
JOSÉ RODRÍGUEZ ITURBE
UNIVERSIDAD DE LA SABANA,
CHÍA, CUNDINAMARCA, COLOMBIA

**VIDA ACADÉMICA Y
SOLIDARIDAD. VALORES
Y COMPROMISOS DEL
PROFESOR UNIVERSITARIO**



VALUES AND COMMITMENTS OF
THE UNIVERSITY TEACHER

RECIBIDO MARZO 5, APROBADO AGOSTO 29 DE 2007

RESUMEN

La fe y la razón resultan perfectamente compatibles en el ámbito académico. La búsqueda de la verdad genera la solidaridad en el marco de la comunidad universitaria. Frente al naturalismo inmanentista de la modernidad o el escepticismo nihilista de la posmodernidad, la recuperación de la persona resulta un elemento clave en la reformulación de la cultura.

PALABRAS CLAVE

Fin social, solidaridad, corporeidad, escepticismo, nihilismo, ética, consensualidad.

ABSTRACT

Faith and reason happen to be perfectly compatible in the academic sphere. The search for truth generates solidarity within the university community framework. In the face of the immanent naturalism of modernity or the nihilistic skepticism of post-modernity, the recovery of the human being is a key element in the reformulation of culture.

KEY WORDS

Social end, skepticism, nihilism, ethics, consensuality.

Mis palabras estarán centradas en los valores y los compromisos del profesor universitario. Debo hacer consideraciones acerca de la solidaridad, pero no en abstracto, sino en el marco preciso de la comunidad académica en la cual desenvolvemos nuestra praxis profesional y nuestro existir, y de la contribución de dicha comunidad a la solidaridad en el contexto de la comunidad nacional en la cual se ubica.

La solidaridad es un elemento del orden. El fin social o bien común es un elemento causal, tanto en el plano de las sociedades intermedias, como en referencia a la sociedad, considerada como un todo dinámico.

Comenzando por nuestra comunidad académica, no hay solidaridad sin orden. Pienso que estamos en capacidad de valorar adecuadamente, esta idea inicial sin mayores esfuerzos. En el mundo académico se valora el orden. Orden conceptual, metódico, expositivo. El orden resulta manifestación de armonía en el conocimiento y de claridad en la comunicación del mismo. La búsqueda de la verdad y la verdad misma no se conciben desvinculadas del orden. El desorden atenaza el pensamiento e inutiliza la voluntad; es decir, equivale a la esclavitud del talento y a la ineficacia en el trabajo intelectual. Por eso un notable académico como Romano Guardini pudo decir que la lucha por el orden es la lucha por la libertad, en cuanto refleja la lucha del espíritu contra aquello que, como el desorden, aprisiona a menudo la esfera interior de la persona.¹

La solidaridad ordenada se ubica, en la vida académica, en el marco de la libre búsqueda de la verdad. La búsqueda de la verdad exige, en quien la realiza, rectitud y lealtad. Y la rectitud y la lealtad suponen, a su vez, la conciencia de que tal búsqueda no es sólo un empeño individual, sino que caracteriza (debe caracterizar) a toda la comunidad en la cual se está integrado, justamente para buscar la verdad y difundirla.

¿Qué tipifica a la solidaridad en la búsqueda de la verdad? En un clima que, coloquialmente, pudiera calificarse de *amable*, la búsqueda de la verdad, en efecto, no es (no debe ni puede ser) amarga y egoísta. Al contrario, debe resultar siempre

¹ Cfr. R. Guardini, *Cartas sobre la formación de sí mismo*, Madrid, Rialp, 2000, pp. 125-126.

cordial y generosa. Es búsqueda y donación amorosa que entraña siempre dimensión de servicio. De servicio solidario, relacional, de vinculación humanamente enriquecedora –mutuamente enriquecedora– del yo y del *otro*. Esa es la relación solidaria entre investigadores y docentes. Esa es la relación solidaria profesor-alumno.

Si la búsqueda de la verdad es sincera, genera entre aquellos que la realizan, así sean diversos sus ámbitos de trabajo, una dimensión de amistad: ella es, necesariamente, una dimensión solidaria.

Entre amigos se generan vínculos de estimación recíproca, servicio mutuo, contribución real al desarrollo personal del otro (docente o discente). No caben (no deberían caber), por tanto, en el seno de la auténtica vida universitaria, expresiones como aquella del humor negro académico, que pretende reflejar en la investigación y la docencia el recelo, la desconfianza y el antagonismo: “Distinguido colega, y, sin embargo, amigo”. La broma, para que sea broma –dice un viejo adagio castellano– no debe tener visos de verdad. El termómetro que reflejará si es auténtica nuestra búsqueda de la verdad, nutrida de solidaridad, sin escorias de vanidad insoportable, es el clima no sólo de tolerancia, sino de respeto, y, más aún, de auténtico aprecio a quienes con nosotros trabajan, así sus criterios profesionales sean distintos o antagónicos a los nuestros. Y eso puede lograrse si, con conciencia solidaria, borramos la palabra “envidia” de nuestro diccionario.

