DAWKINS, R., *The God Delusion*. Mariner, New York 2008, 52.

¹⁰ Cf. JOHNSON, P., *Intellectuals: From Marx and Tolstoi to Sartre and Chomsky*. 1. HarperCollins, 2007. Versión castellana de Clotilde Rezzano: *Intelectuales*. Vergara, Buenos Aires 1990, 13.

¹¹ Cf. MACINTYRE, A., *After Virtue*. Bloomsbury, London 2007, 4. Versión castellana de Amelia Valcárcel: *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona 2004, 15.

que en el mejor de los casos intentan explicar racionalmente la realidad, pero que no tienen una relación necesaria con ella, toda vez que hemos asumido que la realidad es un *noumeno* inalcanzable y nuestra mente sólo puede manejar *fenómenos*¹²... En realidad, en cambio, para un Cicerón o un Agustín, para Plotino, por supuesto para Platón, ciertamente para Anselmo e incluso para Tomás y todavía para Escoto, la verdad sólo puede ser para nosotros «teoría» si antes y con más solidez es «existencia», vida, realidad. Para nosotros sus doctrinas sólo son «ideas», pensamientos cuyo valor —si pudieran tenerlo— está en la pura conexión lógica, intra-mental, de las proposiciones.

La verdad, así considerada, sólo puede dar origen —a lo sumo— a un sistema de ideas, a una teoría que ha perdido todo deseo de comprender lo real. Algunas teorías, por otro lado, tienen una conexión con el poder y su ejercicio de modo que la verdad no sólo viene definida por las propias instancias del poder, sino que servirá a sus fines, será instrumentalizada en su provecho y se convertirá en *ideología* como justificación del poder al margen del bien común¹³. Guardini ha descrito bien ese proceso de decadencia de los valores, una decadencia que conduce y que termina en el nihilismo¹⁴. Ese proceso deriva en la situación presente: una cultura que no cree en la verdad, porque es escéptica y relativista. Cuando la verdad se ha convertido en idea y se ha falsificado en ídolo, y en nombre de ella se intenta controlar al otro y se la utiliza como un arma... puede ser que en un primer momento el ídolo entusiasme, pero entonces a la caída de los políticos sigue la caída de los falsos dioses —y no por nada un autor tan poco sospechoso de ortodoxia filosófica como Nietzsche auguró su crepúsculo¹⁵—.

Para evitar la confrontación entre esas ideas-ídolo se propone un irenismo superficial que quiere asumir que todos los cánones son válidos, porque en el fondo, cada quien es juez en su propia causa y ¿por qué iba a haber diferencia en el peso de las opiniones si todos somos iguales? La tolerancia que de este consenso surge en realidad es falsa: sólo el camuflaje de un respeto aparente

¹² Esto se ve con frecuencia en los juicios que los autores modernos hacen de los antiguos. Así, por ejemplo, MAQUIAVELO respecto de Platón (*Il Principe*, XV), LOCKE sobre Aristóteles (*Essay Concerning Human Understanding*, II, 13: 19-20), HEIDEGGER de nuevo sobre Platón (*Platons Lehre von der Wahrheit*), sólo por poner tres casos.

¹³ Cf. BELL, D., *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Edición castellana de Á. Rivero: *El final de la ideología*. Alianza, Madrid 2015, 73-74; reseñada por ABELLÁN-GARCÍA, Á., De las ideologías a la experiencia de lo real, *Relecciones*, 2 (2015): http://www.relecciones.com/pdfs/resenas/02_res16_alvaroabellan.pdf.

¹⁴ Cf. GUARDINI, R., «¿Voluntad de poder o voluntad de verdad? (La cuestión de la universidad)». Edición y traducción de S. Sánchez Migallón, en: *Tres escritos sobre la universidad*. EUNSA, Pamplona 2012, 70-72. Título original: «Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? (Zur Frage der Universität)», en: GUARDINI, R., *Wurzeln eines grossen Lebenswerkes. Band 4. Aufsätze und kleine Schriften*. Grünewald/Schöningh, Mainz-Paderborn 2003, 422-433.

¹⁵ Cf. NIETZSCHE, F., *Götzen Dämmerung*. Neumann, Leipzig 1889. Versión castellana de Francisco Javier Carretero Moreno: *El ocaso de los ídolos: Cómo se filosofa a martillazos*. BUSMA, Madrid 1984, en especial 67 ss.

que en el fondo es mera indiferencia. Se renuncia a la comprensión del otro, a entrar en diálogo sincero con su centro y se abdica también de la propia identidad. Esa apariencia de armonía no puede durar mucho y, en efecto, la historia muestra que el consenso se rompe y lo hace con la violencia de la Primera Guerra Mundial o el fundamentalismo del Estado Islámico. Caídos los regímenes dogmáticos, caen también los valores que retóricamente parecían sustentar sus ideologías y en esa caída no se distingue lo auténtico de lo falso. Y se genera un vacío y un desencanto.

Se vuelve entonces a un escepticismo más radical: se admite la convicción de que la verdad no existe, que sólo podemos tener certezas próximas, inmediatas, pequeñas y cotidianas, y que debemos renunciar a los grandes valores —que además resultan sospechosos, negativos, pues se ven como los causantes de los desastres previos—. Esto genera una renuncia a la búsqueda de sentido y una mirada de distancias cortas. Ya no hay ideales ni proyectos que merezcan el compromiso vital, sino sólo satisfacciones a corto plazo o inmediato. A la larga, la vida así sólo puede mantenerse mientras haya «vino y rosas», pero el tiempo se encarga de hacernos ver que esta situación no dura siempre. Se produce entonces un nihilismo desesperanzado que tiene que elegir entre aumentar las emociones frenéticas que en realidad generan más vacío o terminar directamente en el suicidio¹⁶. Hay que señalar que, paradójicamente, esta situación suele producirse en momentos de gran crecimiento económico, hasta constituir algo parecido a una constante cíclica. Así, la relación entre escepticismo-nihilismo-riqueza-desesperanza puede servir para comparar distintos períodos, como ha hecho Benedicto XVI al contrastar nuestra época con el inicio del Imperio Romano¹⁷.

Por todo esto cuesta mantener hoy un discurso a fondo sobre la verdad, como si estuviéramos discutiendo con Gorgias el Sofista: Se tiende a pensar que la verdad no existe. O si existe no puede ser conocida por los seres humanos —ni siquiera cuando conocida sólo significa «comprendida-asumida-poseída mentalmente»—. Y si alguien pudiera conocerla, su experiencia de verdad —al ser intra-mental— sería tan subjetiva que no podría comunicarla adecuadamente a otros o compartirla —y mucho menos imponerla (ya que se asume que toda afirmación de verdad es ea ipsa imposición y por tanto genera recelo)—. Y si pudiera alguien compartirla, tendría que cuidarse muy mucho de imponerla y sólo podría a lo sumo proponerla al mismo nivel que todas las opiniones —consideradas tan válidas como la misma verdad— para que nadie pudiera sentirse ofendido por ella. Y en el hipotético extremo de que un grupo pudiera compartir una verdad tampoco podría vivir de acuerdo con ella

¹⁶ Es preocupantemente significativo el caso de que países no sólo con un nivel económico superior, sino también con sistemas educativos valorados como de la más alta calidad, como Finlandia, tienen una elevada tasa de suicidios (14.8 por cada 100.000 habitantes). Cf. WORLD HEALTH ORGANIZATION, *Preventing Suicide: A Global Imperative* (2014) http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/131056/1/9789241564779_eng.pdf?ua=1

¹⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 2-6.

ni transformar el mundo con ella porque se entiende que la verdad es sólo y siempre algo puramente teórico, abstracto, intelectual e ideológico y cualquier intento de traducción vital se considera sectario. Y en consecuencia, la vida va por un lado y las opiniones-convicciones por otro.

Y sin embargo, lo que muestra esa tragedia de satisfacción desesperada propia del nihilismo occidental es la ardiente *necesidad de una verdad vital* que tiene el hombre de hoy —y de siempre—. Hemos renunciado a la verdad y nos morimos de sed de ella. Así, por su ausencia, se ve que la verdad no puede reducirse a idea sino que está tan conectada a la existencia que es precisamente la que puede darle sentido.

Esto lo sabían bien los medievales y los antiguos por más que nosotros lo hayamos olvidado y nos empeñemos en considerarlos tan «abstractos» como nosotros. Para ellos la verdad era algo vivo y que podía dotar de sentido la vida y unificarla, justificarla¹⁸. La buscaban partiendo del asombro ante la existencia de modo que su acceso a ella era a través del camino de la belleza, como muy bien describe Platón en el *Simposio*¹⁹ y como testimonia Agustín en *Las Confesiones*²⁰. La verdad era así un descubrimiento, una experiencia, un encuentro y un amor²¹, antes que un concepto y desde luego nada tenía que ver con una proyección intra-mental solipsista o ideológica o auto-justificativa. Es más un estado o un hábito que un pensamiento y más *una región por habitar* que una presa de caza²².

Si por un momento fuéramos capaces de ser escépticos de nuestro propio escepticismo y pudiéramos poner en suspenso nuestro dogmatismo relativista y olvidarnos un instante de la angustia de nuestro nihilismo, si pudiéramos ver con mirada limpia y sin sospecha la realidad, podríamos también nosotros ser tocados y asombrados por su belleza y la conmoción que esta produciría en nuestra mente nos trasladaría a una contemplación de la realidad como verdadera, una contemplación que se abriría por sí misma al valor del bien. De esta forma, nuestro primer acceso cordial se aquilataría con la claridad de una comprensión intelectual y daría origen a una respuesta comprometida y buena, enamorada.

La verdad sería entonces para nosotros no una «especulación abstracta» ni una «teoría sin correlato» sino *un amor que atrae y da sentido* a la existencia, no

¹⁸ Cf. PARMÉNIDES, *Fragmento 1*, en: G.S. KIRK, J.E. RAVEN, y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*. Traducción de J. García Fernández. Gredos, Madrid 1999, nn. 288.

¹⁹ Cf. PLATÓN, *Symposion*, 210 a – 212 a. Versión castellana de M. Martínez Hernández, en: PLATÓN, *Diálogos*. Gredos, Madrid, 1992 vol. III, 261-266.

²⁰ Cf. SAN AGUSTÍN, *Confessionum*, X, 27: 38.

²¹ «Iam certe ostendi nihil aliud me amare, siquidem quod non propter se amatur, non amatur. Ego autem solam propter se amo sapientiam, caetera vero vel adesse mihi volo, vel deesse timeo propter ipsam; vitam, quietem, amicos. Quem modum autem potest habere illius pulchritudinis amor, in qua non solum non invideo caeteris, sed etiam plurimos quaero qui mecum appetant, mecum inhient, mecum teneant, mecumque perfruantur; tanto mihi amiciores futuri quanto erit nobis amata communior». SAN AGUSTÍN, *Soliloquiorum*, I: 13, 22.

²² Cf. HERRERÍAS GUERRA, L., *Espero estar en la verdad*. Tesis doctoral, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1996.

sólo algo que la explica sino algo que *la mueve por atracción*, de tal modo que ya en camino de su búsqueda e incluso sin saber como Agustín que esa verdad tiene el nombre propio del Verbo hecho carne, haríamos nuestra su sentencia: «Pulchrior est Veritas [...] Helena Graecorum»²³ y nos esforzaríamos por ella con más ardor y constancia que el que mostraron aqueos y troyanos en torno a los muros de Ilión.

2. INDAGACIÓN SOBRE LA VERDAD

Si sostenemos que la Universidad es para la verdad y acabamos de ver que el concepto de verdad que se tiene hoy no es el adecuado, convendrá hacer una indagación sobre lo que debemos entender como verdad²⁴.

Como hemos dicho, en gran medida la noción general de la verdad hoy se reduce a un concepto, a un «contenido de conciencia». Y aunque hemos dicho también que, según creemos, en otros momentos históricos se tenía una noción distinta, debemos ver ahora si la verdad puede reducirse a concepto. Y lo cierto es que no, porque si sólo fuera una «idea», un «contenido intramental», resultaría completamente insuficiente y no merecería la pena que nadie le dedicara ninguna consideración. En primer lugar, porque no habría modo de distinguir en qué medida ese contenido tiene relación con algo externo a la propia conciencia, de modo que la verdad no sería distinta de un sueño, una ilusión o una proyección mental. En segundo lugar, porque un concepto desconectado de la realidad tampoco podría dotar de sentido la vida, más allá de un voluntarismo ideológico sin fundamento real. De hecho, es exactamente eso lo que ocurre cuando asumimos que la verdad es sólo idea: derivamos hacia el subjetivismo y caemos fácilmente en la ideología.

Tampoco ayuda mucho pensar que la verdad puede ser un conjunto sistemático de ideas, una teoría o una doctrina. Y cuando se la ha considerado así se ha caído en la manipulación, en la instrumentalización de la verdad, en ponerla al servicio del poder²⁵. Esto a la larga ha resultado contraproducente pues la verdad como algo «perfectamente conocido» de modo dogmático ha dado origen a la intolerancia, a las inquisiciones de todo tipo y a los «ministerios de la verdad» de los que escribió Orwell²⁶ y que lamentablemente no se dan sólo

²³ SAN AGUSTÍN, *Carta 40, a San Jerónimo*: 4: 5, 7.

²⁴ Para este epígrafe nos hemos basado en gran medida en CENCINI, A., *La verità della vita*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2007; según la versión castellana de C. Ruiz-Garrido: *La verdad de la vida*. San Pablo, Madrid 2008, y GUARDINI, R., «La responsabilidad del estudiante para con la cultura», en: GUARDINI, R., *Tres escritos sobre la universidad*. Edición y traducción de Sergio Sánchez Migallón, EUNSA, Pamplona 2012, p. 25-64. Título original: «Die Verantwortung des Studenten für die Kultur», en: GUARDINI, R., *Wurzeln eines grossen Lebenswerkes. Band 4. Aufsätze und kleine Schriften*. Grünewald/Schöningh, Mainz-Paderborn 2003, pp. 193-221.

²⁵ Cf. GUARDINI, R., «La responsabilidad del estudiante para con la cultura», *o.c.*, 70.

²⁶ Cf. ORWELL, G., *Nineteen eighty-four*. Houghton Mifflin Harcourt, New York 1949, 24-25.

en el plano de las ucronías²⁷. Cuando reducimos la verdad a unas cosas que tenemos que conocer confundimos la verdad con nuestras ideas de la verdad —como hemos también confundido a veces a Dios con nuestras imágenes de Dios y hemos llegado a la idolatría—. Entonces cosificamos la verdad, fabricamos un ídolo con su reducida imagen y nos convertimos en absurdos tiranos que creen controlar algo que, si fuera verdad, les superaría infinitamente²⁸.

Reducir la verdad a una doctrina o sistema de ideas tiene en ocasiones la consecuencia de traducir la verdad a un comportamiento moral, pero puesto que la verdad se confunde con nuestra idea de verdad, el bien se termina reduciendo también a nuestra idea del bien. Y de allí se llega al moralismo que lleva a una práctica de la virtud ya meramente mecánica y externa, sin incidencia en el corazón de la persona y vacía de significación para el sentido de su existencia.

Pero como el hombre está llamado a integrar su experiencia —también su experiencia de verdad— en una unidad, cuando se insiste en un elemento de tal modo que se le desconecta del todo y se le opone a otros elementos que podrían equilibrarlo, entonces, por reacción, se afirman estos últimos elementos y se niegan los primeros. Así, al constatar que la verdad no es una doctrina ni una moral, se genera la reacción de identificarla con las emociones, sentimientos, pasiones, lo que da origen a un emotivismo fuerte —como el propio de nuestra época, cuyas inconsecuencias ha señalado bien, entre otros, MacIntyre²⁹—. Pero si la verdad se identifica con la emotividad, entonces se negará a sí misma pues no podría ser estable ni compartida, sino que derivaría en indefinición, variabilidad y en un subjetivismo que imposibilita toda comunicación profunda.

Una variante de ese emotivismo es identificar la verdad con la espontaneidad y con una sinceridad descarnada³⁰. Pero lo espontáneo no supone en realidad más criterio que las tendencias instintivas y los estímulos inmediatos, de modo que hablar de «verdad» en ese plano resultaría en realidad superfluo, pues la verdad siempre implica una cierta distancia de lo inmediato y un proceso que va más allá de lo instintivo. Por otra parte, una sinceridad que no tenga en cuenta las circunstancias de tiempos, lugares y personas resultaría cuando menos imprudente y por lo mismo se arriesgaría a no ser verdadera. Más aún una mera sinceridad sin otro criterio que sí misma deja fuera aspectos de la realidad tales como la justicia, lo cual termina frecuentemente por falsificarla.

²⁷ Valga un ejemplo por muchos: RAYA PONS, J., «V.O., la página de la verdad de Manuela Carmena». *El Mundo*, 15.07.15. <http://www.elmundo.es/madrid/2015/07/15/55a57992ca4741dc018b45a1.html> (última revisión: 30 de octubre de 2018).

²⁸ BENEDICTO XVI, *Licht der Welt*, I: 5. Versión castellana de Roberto H. Bernet: *Luz del mundo*. Herder, Barcelona 2010, 63-64.

²⁹ Cf. MACINTYRE, A., *After Virtue*, caps. 3-4. Ed. cast. cit.: 19-55.

³⁰ Cf. CENCINI, A., *La verdad de la vida, o.c.*, 44-48.

Nuestra época también está polarizada por una actitud utilitaria, pragmática, y en consecuencia tiende a identificar la verdad con unos resultados eficaces y positivistas. Pero aunque todas las cosas prácticas y todos los resultados inmediatos sean verdaderos o tengan aspectos de verdad, en el sentido de ser datos y hechos, efectos de causas próximas que pueden determinarse, sin embargo, la verdad, si es verdadera, no puede agotarse en ello, pues tiene que dar sentido también a esos resultados y ese sentido va siempre más allá de los datos y los hechos.

En otros momentos se tiene una idea de la verdad como algo referido solo a la circunstancia presente —como algo inmediato y medido por el aquí y ahora—. Está claro que una noción así es necesariamente insuficiente pues desconecta la verdad como comprensión de toda la realidad del horizonte vital de la persona y la fragmenta. Si la verdad no está entera en esos fragmentos ¿dónde se encuentra o cómo tiene que ser la verdad para dar sentido a la existencia? Creemos que debería *reunir de modo armónico* todos esos elementos y que debería hacerlo con un *principio de orden*.

Aunque la verdad no pueda reducirse a una idea, está claro que tiene que darse en el *orden intelectual*, porque la inteligencia de la persona es la que debe discernir sobre ella. Es la inteligencia la que capta propia y específicamente la verdad, por más que la verdad sea, en sí misma, más amplia que cualquier inteligencia creada. Y por eso, la verdad, si es verdadera, tiene que trascender lo intelectual —por eso no puede ser nunca *sólo* un concepto ni una doctrina— y tiene que abrirse al bien y a la belleza, de modo que pueda implicar también el corazón de la persona —sus sentimientos, emociones, su capacidad afectiva y admirativa, sus pasiones— y comprometer su voluntad —provocar elecciones libres, responsables, constantes—. Por eso carecen de todo sentido tanto quienes reducen la verdad a una cuestión intelectual como quienes, por querer abrirla a otros ámbitos, terminan rechazando el carácter *eminentemente intelectual* de la verdad...

La verdad debería tener también *memoria y esperanza*, para comprender el pasado e integrarlo en un presente que se abre también al futuro. Esto la llevaría necesariamente a equilibrar con prudencia el sentido de *identidad* con una *apertura* a nuevas posibilidades. Tiene que ser cordial y libre y dotar de sentido la existencia. Todo esto lleva a una imagen de la verdad abierta, dinámica, vital... y desde luego muy amplia, tanto que resulta inabarcable. Con una verdad así, expresiones como «tener la verdad», «poseer la verdad», «comprender la verdad», «saber toda la verdad», resultan inadecuadas, pues se intuye con facilidad que la verdad nos supera y nos resulta inabarcable. La verdad no es nunca una cosa que se posee o se tiene delante y puede delimitarse. La verdad *es un ámbito en el que se entra*. Por eso Marcel distinguía entre «problema» y «misterio»³¹. Por eso Benedicto XVI ha

³¹ Cf. MARCEL, G., *Être et avoir*. Aubier, Paris 1935. Versión castellana de Ana María Sánchez: *Ser y tener*. Caparrós, Madrid 2003, 95-96 (31 de octubre-8 de noviembre); 102 (18 de noviembre); 108-114 (Lineamentos...).

precisado que más que poseer nosotros la verdad, *es la verdad la que nos posee a nosotros...*³².