La comunidad académica, como verdadera comunidad, como comunidad centrada en la búsqueda de la verdad y en el servicio a la verdad misma (lo cual quiere decir al servicio integral de la persona), es una comunidad asentada sobre el orden en defensa de la dignidad del pensamiento y la libertad del espíritu; es decir, una comunidad dedicada constantemente a un trabajo que va más allá del oropel personal que pueda facilitar el éxito coyuntural a quien lo realiza; orientada a una cultura de la vida, que quiere decir en rescate y respeto de la persona humana. El bien es difusivo de suyo; y el filósofo danés Søren Kierkegaard señalaba que cuando el espíritu se abre lo hace hacia afuera, hacia el otro. Es la coparticipación en el bien que la verdad supone. Esa es la solidaridad en su grado más sublime, que debe proyectarse, en el orden personal y social, a la superación posible de todas las diferencias y exclusiones (espirituales, culturales y materiales).

Por ello no es posible concebir rectamente la comunidad académica sino asentada en la verdad: en el vivir en la verdad, en la búsqueda de la verdad (que ya es un comenzar a vivir en ella).

Así, la comunidad del saber en la búsqueda de la verdad que supone siempre la vida universitaria exige de quienes participan de ella, encarnándola (sobre todo en la investigación y la docencia) el amor a la verdad, porque en el ámbito académico la *affectio societatis* (el amor social compartido entre los integrantes de una comunidad) es, singularmente, *affectio veritatis* (el amor compartido por la verdad). No hay, además, conviene recordarlo, en realidad, *affectio societatis* ni *affectio veritatis* si está ausente la solidaridad.

Cuando se convive armónicamente en un clima de sincera búsqueda de la verdad se entienden mejor y más claramente las exigencias de la justicia. Ello es así tanto en la relación intersubjetiva, en el orden personal, como en la consideración de la sociedad en su conjunto, en la consideración de las exigencias solidarias de la justicia social.

El afán de verdad y de justicia que la solidaridad supone, lleva a romper, más pronto que tarde, paulatinamente, todas las cadenas de la falsedad y a reforzar, gradual y crecientemente, el respeto integral de la dignidad de las personas.

En el ámbito del propio respeto y del respeto ajeno que la vida universitaria impone, con su intrínseca y permanente dimensión de servicio al bien común, de proyección del saber cabía los espacios públicos, no caben expresiones (no exentas de desencanto y de cinismo), como las que hace ya algunos años tuve ocasión de escuchar en Bruselas a un eurodiputado hispánico, quien, con profunda desconfianza de la condición humana, reflejaba su escepticismo y su desgarrada prevención diciendo con rotundidad: “¡Puros, los de La Habana; fieles, los difuntos!”.

Para un creyente, toda interpretación de la historia, la cultura y el trabajo de profunda validez posee una raíz y un sentido teológico. Ese sentido no resulta, pues, ajeno a la consideración de la modernidad y la posmodernidad, por parte de un profesor de nuestra universidad, sino que resulta supuesto necesario del esfuerzo creativo de la cultura alternativa a la cultura dominante. Ese sentido informa una concepción de la solidaridad que la hace superar los linderos de la simple filantropía, pues inserta la comprensión plenaria de lo humano en una dimensión de trascendencia que incinera de raíz todo egoísmo y permite la comprensión comunitaria de lo humano, resaltando la igualdad de quienes, más allá de sus diferencias, gozan de la común condición de *imago Dei*, de participar del ser siendo criaturas hechas a imagen y semejanza de Dios.

La modernidad intentó, como esfuerzo prometeico, el diseño y la construcción de una existencia humana en el marco de la absoluta inmanencia. En la absoluta inmanencia la solidaridad se degrada a nivel de categoría ideológica, perdiendo así su rango ontológico personal que exige y a la vez dignifica la praxis propiamente humana.

La ruptura con lo divino, y la exaltación de lo humano como única realidad llevó, en efecto, en la modernidad, al cambio del concepto de “redención”; y la reducción de lo sobrenatural a lo natural humano. El mito salvador en la historia adquirió así una dimensión no sólo cultural, sino, adicional y necesariamente, ideológico-política.