Entendida así, la verdad resulta, como decía Von Balthasar, sinfónica³³, y en ella se integran todos los elementos y dimensiones de la vida humana según su orden. Una verdad así no se abarca nunca, nunca se alcanza ni se conoce de modo completo y perfecto: es un *ideal que nos reclama* continuamente y porque es ideal está *siempre más allá* de todas nuestras conquistas y logros. Porque nunca se termina de alcanzar, entonces puede haber comunión verdadera entre quienes la buscan, pues aunque unos vayan por delante de otros y parezca que la distancia entre unos y otros es muy grande, es siempre más cercana que la que hay entre cada uno de ellos y la verdad absoluta —pues por muy adelantado que uno esté respecto de otro, la distancia con el infinito siempre es infinita—. Una verdad así es en realidad un *amor* que llena de sentido nuestra vida: aquel ideal que la guía, le da peso y vigor y la justifica.

Para el creyente, esa verdad se identifica con Dios y el cristiano la llama con el nombre propio de Jesucristo³⁴. Y si el no creyente no puede, en tanto que no creyente, darle todavía ese nombre, sin embargo, si considera a fondo todas las cosas y mantiene un planteamiento honesto, se descubre a sí mismo buscando una verdad total y absoluta que si no puede aún identificar con Dios, intuye que va en esa dirección³⁵. No otra cosa vislumbraron ni por otro camino siguieron los grandes sabios antiguos —Plotino³⁶, ciertamente, pero también los estoicos³⁷, y Aristóteles³⁸ y Platón³⁹ y por supuesto Sócrates⁴⁰, y a su modo también el príncipe Sidharta⁴¹ y

³² Cf. BENEDICTO XVI, *Licht der Welt*, I: 5. Versión castellana de R.H. Bernet: *Luz del mundo*. Herder, Barcelona 2010, 63.

³³ Cf. BALTHASAR, H.U. VON, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*. Johannes, Einsiedel 1972. Versión castellana de E. Saura: *La verdad es sinfónica*. Encuentro, Madrid 1979.

³⁴ Así lo hace, por ejemplo, SAN AGUSTÍN, *De Magistro*, 38.

³⁵ Cf. LEWIS, C.S., *Is Theism Important?* En: *Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*. Edited by L. Walmsley, London: Harper, 2002; vid. et.: OTTO, R., *Das Heilige*, cap. 5; versión castellana de F. Vela: *Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial, S.A, Madrid 2012, 40.

³⁶ Por ejemplo: PLOTINO, *Enéadas* II, 9: 1-3; VI, 9: 3. Versión castellana de Jesús Igal: *Enéadas*. Gredos, Madrid 1992, vol. I, 491-497; vol. III, 537-539.

³⁷ Vid. EPICTETO, *Enchiridion*, XXXI, XXXII. Edición bilingüe de José Manuel García de la Mora. Anthropos, Barcelona 1991, 60-73.

³⁸ Entre otros sitios: ARISTÓTELES, *Metafísica* XII, 1071 b – 1073 a. Edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1999.

³⁹ Por ejemplo: PLATÓN, *República* VII, 514 a – 521 b. Edición bilingüe de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2006, tomo III, 1-13.

⁴⁰ Cf. PLATÓN, *Apología* 42 a. Edición bilingüe de Enrique Ángel Ramos Jurado. CSIC, Madrid 2002, 64.

⁴¹ Vid. *Mahavagga* I, 7-9; Ashvagoshā, *Buddhacharita* XXVI, 83-86, 88-106 (ambos textos reportados por ELIADE, M., *Geschichte der religiösen Ideen*. Vol. IV: *From Primitives to Zen*. Harper&Row, New York 1967. Versión castellana de J. Valiente Malla: *Historia de las*

los maestros Confucio⁴² y Lao Tsé (al menos en lo que aparece en el *Tao Te King*)⁴³—, y por eso sus filosofías adquirieron pronto el aspecto de la religión. Y por senderos no muy diversos han avanzado, como a tientas, los sabios del siglo pasado, cuando constataron el rotundo fracaso de las ideologías —y aunque su proceso vital no desemboque necesariamente en la conversión de un Maritain⁴⁴ o un Lewis⁴⁵, comparten con estos muchas cosas, como Unamuno⁴⁶, Jaspers⁴⁷, Habermas⁴⁸, Pera⁴⁹...

Como todas las realidades misteriosas, *la verdad no puede definirse*, en el sentido de marcar sus límites y trazar de ella una figura nítida. Este es uno de los aspectos en los que se puede ver la diferencia antes referida entre la comprensión moderna y la pre-moderna. La antigua definición de la verdad —*adaequatio intellectus et rei*— es entendida en categorías modernas como un mero discurso intramental, y, además, con una perspectiva pasiva donde el sujeto —*intellectus*— tiene que someterse dialécticamente al objeto —*res*—. Eso produce la reacción igualmente dialéctica del idealismo moderno —señaladamente el kantiano— donde el objeto es producido —proyectado o configurado— por el sujeto. En ambos casos la verdad se concibe como una cosa producida por una relación conflictiva de dominación. Por otro lado, cuando se fracasa ante el conocimiento de la verdad —en las condiciones modernas que se le buscaba— la vieja definición viene criticada como un intento fallido de querer contener dentro de sí una realidad que, de existir, no podría nunca ser contenida en una definición. Porque la definición misma es entendida como un *control de la realidad*: como una definición que pretendiera encerrar dentro de ella todo lo que la verdad es para poder dominarla —porque el conocimiento, en la comprensión moderna de Bacon⁵⁰, es siempre poder—. Por eso, llegado un momento se cae en la cuenta de la insuficiencia de ese planteamiento y se rechaza la definición y la realidad totalmente y sin reservas.

creencias y de las ideas religiosas, vol. IV: *Las religiones en sus textos*. Cristiandad, Madrid 1980, 496 y 499.

⁴² Cf. CONFUCIO, *Analecta*, III, 12, 13, 15; IV: 6. Versión de J. Farran y Mayoral: *Los Cuatro Libros*. Maucci, Barcelona 1961.

⁴³ Cf. *Tao Te King*, IV, XXXIV, XLII.

⁴⁴ El texto clave es su encuentro con Bloy: MARITAIN, J., *Quelque pages sur Léon Bloy*. En: *Oeuvres Complètes de Jacques et Raissa Maritain*. Éditions Universitaires, Fribourg, 1982-2000, vol. III, 1021-1022. Reportado por ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J.J., *Maritain (1882-1973)*. Ediciones del Orto, Madrid 2008, 68.

⁴⁵ Da cuenta de ello en su autobiografía: LEWIS, C.S., *Surprised by Joy: The Shape of my Early Life*. Harcourt, New York 1955, chapters 14-15.

⁴⁶ Cf. UNAMUNO, M. DE, *Oración del ateo*. EN: CHAMPOURCÍN, E. DE, *Dios en la poesía actual*. BAC, Madrid 1972.

⁴⁷ JASPERS, K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. Piper, München 1962; *Vernunft und Existenz*. Wolters, Groningen 1935; *Von der Wahrheit*. Piper, München 1947.

⁴⁸ HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Herder, 2005.

⁴⁹ PERA, M., *Perchè dobbiamo dirci cristiani*. Mondadori, Milano 2008.

⁵⁰ Cf. BACON, F., *Novum Organon*. I, 3.

En cambio, cuando los medievales como Tomás⁵¹ o como Anselmo⁵² usan la definición, la entienden en un plano no sólo *gnoseológico* sino *vital*, conectada plenamente con la realidad y su misterio. Y como la realidad incluye totalmente al sujeto y al objeto, la definición tiene entonces una lectura más profunda: *adaequatio intellectus et rei* es así el *juego vital* en el que el sujeto —intellectus— se encuentra con el objeto —res—. No se trata de configurar servilmente la propia razón para someterla como esclavo a una realidad que enajena, ni tampoco soñar infinitos mundos fantásticos que no existen más que en la imaginación del sujeto, por mucha autonomía que esto suponga para su razón, ni por mucho voluntarismo titánico que quiera ponerse para traducirlos a la realidad, sino de estar *abierto vitalmente* a la realidad, dejarse interpelar por ella y responder adecuadamente a ella. Así, la verdad no es un «pensamiento» ni un «contenido de conciencia» sino que *parte del asombro* —belleza, corazón, emoción— *aprehende con la inteligencia* —*intus-legere, veritas*— y *elige el bien* —*e-ligere / di-ligere, amor, bonus*—. Con esta perspectiva, la definición de verdad es algo abierto, dinámico, mucho más una *aproximación* que una *definición*.

Y una aproximación *abierta* que pone a la verdad en situación de trascenderse a sí misma y ponerse en conexión con el todo de la existencia. Que la Edad Media se movió más en este entendimiento de la verdad que como ha querido comprenderla la Edad Moderna puede verse también en la terminología utilizada por las *Partidas*⁵³ al hablar de la institución universitaria: «aprehender los saberes» no es exactamente lo mismo que «comprenderlos». Comprender significa literalmente abrazar, rodear, contener, sin dejar nada fuera⁵⁴. Es una noción del conocimiento muy propia del hombre cartesiano⁵⁵ y kantiano⁵⁶. En cambio, aprehender significa, literalmente, tomar lo que se tiene cerca, lo cual supone que se capta lo que se puede captar, pero siempre queda

⁵¹ Vid. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, todo el tratado y en especial q. 1, a. 1 in c.; 8, a. 6 in c.

⁵² Cf. SAN ANSELMO, *De Veritate*, todo el tratado y en especial el capítulo 11. Edición bilingüe de Julián Alameda, en: *Obras Completas de San Anselmo*. BAC, Madrid 2008, vol. I, 485-541, cap. 11: 522-523.

⁵³ *Segunda Partida*, título 31, leyes 1-11.

⁵⁴ *Diccionario de la Real Academia Española: Voz «comprender»: (De *comprehender*)*. 1. tr. Abrazar, ceñir, rodear por todas partes algo. 2. tr. Contener, incluir en sí algo. U. t. c. prnl. 3. tr. Entender, alcanzar, penetrar. 4. tr. Encontrar justificados o naturales los actos o sentimientos de otro. *Comprendo sus temores. Comprendo tu protesta.*” <http://dle.rae.es/?w=diccionario> (última revisión 31 de mayo de 2016).

⁵⁵ Cf. DESCARTES, R., *Discourse de la Méthode*, II. Nathan, 1981. Versión castellana de Manuel García Morente: *El Discurso del Método*. Espasa, Madrid 1991, 49-58.

⁵⁶ Cf. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, I: Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis. Versión castellana de Pedro Ribas: *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 2000: Introducción: I: Distinción entre el conocimiento puro y el empírico, 41; vid. et.: 104 ss.

mucho más fuera⁵⁷. Esta visión de la verdad y de nuestro conocimiento de ella es más adecuada —y por lo mismo más verdadera— y es más humilde y más realista:

«There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in our philosophy»⁵⁸.

Porque si, como todo amor, la verdad es entonces *una relación*⁵⁹, no puede ser producida sólo por uno de los polos sino que sólo se puede dar en el *encuentro*. La verdad es entonces una experiencia, y un lugar en el que se está y del que se es consciente, no una cosa, idea, doctrina, que se posee. *Se está en ese ámbito* y se es consciente de ello y por tanto de la amplitud y riqueza de la experiencia.

Entendido así, el conocimiento de la verdad es conocimiento de mí mismo en relación con la realidad. Ese conocimiento me incluye y me hace trascenderme: salir de mí mismo y encontrarme en las cosas, descubrir qué son para mí y qué (o quién) soy para ellas, dejarme interpelar y responder con libertad, no con palabras, sino con la vida. Es un verdadero entendimiento —intellectus—, un conocimiento de la realidad desde dentro de ella misma precisamente porque estoy metido en ella. Y es un *co-nocimiento* —co-gnosco— un saber no por mí cuenta, sino en una relación que es germinal y fecunda. Por eso un conocimiento de la verdad así se traduce en elecciones libres y responsables, hechas «en conciencia» —cum-scientia—: es decir, en decisiones mediadas y contrastadas con la verdad misma. Y esto es así de tal forma que si una «verdad» no toca la conciencia, no incide en ella, no la reclama, no puede decirse que esté suficientemente conocida o directamente que no es verdad.

Cuando se entiende así la verdad, se ve que es muy superficial hablar de ella, como de algo teórico, frío, distante y que el relativismo, el subjetivismo y el escepticismo son actitudes que parten de una noción muy pobre de verdad y derivan en un abandono de lo más propiamente humano: una renuncia a lo más nuestro, pues trocea nuestro corazón, mata de hambre nuestra inteligencia y falsifica y engaña nuestra conciencia.

Lo último que hemos dicho muestra que la devaluación de la verdad tiene que ver con el oscurecimiento de la conciencia. Conocer la verdad guarda ineludiblemente implicaciones morales, no por un moralismo extrínseco, sino porque una concepción de la verdad que nos pone en juego y en relación con la realidad —adaequatio intellectus et rei— lleva necesariamente a indagar y

⁵⁷ *Diccionario de la Real Academia Española: Voz «aprehender»*: (Del lat. apprehendĕre). 1. tr. Coger, asir, prender a alguien, o bien algo, especialmente si es de contrabando. 2. tr. *aprender* (|| llegar a conocer). 3. tr. Fil. Concebir las especies de las cosas sin hacer juicio de ellas o sin afirmar ni negar.

<http://dle.rae.es/?w=diccionario> (última revisión: 31 de mayo de 2016).

⁵⁸ SHAKESPEARE, W., *Hamlet*, I, 5: 184-185, en: *Complete Works*, edited by Jonathan Bate and Eric Rasmussen, Macmillan, Hampshire 2007, 1941.

⁵⁹ Cf. CENCINI, A., *La verdad de la vida, o.c.*, 155-156; la cita de Martini la toma de Salvarani, B, I «Cantieri» del dialogo. *Settimana* 23 (2006) 1.

encontrar el modo en que debemos responder a esa realidad, cómo pide ser tratada. Para un cristiano como Newman la conciencia es «the aboriginal Vicar of Christ»⁶⁰, y para un pagano como Sócrates es el «*daimon*» interior que impulsa hacia el bien⁶¹; para la persona religiosa como Antígona equivale a «las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses»⁶² y para un filósofo «agnóstico» como Kant es la «ley moral dentro de mí»⁶³. En cualquier caso y para todos, *la conciencia es la voz de la verdad en nosotros* y no seguirla supone siempre no sólo una incoherencia de vida, sino una falsificación del conocimiento —y una traición a la realidad y a uno mismo—. Porque la verdad no es un dato que se conoce como algo externo y ajeno sino una *experiencia vital* que nos toca en lo más íntimo —lo cual supone conocimiento, emoción y libertad—. Por eso, una concepción de la verdad que no busque unir verdad y vida, vida y verdad, es insuficiente —cuando no directamente falsa y aún hipócrita o cínica—. Y por esto, el conocimiento de la verdad no puede quedar reducido a la individualidad del sujeto. Necesariamente tiene que abrirse a la relación con otros y —como el bien— difundirse y comunicarse y comprometer la propia vida del sujeto.

Hemos criticado la consideración que, en general, se tiene hoy de la verdad como algo puramente especulativo. Hemos dicho que esa consideración se deriva de un trasfondo racionalista que es necesario superar con una «razón ampliada», y creemos que esto es así y no es bueno. Pero no quisiéramos que esa crítica generara el terrible equívoco de asumir que la verdad —y todo lo que tiene que ver con ella, incluida por supuesto la existencia humana y su sentido— es algo al margen de la razón —cuando no en contra de ella, como pretendió el irracionalismo romántico y como pretenden también determinadas corrientes filosóficas actuales—. De hecho, creemos que caer en ese equívoco es también un (grave) riesgo de nuestra cultura presente, que tiende a pasar muy ligeramente de aquel racionalismo a la reacción de un emotivismo poco crítico. Este emotivismo enarbola con frecuencia las banderas de la «inteligencia emocional», se hace fuerte en interpretaciones no muy sólidas de las «razones del corazón» y de la «inteligencia sentiente», invoca como un axioma el valor «incontestable» de la «experiencia» y asume como dogma revelado todo lo que puede presentarse como «intuición». Pero en esas expresiones suele relegar a segundo plano y olvidar los términos «inteligencia» y «razones»; olvida también que por incontestable que sea una experiencia, permanecerá siempre sólo como un hecho ciego y cerrado *a no ser que* una interpretación *inteligente*

⁶⁰ NEWMAN, J. H., *Letter to the Duke of Norfolk*, 5.

<http://www.newmanreader.org/works/anglicans/volume2/gladstone/section5.html> (última revisión: 31 de mayo de 2016).

⁶¹ PLATÓN, *Apología*, 40 a; *ed.cit.* 58-59.

⁶² SÓFOCLES, *Antígona*, 450-470, versión de I. Errandonea en: *Tragedias*, vol. II, CSIC, Madrid 1991, 52.

⁶³ KANT, I., *Kritik der praktische Vernunft*, Beschluss. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/kritik-der-praktischen-vernunft-3512/34> (última revisión: 31 de mayo de 2016).

lo muestre como significativo y valioso; y olvida finalmente que si por intuición se entiende no la mera «sensación», ni la «captación refleja de un existente», ni por supuesto una pura ocurrencia sin fundamento, sino algo que tiene que ver con la captación de las esencias y de la verdad, entonces sólo puede ser una actividad de la inteligencia como inteligencia⁶⁴.

Una cosa es decir que la verdad no es sólo algo propio del pensamiento y otra muy distinta creer que no tenga nada que ver con la inteligencia. El racionalismo generó una noción de la verdad puramente especulativa y esto produjo la reacción de un romanticismo irracionalista que quería que la verdad existiera al margen —y aún en contra— de la razón, en los ámbitos de la voluntad, del sentimiento, de la naturaleza infrahumana, del destino, del Estado, de las leyes productivas o de la utilidad pragmática o simplemente del propio capricho... Esta reacción ha oscurecido enormemente la cuestión de la verdad, porque sólo ha añadido confusión.

Es cierto que el racionalismo estaba equivocado cuando decía que la verdad era sólo una cosa de la razón y por eso era necesario *ampliar la razón* a otras dimensiones para tener una visión más coherente, completa y verdadera de la verdad⁶⁵. Pero la verdad es algo que tiene que ver *eminente* con la inteligencia, porque es la inteligencia la facultad para distinguirla, para descubrirla, para analizarla y discriminarla, por más que, si es honesta, tenga que admitir y solicitar datos de otras instancias. Al final quien discierne la verdad es el entendimiento humano. Por eso, el error del racionalismo partía en el fondo de una verdad muy clara: *la verdad es algo intelectual*, aunque no sólo intelectual. El error racionalista estaba en no percibir que la verdad no se agota en lo intelectual.

Por eso, en un tiempo como el nuestro que en gran medida ha renunciado al valor de la racionalidad, es necesario reivindicar el *carácter eminentemente intelectual de la verdad y, simultáneamente, su carácter existencial*. De otro modo, estaremos condenándonos a nosotros mismos a ir dando tumbos entre un racionalismo descarnado o un irracionalismo patético, ambos ideologizados, deshumanizados y deshumanizadores. La Universidad nació precisamente para *reivindicar* el valor intelectual de la verdad y *unirlo* a la existencia humana. Este es el sentido más hondo de la «síntesis de saberes».

Porque la Universidad nació con ese propósito, y porque nació en una era pre-moderna (es decir, anterior al racionalismo antropocéntrico), supo conjugar el carácter *intelectual* de la verdad con su carácter *meta-racional*. Por eso los autores medievales intentaron *distinguir sin separar* los grados del saber, la filosofía y la teología, la libertad y la gracia. Por eso emprendieron una labor de investigación de la verdad que no se centraba en la mente del propio

⁶⁴ Cf. VERNEAUX, R., *Epistémologie générale ou Critique de la connaissance*, Beauchesne et ses fils, Paris 1959; II: 1. Versión castellana de L. Medrano, *Epistemología general o Crítica del conocimiento*. Herder, Barcelona 1994, 111-112.

⁶⁵ Cf. CANTOS, M., *Razón abierta: La idea de universidad en J. Ratzinger/Benedicto XVI*. UFV-BAC, Madrid 2015, 39-43.

pensador, sino que se abría a la discusión con los colegas y los alumnos en la comunidad del claustro, se ampliaba en una escuela de pensamiento y en una tradición intelectual ya entonces milenaria, de modo que ese carácter racional de la verdad tenía en cuenta las dimensiones personal, comunitaria e histórica y podía así proponerse no como el logro de una razón particular, ni de la sola razón, sino de una *razón ampliada*, profundizada y consolidada en el espacio y en el tiempo⁶⁶.