Por esa vía de la absoluta inmanencia se llegó al fundamentalismo secularista, a una concepción de la persona y de la sociedad expresión de la que san Josemaría Escrivá llamaba “sociedad poscristiana”, que suponía (y supone) un regreso a los paradigmas trágicos del mundo precristiano, aunque procurando conservar los avances tecno-científicos que harían, cada vez más, al ser humano, Señor de la

Naturaleza, por su capacidad de dominio de la misma. Se llegó así a la inmanen-tización del *eschatón* cristiano: el elemento escatológico de la visión cristiana del orden ya no está *más* allá del tiempo, sino en la historia². La solidaridad se reduce, dentro de tal perspectiva, cuando más, a una descripción de las desigualdades y de las exclusiones, pero nunca al aporte de una solución, teórica y práctica, que conduzca a la recuperación de la paz (como *tranquillitas ordinis* agustiniana, como tranquilidad o armonía dentro del orden).

La solidaridad, en la plena inmanencia, se reduce a un simple esfuerzo con máscara instrumental ideológico-política, porque desde la óptica de la modernidad y de la posmodernidad la existencia histórica se ve vaciada de la noción de eternidad, con lo que ello supone en la teoría y en la praxis.

La plena inmanencia, en efecto, no sólo supone el *homo homini deus* (el hombre es dios para el hombre), sino también un titánico esfuerzo por superar la noción del tiempo como enquistante medida que refleja la finitud de la criatura. Y con tal perspectiva, la solidaridad o desaparece radicalmente en la concepción teórica o se reduce, en el campo de la praxis, a un elemento relatable en el marco de las crudas y duras relaciones de poder.

La cultura dominante, marcada por la plena inmanencia, dista mucho de ser aquella en la cual la solidaridad posea una auténtica valoración y proyección plenaria en lo que supone de respeto a la persona. Según la cultura dominante, toda aventura humana debe vivirse, –para decirlo con terminología en boga en amplios sectores del mundo anglosajón, sobre todo, aquellos de los *american liberals*, caracterizados por un fundamentalismo secularista– esperando que sea políticamente correcta, entendiendo por tal la ausencia radical de toda referencia a un destino último, extra, supra o ultra mundano; y, por supuesto, la exclusión (forzada, si fuese necesaria) de toda creencia que vaya más allá de la naturaleza, vista ésta, en sus términos más reduccionistas, como la Madre-Tierra.

La proyección de los postulados de la modernidad y la posmodernidad supone, pues, la aceptación (acrítica y apriorística) de una antropología filosófica y de una visión de la naturaleza y de la cultura que no sólo condicionan sino que también, en muchos casos, determinan la concepción misma de la naturaleza y de la cultura. Pareciera ser la huella de Friedrich Nietzsche la que hoy se percibe en muchas de las perspectivas de antropología filosófica características de la cultura dominante.

Valga, a modo de ejemplo, pensar en la declaración de caducidad del hilemorfismo clásico que se encuentra en *Así habló Zaratustra*.³ Allí se plantea, con la fuerza estilística de su autor, la reducción del ser de la persona a la corporeidad (“el alma no es más que una palabra para designar algo que está en el cuerpo”). La razón ya no se vincula con la inteligencia: viene a ser un instrumento del cuerpo. No

² Cfr. G. Niemeyer, *Aftersight and Foresight*, en *The Significance of Eric Voegelin, Greatness in Political Science*, Lanham, University Press of America, Intercollegiate Studies Institute, 1988, p. 213.

³ Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1959.

hay, desde esa perspectiva, espíritu propiamente dicho; ni sentimiento que eleve tanto el intelecto como la voluntad. No puede hablarse de facultades superiores del alma, si la concepción del alma está previamente degradada. Si todo es cuerpo, no sólo es lícito sino exigible el llamado culto a la corporeidad, que va desde el culto al cuerpo en el ejercicio físico hasta las aberraciones eugenésicas de los totalitarismos y las manipulaciones genéticas de algunas democracias actuales (por no hacer mención de otras aberraciones, que pretenden reconocimiento universal en cuanto políticamente correctas). Todo ello no pocas veces acompañado de “liturgias” cívico-políticas con la pretensión de sustituir a la liturgia religiosa; de la divinización de los caudillos a los cuales se atribuye (verdad oficial) condiciones cuasi divinas como la infalibilidad. La adoración establecida (idolatría) de tal liderazgo genera una especie de culto forzado, con la marginación o exclusión de quienes no lo acepten.