Podría parecer entonces que el resultado fuera una verdad pétrea, impenetrable ya, «definitiva» y cerrada. Pero los sabios del mundo antiguo y de la Edad Media eran también conscientes de su propia limitación y contingencia para abarcar la verdad, de modo que sabían que podrían siempre descubrir en ella nuevos horizontes, precisamente porque habían llegado ya a ciertas verdades. De esta forma, como en la novela del Príncipe de Lampedusa⁶⁷, paradójica pero realmente, la verdad tenía que cambiar en cierto sentido para seguir siendo ella misma: una vez descubierta en cierto aspecto, tenía que profundizarse, ampliarse, distinguirse, matizarse, para no quedar reducida a vestigio arqueológico, eslogan, ídolo o ideología. Newman reflexionó muy sutilmente sobre esto cuando investigó sobre el necesario desarrollo del dogma⁶⁸.

Hasta ahora hemos hablado de la verdad dejando a un lado el problema filosófico sobre el modo concreto en que el hombre puede conocerla y distinguirla de lo falso. Tratar este problema a fondo nos llevaría mucho y cae propiamente fuera de nuestro tema, pero no podemos dejar de reconocer que es sin duda una de las grandes y arduas cuestiones que ha ocupado a la filosofía de todos los tiempos y a pesar de las notables aportaciones de muchos pensadores, hay cosas todavía misteriosas en ella. Si esto es así, recordamos el problema no porque pretendamos resolverlo, ni mucho menos, sino porque en relación con lo que venimos diciendo acerca de la razón ampliada, creemos importante señalar la necesidad de ampliar también nuestra comprensión de «certeza» y «evidencia» en relación con la imagen de verdad que venimos manejando. Tampoco en esto pretendemos decir nada nuevo, sino más bien recordar las aportaciones de pensadores que se enfrentaron vitalmente a la cuestión.

En relación con la definición que había asumido de «verdad», la tradición escolástica habló de la «certeza» como de la «firmeza de la adhesión de la inteligencia a la verdad»⁶⁹ y de la «evidencia» como «la claridad con la que el objeto se manifiesta al entendimiento y exige su asentimiento»⁷⁰.

⁶⁶ Cf. JASPERS, K., *Die Idee der Universität*: II, 5: versión castellana de S. Marín García, *La idea de la Universidad*. EUNSA, Pamplona 2013, 104-112.

⁶⁷ LAMPEDUSA, G.T. DI, *Il Gattopardo*, I. In: *Opere*. Mondadori, Milano 1997, 39.

⁶⁸ Cf. NEWMAN, J.H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Longmans, Green and Co. London 1909. <http://www.newmanreader.org/works/development/index.html> (última revisión: 31 de mayo de 2016).

⁶⁹ VERNEAUX, R., *Epistemología general*, o.c., 133; 136-137.

⁷⁰ VERNEAUX, R., *Epistemología general*, o.c., 146-147; 150.

3. VERDAD Y UNIVERSIDAD

Muchas otras cosas se podrían decir de la verdad, pero no se trata de escribir un manual sobre ella, sino de apuntar algunas notas para poder entender cabalmente la *misión de la Universidad* —y su misma naturaleza— cuando decimos que tal misión consiste en *amar la verdad*, lo que se traduce en *buscarla, encontrarla y comunicarla*. Hemos estado hablando de la verdad en sí misma, la verdad que puede dotar de sentido la existencia, de la verdad total e incluso de la verdad absoluta —hasta el punto de que en un momento la hemos identificado con Dios y le hemos llegado a dar el nombre propio de Jesucristo. Quizás resulte a primera vista desproporcionado relacionar esa verdad «tan grande» —y tan misteriosa e inaprensible, tan gratuita— con la misión de la Universidad. Por eso debemos ahora intentar mostrar cómo y en qué medida la Universidad *está consagrada a ella y tiende a ella*⁷¹. Y para empezar debemos decir que lo hace principalmente a través de la *investigación*, la *docencia* y su misma *presencia* como Universidad y lo que todo ello implica. Intentaremos ahora desarrollar estas ideas.

Porque *la búsqueda de la verdad* es un elemento esencial de la misión de la Universidad, la Universidad tiene que dedicar parte importante de su esfuerzo a la investigación en sus distintos niveles —especialmente en el nivel de la investigación básica, pero también en la investigación aplicada e incluso en la labor divulgativa de la investigación—. Y tiene que hacerlo también en su doble dimensión de ciencia y sabiduría: debe investigar en las realidades en sí mismas y debe investigar en las relaciones que tienen unas con otras y con el todo y su principio⁷². Y puesto que el conocimiento que se pretende es el más amplio, debe fomentar una investigación interdisciplinar donde todas las ciencias busquen un principio de unidad e integración armónica en los saberes que se muestran más fundamentales y comprensivos —la Filosofía y la Teología—⁷³.

Si hemos dicho antes que la verdad no es una cosa ni una idea, entonces la investigación de la verdad no puede quedar reducida a lo que llamamos habitualmente «conocimiento científico». Si la verdad es también una experiencia, una relación y un amor, entonces investigar la verdad es indagar —personal y comunitariamente— cómo la verdad descubierta afecta a los

⁷¹ Cf. JASPERS, K., *La idea de la Universidad*, o.c., 105.

⁷² Cf. NEWMAN, J.H., *The Idea of a University*: ed. cit., 99-100.

<http://www.newmanreader.org/works/idea/discourse6.html> (última revisión: 31 de mayo de 2016).

Vid. et. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 14: 22; 15: 25.

⁷³ Cf. MACINTYRE, A., *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Sheed & Ward, Lanham 2009. Versión castellana de E. Anrubia y Sebastián Montiel: *Dios, Filosofía, Universidades: Historia selectiva de la tradición filosófica católica*. Nuevo Inicio, Granada 2012; LACALLE NORIEGA, M. DE, *En busca de la unidad del saber: Una propuesta para renovar las disciplinas universitarias*. UFV, Madrid 2014.

profesores y alumnos, cuál es también su verdad concreta y deducir de allí cómo puede ser para el hombre y también en qué medida y en qué forma la Universidad debe contribuir al bien común⁷⁴.

Buscar la verdad es indagar también la cuestión del sentido último de la realidad —de las realidades, las ciencias, las personas que forman la Universidad, de la Universidad misma...—. Por eso, la Universidad debe incluir el estudio de la Teología, de la religión y muy especialmente debe poner en relación de diálogo con ellas a las ciencias. Por eso, una indagación adecuada, una investigación de la verdad adecuada pasa por plantear a las ciencias varias preguntas que, aunque parezca que son extrínsecas a la ciencia, en realidad son las que la originan, la fundamentan, la amplían más allá de sí misma y les dan sentido. Así, como ocurre con los análisis infrarrojos de las pinturas artísticas, a toda ciencia, a toda teoría, a toda filosofía —y aún a todo hecho o dato— debe preguntársele: *qué imagen del hombre* hay por debajo de las teorías y postulados, *qué valores e implicaciones éticas*, *qué concepción de lo bello*, *qué sentido de la historia*, *qué apertura a la trascendencia*, *a qué sentido último* apuntan. Hay que preguntar también por el modo de acceder a esas realidades —de conocerlas— y de compartirlas —comunicarlas, socializarlas, traducirlas en bien común— y no resulta ocioso asomarse a la historia de sus relaciones con el poder. Pero esta investigación es insuficiente si no se da un paso más y se pregunta sobre lo que le corresponde *hacer* a la Universidad a partir de aquí —a la Universidad como institución, y también a los profesores y a los alumnos en particular—. Y esto no sólo en su relación mutua, sino también de cara al servicio que deben prestar a la sociedad⁷⁵.

Investigar la verdad, en la Universidad, pasa por la indagación que en cada ciencia tiene que hacer el universitario por comprender ese aspecto de realidad «en sí misma» *lo más a fondo que pueda*. Eso implica excelencia en el rigor científico, un alto nivel de especialización y resultados: la búsqueda de la verdad siempre desemboca en un encuentro con ella, por más que este pueda parecer, a primera vista, muy «empírico», «técnico» y «útil». Cuando la Universidad busca la verdad en la ciencia —y es ese *su camino específico* a ella—, los resultados de su investigación le muestran *simultáneamente* dos cosas: la *insuficiencia* de esos resultados para dar cuenta de la verdad total y, por eso mismo, la necesidad de *seguir adelante*, poner esos resultados en relación con otras cosas, convertir esas respuestas en nuevas preguntas y trascenderse a sí misma para poder pasar de ciencia a sabiduría. Por eso la investigación científica en la Universidad tiene que ser inter-disciplinar con un *principio de integración armónica*: para que las preguntas que se plantean —también en el nivel práctico y técnico más elemental— se aborden desde diversas perspectivas y con una actitud sapiencial⁷⁶. De esta forma, en el estudio

⁷⁴ Cf. JASPERS, K., *La idea de la Universidad*, o.c., 104-112.

⁷⁵ Cf. CANTOS, M., *Razón abierta*, o.c., 42.

⁷⁶ LACALLE NORIEGA, M. DE, *En busca de la unidad del saber*, o.c., 28.

mismo de una ciencia, la inteligencia humana se ejercita para ampliarse más allá de los estrechos límites del racionalismo⁷⁷.

En el ambiente de escepticismo en que estamos es frecuente oír juicios que expresan un aprecio del camino de búsqueda en tanto que búsqueda —pura apertura— haciéndolo compatible con un desencanto y renuncia complacida a todo encuentro —e incluso un desprecio por la voluntad de tal encuentro—. Esto es sin duda una grave confusión: si la búsqueda es sincera —y no una simple pose esnob— *todo el que de verdad busca quiere encontrar*. Por eso, un camino de búsqueda de la verdad que renuncia al encuentro de ella es sencillamente contradictorio y absurdo —Verneaux califica esa renuncia complaciente de «romanticismo y perversión»⁷⁸—. Por eso lleva razón Bunyan cuando escribe «Some also have wished that the next way to their Father's house were here that they might be troubled no more with either Hills or Mountains to go over; but the way is the way, and there's an end.»⁷⁹

Encontrar la verdad no significa tenerlo todo absolutamente claro, ni desterrar la incertidumbre para siempre. No significa «estar en posesión de ella», ni envanecerse arrogantemente como si uno lo conociera y dominara todo. Más bien significa darse cuenta de la enorme grandeza del *don recibido* con el conocimiento de las cosas y de la enorme desproporción que hay entre el conocimiento de la verdad y la propia pequeñez. Significa caer en la cuenta de que la verdad es siempre más y siempre más amplia de lo que podemos abarcar. Significa asumir la responsabilidad de compartirla y muy especialmente de seguir buscándola, pues la verdad encontrada impulsa a nuevas búsquedas⁸⁰. Porque en definitiva, la verdad sólo es verdadera si nos hace humildes, justos, caritativos —y en la medida en que nos hace tales—. Si no, hay algo de ella y de nosotros en relación con ella, que todavía se nos escapa —y probablemente mucho—.