A la enseñanza cristiana de la liberación del pecado y de la muerte por el sacrificio redentor de Cristo seguiría (ha seguido, según la óptica modernista y posmodernista) nada menos y nada más que la liberación de Cristo y de toda referencia a lo divino. La superación de todo absoluto es la llegada al relativismo, como vía al escepticismo y al nihilismo. La solidaridad, entonces, simplemente está desvanecida, por no decir aniquilada. El papel de Dios es ocupado por la naturaleza. La naturaleza se percibe como algo sagrado a la que se atribuye la condición de creadora de todo (evadiéndose, a toda costa, la instancia de un Dios, creador y redentor). El *Deus sive Natura* (Dios o la Naturaleza) del panteísmo spinoziano encuentra un refuerzo actual en diversas manifestaciones del panteísmo occidental y del panteísmo oriental.

La cultura –para la modernidad y, sobre todo, la posmodernidad– viene a ser la interpretación humana de lo natural. Si lo natural, para tal enfoque, posee una condición cuasi-sacra pero secularizada de manera absoluta, la nueva dimensión de la “tolerancia” respecto a lo sagrado y lo religioso debe verse estrictamente en el ámbito de *lo natural*, porque lo no-natural o anti-natural sería evidente reflejo de impiedad o de irrespeto (desconocimiento) de la inversión absoluta que supone el estado de lo natural para la posmodernidad; es decir, equivaldría a desconocer el dogma posmodernista que señala a la naturaleza jugando el papel existencial de la antigua *polis* en el mundo heleno pre-cristiano: factor integrador que da sentido pleno a la existencia; fin ético per se, determinante, a su vez, de los restantes fines éticos. Y con tal perspectiva la solidaridad plenariamente humana se diluye en los posibles deltas de lo trágico.

La cultura es vista, pues, por la modernidad y la posmodernidad, con una dimensión radicalmente antropocéntrica. Si la perspectiva cristiana había visto el que-hacer humano como una participación (en el orden de las causas segundas) en la creación divina, ello resulta subvertido con la modernidad. La potencia creativa de la persona humana ya no es co-creación en el marco de la obra divina en el mundo, porque toda referencia a un Dios creador y a un mundo creado (en el sentido cristiano) se ve vaciada de sentido. Si el mundo no es más que naturaleza, el ser humano sólo puede ser visto como creador autónomo, vale decir, sin referencia a

ningún ser superior y con exclusión expresa o tácita de Dios y de todo lo trascendente a lo estrictamente humano. Es el agotamiento en la propia inmanencia.

La consecuencia lógica de tal postura es la “liberación” de todo quehacer humano (social, político, económico, educativo, artístico, etc.) de cualquier nexo con el orden de creencia que supone la fe religiosa. Vaciada la dimensión del plural quehacer humano de toda referencia a la creencia, la vinculación de la conducta societaria con la ética resulta endeble, por no decir inexistente, en cuanto esa “ética” no supera los linderos del subjetivismo, del relativismo, y, en última instancia, del escepticismo.

La afirmación de la creencia es necesaria para la recuperación del sentido de la solidaridad y su dimensión cristianamente liberadora. La *Gaudium et spes* recuerda que “sin el Creador la criatura se diluye”.⁴ Y Juan Pablo II, en la Carta Apostólica *Mane nobiscum*, subraya que “la realidad humana no se justifica sin referirla al Creador”, puntualizando que tal referencia “no perjudica la legítima autonomía de las realidades terrenas, sino que la sitúa en su auténtico fundamento, marcando al mismo tiempo sus propios límites”.⁵

Como en el orden de ideas que se expone no existe la posibilidad de un *vacuum*, todo culmina en algo que percibió con agudeza Romano Guardini:⁶ la pretensión, modernista y posmodernista, de una cierta “sacralización” de una cultura radicalmente imanentista. Dicha “sacralización” se manifiesta en el planteamiento de la cultura como sustitutiva de la religión, así como garante de una existencia propiamente humana. Por eso adquiere singular actualidad el señalamiento de Jacques Maritain, en la década de los veinte del siglo pasado, cuando apuntaba, como secuela de la modernidad, la negativa comprensión de la razón estrictamente en clave psicológica.

Ya desde el primer capítulo (*La science moderne et la raison*) de su *Antimoderne* (1922),⁷ Maritain escribía que “la filosofía moderna es ..., sobre todo, psicología y si se ocupa de la razón será sobre todo para estudiar su psicología, buscar las condiciones internas de su funcionamiento”. No tiene, pues, mucho que ver esa *razón* de la modernidad con la facultad ordenada al ser inteligible que la terminología clásica denomina inteligencia o razón. Tiene que ver sólo con “un cierto aspecto de la razón que responde al ejercicio de su actividad puramente material, como pura y simple potencia de razonar, sea de manera falsa o verdadera”.⁸

El relativismo y el escepticismo, la indiferencia frente a la verdad, son rasgos que aparecen, así, como lastre insuperable de la perspectiva intelectual de la modernidad y de la posmodernidad. Y todo ello afecta a una recta comprensión de la

⁴ Concilio Vaticano II, *Documentos*, Madrid, BAC, 1976. Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, núm. 36.