Encontrar la verdad —en la medida en que nos es dado encontrarla— significa pasar de un conocimiento «científico» a uno «sapiencial», donde se descubre el ser y el sentido de las cosas en relación con el todo y su principio. Por eso, encontrar la verdad es entrar en la síntesis de saberes y comenzar a vivir de acuerdo con ella. Por eso mismo, encontrar la verdad supone descubrir un sentido del hombre. Encontrar la verdad es darle a la conciencia el peso real que tiene. Todo esto es tarea de la Universidad, es su honor y su deber.

Los resultados que la investigación científica alcanza en la Universidad son las respuestas a la búsqueda de la verdad que había emprendido. Pero, como decíamos hace un momento, esos resultados muestran su insuficiencia para dar cuenta de la realidad *total* y se abren a otros datos, de modo que

⁷⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso durante el encuentro con los jóvenes profesores universitarios*; 19 de agosto de 2011; Cantos, M., *Razón abierta*, o.c. 312 ss.

⁷⁸ VERNEAUX, R., *Epistemología general*, o.c., 137.

⁷⁹ Citado por LEWIS, C.S., *The Pilgrim's Regress*. Bless, London 1933. Book 7, 112.

⁸⁰ Cf. JASPERS, K., *La idea de la Universidad*, o.c. 17-18 y también 72-83. Vid. et. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 1.

las respuestas se convierten en nuevas preguntas, cada vez más amplias y que apuntan a una respuesta de *tipo sapiencial*. Si el planteamiento es honesto y se sigue con responsabilidad, también empiezan a encontrarse respuestas a esas preguntas, de modo que la Universidad —los profesores y los alumnos en ella, pero también ella como comunidad— puede ofrecer esas respuestas como propuestas de sentido a la existencia humana. De hecho, es lo que la Universidad viene haciendo desde hace siglos, principalmente en las facultades de Filosofía y de Teología y los estudios que se relacionan más directamente con ellas, pero también en las de Derecho y Medicina —y las que de ellas se han derivado como Ciencias Sociales, Naturales y Exactas— pues sus planteamientos teóricos, por acción u omisión, terminan siendo también modelos de comprensión de la realidad.

La Universidad se ve así, necesariamente, como *depositaria y custodia de la verdad*. Desde luego de unas *verdades útiles*, prácticas, fragmentarias, pero también y sobre todo de una *verdad sapiencial* que pretende dar sentido y unidad a la existencia humana —y a aquellas mismas «verdades fragmentarias» de las diversas ciencias y disciplinas—. De aquí se sigue una gran responsabilidad para la Universidad. Por eso Ortega y Gasset decía —y lo decía en un momento crítico de la historia de España y de Europa— que la Universidad estaba llamada a ser un «poder espiritual promotor de la historia europea»⁸¹.

¿Pero cómo podría la Universidad afrontar esa misión y formar a nadie en el bien y en la justicia al margen de la verdad? La Universidad es también una realidad colectiva y está formada por profesores y alumnos, es decir, personas singulares y concretas, cada una de ellas con su conciencia propia. ¿Cómo podría la Universidad ser «un poder espiritual promotor de la historia europea» si la conciencia de quienes constituyen la propia Universidad no es capaz de distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, si junto con la percepción del *bien* no tienen la de la *verdad del bien*? ¿Cómo podría entonces lo bueno y lo justo percibirse? ¿Qué lo determinaría? ¿El propio gusto, la propia opinión, el propio interés, el propio juicio, el propio yo? Todo eso, en definitiva, pone el bien a merced del egoísmo humano y no ayuda a remediarlo en nada el pretender que pueda determinarse por un mero consenso, en donde sólo se ponen de acuerdo varios egoísmos para satisfacerse a sí mismos... ¿Qué mide entonces la conciencia, cuál es su criterio? Sólo puede ser *algo más allá del propio sujeto*, algo que se le presenta como exigencia ineludible más allá de su propio juicio: *La verdad*. Ella es la que mide la conciencia humana, la que mide la respuesta del hombre, la que mide su vida entera. Y si esto es así, entonces

⁸¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *Misión de la Universidad*. En: *Obras completas*, tomo IV (1926-1931), Fundación José Ortega y Gasset-Santillana Ediciones, Madrid 2005; 542; 558-559; y especialmente 566-568: «[La Universidad] metida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones, ha de imponerse como un “poder espiritual” superior frente a la Prensa, representando la serenidad rente 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».

la verdad no es nunca sólo ni principalmente unas «cosas que sabemos» o que «pensamos» sino sobre todo un territorio por descubrir y por habitar, de modo que más que «tener verdad» podremos «*vivir en la verdad*».

Si, pues, al decir de Ortega, la Universidad está llamada —hoy no menos que hace ochenta años— a ser «poder espiritual promotor de la historia europea» sólo podrá serlo si, conscientes de ese aspecto de su misión, quienes constituyen la Universidad —profesores y alumnos— deciden actuar de modo que Europa se ponga en movimiento hacia el bien y la justicia *de acuerdo con la verdad misma*. Por eso, la misión de la Universidad pasa por *encontrar la verdad y ser su testigo*. Y si sólo hiciera esto, aunque dejara de cumplir otras tareas, ya rendiría un enorme servicio a la estirpe de los hombres. Pero en realidad, si encuentra la verdad, no puede dejar de cumplir otras tareas, pues la verdad la obliga no sólo a dar testimonio de ella, sino a *ponerse a su servicio*: En la medida en que la Universidad busca y vive la verdad, «la verdad la hace libre» (cf. Jn 8: 31): libera no sólo de prejuicios y errores, sino también de injusticias, males y tiranías y nos hace alcanzar nuestra *verdadera* talla humana.

Por eso la Universidad no puede contentarse con encontrar la verdad y hacerla patrimonio exclusivista de quienes forman parte de ella. No puede convertirse en una torre de marfil y en el coto cerrado de una élite erudita y ajena al bien de los demás. Si la verdad descubierta es *verdadera* genera, sí, el compromiso de conservarla pero no con afán egoísta y dominador, sino con un *propósito de servicio*: si la verdad es verdadera, es, como el bien y la belleza —y con ellos—, *diffusiva sui*. Tiende a irradiarse, a comunicarse, a entregarse a los demás como un tesoro compartido y, en la medida en que se da, se profundiza y aquilata. La Universidad lo sabe por experiencia desde su origen, porque fue precisamente esa experiencia la que le dio origen: maestros y escolares reunidos para compartir entre ellos y con la sociedad la verdad investigada y descubierta.

Esa difusión de la verdad tiene para la Universidad un primer ámbito que es el de la docencia en sus distintos niveles y grados, tanto oficiales como propios. Todas las actividades docentes —desde las clases y tutorías hasta los seminarios, jornadas y conferencias—, por muy fragmentarias, particulares, técnicas y específicas que sean, tienen como *horizonte final* la difusión de la verdad, por más que la verdad difundida hic et nunc sea fragmentaria, particular, técnica y específica. Y aquí, como en el caso de la investigación científica, es también tarea del universitario —profesor o alumno— saber encontrar la relación de esa verdad con el resto de la realidad, con el todo y su principio, de modo que pueda ser entendida y captada también en su sentido sapiencial. Es muy importante tener también en cuenta que la verdad difundida a través de la docencia no consiste sólo —ni principalmente— en unos «contenidos» o «datos» o «conocimientos» sino también en destrezas y sobre todo actitudes —como hábitos e índole: la configuración del propio modo de ser de acuerdo con la verdad conocida—. Por eso, es *siempre deficiente* un tipo de docencia universitaria que *se limita sólo a la transmisión de conocimientos* y no se convierte también en una *verdadera formación integral*: transmitir la

verdad significa transmitirla verdaderamente y eso sólo puede hacerse si, al final, *la verdad transfigura la vida de las personas* implicadas en el proceso docente —profesores y alumnos—. La difusión de la verdad en este ámbito es necesariamente educativa⁸². Gran parte de la renovación de la Universidad que auguró Newman iba precisamente en este sentido⁸³.

La difusión de la verdad en el ámbito docente universitario tiene también otro aspecto que es importante resaltar: la labor educativa consiste en gran medida en dotar al alumno de las herramientas necesarias para la comprensión de la propia existencia —de su verdad—, en especial en el campo concreto del ejercicio de su vocación, aquello que un gran universitario español, don Álvaro d'Ors, llamaba «aprender el idioma»⁸⁴. Y si «aprender un idioma» es poner a la persona en situación de relación con otras personas, la docencia universitaria pone al alumno en relación no sólo —ni principalmente— con el profesor, sino sobre todo le introduce en «la gran conversación»⁸⁵ en la que, a lo largo de los siglos, los hombres han mantenido en torno a profundísimos temas. También con esto la docencia universitaria busca, encuentra y difunde la verdad.

Otro ámbito en el que la Universidad está llamada a comunicar y difundir la verdad es —y ha sido siempre, también desde el principio— la aplicación del conocimiento de la verdad a las distintas profesiones que se aprenden en ella. A través de estas profesiones la Universidad puede trasladar la verdad a la vida social y cultural. Esto constituye una parte esencial y muy específica de su servicio a la sociedad: aportar a la sociedad y a la cultura personas con sentido y criterio para actuar en las diversas relaciones sociales y aportar en ello todo su conocimiento y experiencia⁸⁶. También forma parte de ese servicio a la sociedad las aplicaciones científicas y técnicas que la Universidad puede hacer del conocimiento para aliviar la vida de los hombres y hacerla más fácil y más digna. Con ello, la verdad no sólo se difunde sino que también transforma la existencia y la eleva —la hace más densa y más verdadera—.

Al decir que la *Universidad es para la Verdad* y al poner a *la Verdad como fin de la Universidad*, podría parecer que nuestro discurso pecara de un idealismo romántico y utópico, separado de la realidad universitaria concreta y cotidiana. Porque, en definitiva, ¿es realmente la *búsqueda explícita y clara* de la verdad la razón primera por la que un estudiante se matricula en una carrera de derecho, biotecnología, medicina o ciencias empresariales? ¿Es eso lo que tienen en cuenta *en primer término* los profesores cuando explican sus asignaturas

⁸² Cf. JASPERS, K., *La idea de la Universidad*, o.c., 88-104.

⁸³ Cf. NEWMAN, J.H., *The Idea of a University*: I, discourse VI: 6. *Ed.cit.*, 99.

<http://www.newmanreader.org/works/idea/discourse6.html> (última revisión: 30 de octubre de 2018).

⁸⁴ «[...] todo estudio es como el de los idiomas. [...] ¿para qué estudiamos Filosofía, Química, Economía o Derecho Romano? Para ser capaces de leer, hablar y escribir Filosofía, Química, Economía o Derecho Romano». D'ORS, Á., «Qué es estudiar». En: *Nuevos papeles del oficio universitario*. Rialp, Madrid 1980, 39-40.

⁸⁵ WILLIAMS, J., *Consuming Higher Education*. Bloomsbury, London 2012, 148.

⁸⁶ Cf. MILLÁN PUELLES, A., *Universidad y sociedad*, Rialp, Madrid 1976, 35-36.

de resistencia de materiales, teoría de la comunicación, contabilidad o microbiología? Probablemente la verdad sea una cuestión relevante para el estudio en las facultades de Filosofía y Teología, pero ¿se la estudia también en las de Sociología, Periodismo, Bellas Artes? Parecería más bien que el propósito de la mayoría de los estudios universitarios está principalmente orientado a la formación en las diversas profesiones. Por eso, cuando decimos que la Universidad es para amar la verdad y lo decimos *en sentido fuerte*, es necesario *matizar y distinguir entre fines, medios y consecuencias*, para poder mostrar la consistencia intensamente realista de nuestra tesis.

Así, lo primero es *distinguir entre fines próximos y fin último*. Aristóteles dice que «el fin es lo principal en todo» y explica que es así porque el fin ordena y determina las acciones y los medios necesarios para alcanzarlo⁸⁷. Por eso, «la causa final es la primera en la intención y la última en la consecución». Así, una Universidad que no quiera perderse en una acción descoordinada y sin sentido, tiene que reflexionar detenidamente sobre su misión y su identidad en relación con ella, y ordenar a esa misión —a ese fin— toda su actividad. Por nuestra parte entendemos que el fin último que determina toda la vida de la Universidad es el *amor a la verdad: buscarla, encontrarla, comunicarla como ciencia y sabiduría*. Es posible que no sea eso exactamente lo que un alumno tiene en mente en primer lugar ni a primera vista cuando se matricula en una carrera, y es posible incluso que un profesor lo pierda de vista en el día a día de sus clases.

Pero, por debajo y más allá de lo inmediato, también el saber práctico y útil que es necesario para ejercer una profesión se busca siempre como saber *verdadero*, de modo que *la verdad está siempre presente* en toda ciencia y en toda docencia de la Universidad. No sólo por eso, sino también porque si se reflexiona sobre ello, es fácil darse cuenta de que aquel fin, por ejemplo, de estudiar una carrera, es en realidad un fin *intermedio* y no un fin *último*: es un fin orientado hacia un fin más amplio y definitivo, que le da así sentido. Uno no estudia una carrera «porque sí» sino *para* ejercer una profesión, y ejerce una profesión *para* mantener una vida —y mantenerla no sólo materialmente, sino también vitalmente, existencialmente, espiritualmente—. De este modo, «estudiar la carrera», o una asignatura dentro de ella, tiene como *horizonte final* la *vocación* total de la persona.

Y es en ese horizonte donde *la ciencia está llamada a desembocar en sabiduría* y donde la verdad propia del fin intermedio —por muy útil, práctica e inmediata que sea— se enmarca en la *verdad de sentido de la vida* y se ancla en ella. Y lo que decimos de la persona sirve también para la institución: una Universidad tiene muchos fines intermedios —la investigación en las diversas ciencias, la docencia de diferentes carreras y asignaturas, numerosos eventos...—. Lo único que evita que cada uno de ellos sea una actividad inconexa y carente de sentido respecto del todo es que esté ordenado a un fin último más amplio: *Porque* la Universidad busca

⁸⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica* II, 2, 994 b; *Poética*, 6, 1450 a; edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1998.

una verdad sapiencial para la existencia humana, *entonces* tiene que profundizar en unas ciencias determinadas y enseñarlas en unos planes de estudios. Si no se tiene clara la distinción entre fin final y fines próximos, se pierde de vista el sentido de lo que se hace. Y al revés: si sólo se tiene en cuenta el fin final, pero no los fines próximos, no se cumplirá nunca la misión de la Universidad.

Por eso, lo segundo es *distinguir entre fines y medios*. Si los fines próximos o intermedios están orientados y ordenados al fin final y último, entonces son en realidad *medios para ese fin*: Para poder alcanzar la verdad sapiencial de la existencia, la Universidad tiene que investigar en las ciencias particulares; *porque* la verdad sapiencial implica un bien común, *entonces* la Universidad difunde la verdad a través de la docencia en las diferentes carreras y busca aplicaciones concretas del saber a la vida cotidiana de los hombres. Los medios están orientados al fin, pero en realidad el fin (y particularmente el fin que la Universidad pretende) no es un «producto» de los medios —como el todo no es exactamente la suma de las partes—. El fin no es el *resultado* de un proceso mecánico y ya, porque en realidad no es una «cosa». *El fin es la culminación* de un proceso, no su «producto». El fin se alcanza, o incluso mejor: se cumple, se realiza, se llega a él, se «entra en él»⁸⁸. Y esto es particularmente cierto de un fin como el de la Universidad, que está tan vinculado a la realización plena de la persona, de la sociedad, de la civilización. Por eso no basta con pensar que, definido el fin, es suficiente con poner «materialmente» determinados medios para alcanzarlo —entre otras cosas porque, dado que el fin está siempre más allá de los medios, hasta que no se cumpla no se podrá saber a ciencia cierta si ha sido efectivamente por *esos* medios. De nuevo, si no se tiene clara la distinción entre fines y medios, se corre el riesgo de *convertir la misión en utopía* —porque no se sabrá ni por aproximación cuáles son los medios concretos que hay que poner para ello, y dará lo mismo investigar en la ciencia y enseñarla que hacer protestas sociales, por ejemplo—, o de *reducir la misión a lo más inmediato* y convertir a los hombres en autómatas hurtándoles el significado profundo de sus actos —porque bastará producir unos resultados a través de meros procesos mecánicos, como terminan haciendo, por ejemplo, los modelos de «aprendizaje por competencias» tan augurados hoy—.

De hecho, podríamos afinar más el análisis y ver que estos «medios» no están en el mismo nivel «pragmático» de otros «medios» que pueden considerarse como «herramientas». Por el contrario, los fines intermedios a los que nos referimos son medios de otro modo: son ámbitos necesarios para poner en práctica el fin final que se pretende; son como el espacio, el lugar donde el fin final se realiza. Así, la investigación, el estudio, la clase son el lugar donde la Universidad busca, encuentra, comunica la verdad, el ámbito donde la ama y cumple su misión.

⁸⁸ SPEYR, A. VON, *Das Wort wird Fleisch*: 1, 1. Johannes, Einsiedeln 1949. Versión castellana de J.M. Sara, *La Palabra se hace carne: meditaciones sobre el Evangelio de Juan*. Fundación San Juan, Rafaela 2004, 20.

Finalmente, conviene *distinguir entre fines y consecuencias*. Si el fin es lo principal en todo, es a ello a lo que debe tender la acción propuesta. Y si el conjunto de acciones es el adecuado, se podrá esperar que culmine en el fin. Si el fin es entendido entonces como la plenitud que se buscaba, entonces es fácil ver que, como plenitud, lleva consigo otras cosas que no son exactamente el fin, sino que lo acompañan *concomitantemente* —lo que significa que *se dan siempre cuando* el fin se alcanza, pero no pueden identificarse ni mucho menos confundirse con el fin—. Son consecuencias concomitantes del fin, pero no son el fin. Importa mucho mantener esa distinción y saber bien cuál es la relación de orden entre ellas —donde lo importante es siempre el fin y las consecuencias están ordenadas por él—, para no caer en el funesto error de pervertir —y el vocablo es el adecuado y muy preciso— el fin en sus consecuencias. Si dos personas se aman, el fin que tienen es lograr el bien mayor el uno para el otro respectivamente. El medio para alcanzar ese fin es entregarle al amado la propia vida. Y una de las consecuencias es, por ejemplo, la compañía mutua. Si se confunden las cosas, podría entenderse que el fin del amor es la compañía, pero para «estar juntos» ni hace falta la entrega mutua ni tampoco el bien mayor del otro —tal vez por esa confusión haya podido escribir alguien que «estar contigo es la soledad al cuadrado»⁸⁹—. Si, respecto de la misión de la Universidad, no se tiene clara la distinción entre consecuencias y fin y el orden que debe haber entre ellos, el fin se pervierte en sus consecuencias y, en lugar de buscar la verdad, encontrarla y comunicarla, se buscarán los efectos que esa verdad buscada, encontrada y difundida traía consigo: unos intentarán conseguir la movilidad social, otros el desarrollo económico, a veces el orden ciudadano, en otras ocasiones el éxito profesional,... y perdido ya todo referente sapiencial, habrá quien intente instrumentalizar la Universidad misma en función de fines menos legítimos y más totalitarios —la historia muestra que esto se ha dado con frecuencia y no en épocas lejanas ni en remotas tierras—. Mantener clara la distinción entre fin y consecuencias concomitantes requiere una pureza de intención al buscar el fin, de tal modo que *la verdad es querida, deseada, amada por sí misma*. Así, según la paradoja de la ley de la gratuidad, cuanto más se da, más se recibe: cuanto más puramente se busca la verdad por sí misma —y no por los efectos que produce— más se entra en ella y, por lo mismo, mayores son las consecuencias buenas que la acompañan —porque la verdad es, en el fondo un aspecto del ser, que también es bueno, de modo que a mayor verdad, se corresponde siempre mayor bien—. Pero si la verdad es buscada más por las consecuencias buenas y menos por ella misma, el bien que se consigue es siempre menor, y se corre el riesgo de no alcanzar ni las consecuencias buenas, ni tampoco la verdad.

Si volvemos a la misión —el fin— de la Universidad y decimos que es *diligere veritatem* —la búsqueda, encuentro y comunicación de la Verdad como síntesis sapiencial de saberes—, entonces veremos que el medio es la investigación, la docencia, la formación integral, mientras que las consecuencias concomitantes

⁸⁹ SABINA J., y PÁEZ, F., «Llueve sobre mojado», en: *Enemigos íntimos*, 1998. <http://www.joaquinsabina.net/2005/11/01/llueve-sobre-mojado/> (última revisión: 30 de octubre de 2018).

tienen que ver con el servicio al bien común, ya sea por la práctica de las profesiones, o por la aplicación de las ciencias al bienestar del hombre, o por la movilidad y el orden social, o por el recto desarrollo económico y tecnológico, etc. Si esto es así y tenemos en cuenta aquellas distinciones, creemos que se puede ver con claridad que el fin final y último de la Universidad está en conexión directa —e incluso se identifica en gran medida— con el sentido mismo de la existencia humana y de la vocación de la persona. Pero precisamente porque ese fin final y último es ese, antes de alcanzarlo y para alcanzarlo hay que llegar a cumplir una serie de fines intermedios o próximos —tales como estudiar una carrera—. Estos fines próximos se ordenan hacia el fin último, si quieren tener sentido y coherencia con la existencia de la persona, y en ese orden son los medios para alcanzar el fin final. Por otra parte, cuando se busca aquel fin final y en la medida en que uno se aproxima a él, no sólo va cumpliendo o consiguiendo los fines intermedios, sino que también se generan algunas consecuencias que en sí mismas son muy benéficas.

Lo importante en todo esto es saber mantener el fin último como *fin último* —y por tanto como principio ordenador de todo lo demás— y, por lo mismo, saber que las otras cosas o son *medios* para ese fin o son sus *consecuencias*. Si la distinción se mantiene clara, entonces no habrá peligro de convertir los medios en fines, ni temor a no ponerlos de modo adecuado y decidido, ni de buscar antes las consecuencias que el fin último, sino que podrá parafrasearse legítimamente el logos evangélico de Mt 6: 33: «Buscad primero la Verdad y todo lo demás se os dará por añadidura».

Venimos diciendo que la misión de la Universidad es el amor de la Verdad, su búsqueda, encuentro y comunicación. Pero, ¿de qué tipo de verdad estamos, en definitiva, hablando? En algún momento hemos aludido a la verdad trascendente que termina siendo Dios mismo, mientras que en otros momentos nos referimos a la verdad particular y concreta de una asignatura o una ciencia, incluso de una destreza técnica; a veces la hemos vinculado al sentido mismo de la existencia humana y en otras a las aplicaciones prácticas para el bienestar social. ¿En qué consiste la verdad que la Universidad persigue? Si quisiéramos buscar una expresión que condensara tal verdad, es posible que la más ajustada sería: una *síntesis sapiencial de saberes*. «Saberes» implica una diversidad muy plural de ciencias y conocimientos, no sólo en número sino también en densidad ontológica: incluye saberes técnicos, científicos, humanísticos; materiales y espirituales; abarca el conocimiento sensible y puede llegar incluso al místico. La multiplicidad de los saberes se ve convocada a la unidad de la «síntesis», un término que mucho más que un «resumen» quiere significar una «elaboración propia» y una «asimilación personal» de aquellos saberes: una integración de ellos con la propia existencia, de tal modo que resulten significativos no sólo para la persona sino también para la sociedad y la tradición viva. Y, haciéndose eco de la distinción agustiniana y newmaniana antes citada, el término «sapiencial» quiere hacer referencia a una integración de las diversas ciencias no sólo consigo mismas sino también con el todo y su principio, de modo que también en el plano vital, social e histórico, la verdad pueda así dar sentido a las ciencias y a la existencia humana.

Una verdad amada así y así buscada, encontrada, comunicada, es valiosa por sí misma; es «su propia recompensa»⁹⁰; abarca lo infinitamente pequeño —también lo práctico y lo útil— y lo infinitamente grande —el misterio mismo del ser—⁹¹; es demasiado amplia para decir que alguien la posee totalmente —cuando es mucho más cierto que estamos envueltos y contenidos por ella—; no puede quedar reducida a pensamiento porque en sí misma es vida y los sabios la han identificado con Alguien que es incluso mayor que «l'Amor che muove il sol e l'altre stelle»⁹², con Alguien «mayor del cual no se puede amar nada»⁹³.

CONCLUSIÓN:

En un poema dedicado a Oxford, Lewis reflexiona sobre el sentido que tiene la existencia de esos «palacios de paz y disciplina y sueño y deseo» que son las universidades: su finalidad es mantener viva la conciencia de nuestra humanidad, de nuestra vocación, de la labor del espíritu en nosotros: «to hunger and aspire». El hombre, de corazón inquieto, busca trascenderse y superarse, está llamado a ir siempre plus ultra. Olvidar esa vocación, renunciar a ella, mutila su humanidad y frustra su existencia. Por eso, para eso, debe existir la Universidad, para recordarle al hombre su alta vocación, más allá de los resultados inmediatos y las ganancias materiales, más allá, desde luego, de los intereses particulares porque se abre siempre al bien común. Precisamente por eso, la Universidad ha sido levantada, material y espiritualmente, con todos los «anhelos y oraciones» de los hombres, para ser un «bastión de humanidad». Y si es un «refugio de elegidos», los elegidos no lo son como casta privilegiada, sino como guardianes y servidores de un tesoro común y con el compromiso de defender ese bien, aumentarlo y compartirlo. Para eso, «riegan y nutren» la Universidad los antiguos ríos de la tradición y «las grandes almas que la muerte ausenta»⁹⁴, y por eso es ella un «lugar de visiones» y un ámbito donde la «verdad engendra libertad»⁹⁵.

⁹⁰ NEWMAN, J.H., *The Idea of a University*: I, Discourse V: 2; ed. cit., 78.

<http://www.newmanreader.org/works/idea/discourse5.html> (última revisión: 31 de mayo de 2016).

⁹¹ RATZINGER, J., *Einführung in das Christentum*. Kösel-Verlag GmbH & Co. München 1986: I, 3: 2. Versión castellana de J.L. Domínguez Villar: *Introducción al Cristianismo*. Sígueme, Salamanca 2002, 124.

⁹² DANTE, *Commedia*, Paradiso, XXXIII: 145. Edición bilingüe en: *Obras Completas de Dante Alighieri*, versión castellana de Nicolás González Ruiz sobre la interpretación literal de Giovanni M. Bertini. BAC, Madrid 2002.

⁹³ SAN ANSELMO, *Proslogion*, II. Edición bilingüe de Julián Alameda, en: *Obras Completas de San Anselmo*. BAC, Madrid 2008, vol. I, 366.

⁹⁴ QUEVEDO, F. DE, *Soneto desde la Torre*, a su impresor Don Josef Antonio González de Salas. En: *Poesía varia*, ed. J.O. Crosby, Cátedra Madrid 2000, 178.

⁹⁵ HAMILTON, C. (i.e.: LEWIS, C.S.), Oxford, *Spirits in bondage: A Cycle of Lyrics*. Harcourt Brace & Co. London 1984. Versión castellana del poema de M.I. Abradelo de Usera e I. Armada, en: GUTIÉRREZ, P., ABRADELO DE USERA, M.I., ARMADA, I. (COORDS.), *De leones y de hombres: Estudios sobre C.S. Lewis*. CEU Ediciones, Madrid 2014, 25.

También Guardini, en una de sus últimas lecciones, recordó con firmeza a la Universidad el punto crucial de su misión: generar la voluntad de verdad, especialmente en un mundo que seguía obcecado por la voluntad de poder, a pesar de que esta le había conducido a un trágico fracaso. De esa ruina —en la que todavía estamos, y quizás con mayor desolación que en los días de Guardini— *sólo la verdad puede salvarnos*. Si la Universidad es lo que debe ser, podrá actuar, como auguraron Ortega y Jaspers —y tantos otros sabios— como un poder espiritual que salve Europa y Occidente, que salve al hombre:

«[...] todo en el ámbito académico se trata en efecto de la verdad. Tan pronto como la verdad deja de estar como norma en la conciencia de la universidad, esta se pone enferma. [...] Aquí se pone de manifiesto una tarea que reclama mayor atención de la que habitualmente se le presta, a saber: una fundamentación filosófica de las ciencias particulares (de la ciencia del lenguaje, del derecho, de la salud y la enfermedad, de la educación, etc.). Y esto con la intención de proporcionar a la especialidad correspondiente, así como al trabajo profesional que se basa en ella, la fundamentación de sentido que necesita, si es que ha de comprenderse correctamente y poder insertar su función en el todo de la cultura. [...] Esto ha de llevar a una transformación del *ethos* del académico mismo. Antes vivía en él la conciencia de una especial responsabilidad. Esta consistía no solo en que sus resultados debían ser correctos —porque de lo contrario en cualquier parte saltaba por los aires una máquina—, sino que estaba relacionada con el concepto de investigar y de la verdad como tales, y con la importancia que estos tenían para la ‘integridad’ de la existencia en general. Más aún y ante todo: aquella responsabilidad residía en la dignidad del servicio a la verdad como tal. [...] La universidad y sus estudiantes tienen aquí una responsabilidad de extrema trascendencia. Cuando en el ámbito universitario, que está esencialmente determinado por el *ethos* de la verdad, decae la capacidad de percibir la verdad y de atenerse a la verdad conocida, ¿en qué otro lugar habrá de encontrarse entonces la verdad? [...] Pues no se trata solo de una tarea teórica, sino también y especialmente de una tarea pedagógica: formar una viva conciencia de la existencia humana; una sensibilidad para los efectos recíprocos que desempeñan un papel en ella; una viva responsabilidad a la vista del caos interior emergente y cada vez más inquietante; una auténtica preocupación por el hombre y por su obra»⁹⁶.

Universidad Francisco de Vitoria (Madrid)

ÁLVARO ABELLÁN-GARCÍA BARRIO
 JOSÉ ÁNGEL AGEJAS ESTEBAN
 SALVADOR ANTUÑANO ALEA

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]

a.abellan.prof@ufv.es
 j.agejas@ufv.es
 s.antunano@ufv.es

⁹⁶ GUARDINI, R., «La responsabilidad del estudiante para con la cultura» *o.c.*, 34, 37, 47, 51, 64.