⁵ Juan Pablo II, Carta Apost. *Mane nobiscum*, núm. 26, 7 octubre 2004.

⁶ Cfr. R. Guardini, *Mundo y persona*, Madrid, Encuentros, 2000, p. 19.

⁷ Cfr. J., Maritain, *Antimoderne*, en Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres Complètes*, vol. II (1920-1923), Paris, Éditions Universitaires-Ed. Saint-Paul, Fribourg-Paris, 1987.

⁸ *Ibid.*, p. 942.

solidaridad, haciendo menos humanas (cuando no radicalmente inhumanas) las dimensiones del coexistir (compartir existencia) social.

Volvamos al comienzo. La verdad solidaria como bondad difusiva de la recta praxis humana. La razón y la voluntad como facultades superiores del alma racional, no pueden dejar de referirse a la verdad y al bien. Estamos en el ámbito del ser. Lo ontológico abre el horizonte de la comprensión de los trascendentales del ser (unidad, verdad, bondad, belleza). La verdad buena y la bondad verdadera suponen, en quien la capta y la quiere, referencia a lo real. Como dice Maritain en las palabras que abren el texto de *Antimoderno*, la razón es “la facultad de lo real; o, más correctamente, la facultad por la cual nuestro espíritu resulta adecuado a lo real y por la cual nosotros conocemos, de una manera analógica, sin duda, y muy lejana, pero verídica, la realidad de las realidades, Dios. La razón está hecha para la verdad, para poseer el ser”.⁹

El proceso desatado por ese *vacuum* es tremendo: la técnica (como dominio de la naturaleza) permite la posesión de la creatividad artística y científica; y, desde tal perspectiva teórica, la posesión de dicha creatividad conlleva la nueva (y única legítimamente admisible) forma de religiosidad. Fue José Ortega y Gasset quien, desde una óptica liberal, afirmó en 1914, en *Meditaciones del Quijote*, con su atrayente estilo castellano, “Yo soy yo y mi circunstancia”. La frase ha sido repetida hasta la saciedad, en la afirmación de un individualismo que, muchas veces, tiene poco de orteguiano. Porque si bien sería exagerado pretender encontrar en el pensamiento de Ortega las nacientes de una nueva afirmación de la persona, extraviada en las divagaciones del positivismo y de muchas de las manifestaciones antipositivistas, en Ortega se encuentra, sin duda, una clara advertencia contra el tecnocratismo y la pretensión de sustituir la moral por la técnica que, en función de la utilidad, ha marcado torcidamente la decadencia contemporánea. Así, escribió en *La rebelión de las masas* (1939): “Se vive con la técnica, pero no de la técnica. Esta no se nutre ni respira a sí misma, no es *causa sui*, sino precipitado útil, práctico, de preocupaciones superfluas, imprácticas”.¹⁰

Para una actualizada reflexión sobre la solidaridad no está de más recordar algún punto adicional del pensamiento de Ortega. Él, que era básicamente un liberal, distinguía dos clases de personas: “las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas”.¹¹ Él entendía que en la sociedad democrática se experimentaba una pérdida de la diferenciación social y la colocación de la igualdad, no ya como aspiración jurídico-política, sino como fuente de eticidad, en cuanto la determinación de la bondad estará determinada por la mayoría popular. Con ello afloran muchísimos problemas, bastantes de los cuales están aún prácticamente sin re-

⁹ Ibid., p. 939.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1946, IV, p. 197. El ensayo filosófico fundamental de Ortega sobre la técnica es *Meditación de la Técnica*, cfr. *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, 1989.

¹¹ Ibid., p. 146.

solver, en cuanto la aversión al absoluto de la cultura prometeica ha llevado al constante empeño de búsqueda de técnicas de elaboración social que pongan de relieve la limitación patente de la condición humana, más que la ardua búsqueda de la verdad que dé al ser humano razón de sí mismo, de su ser y de su existir.

El avance tecno-científico no ha generado como fruto social estable la solidaridad. Porque los problemas del *ethos* no son simplemente asunto de estructuras o de técnicas de estructuración social. La hiperdemocracia, bien se sabe, no genera por sí misma la solidaridad. Ella supone la igualación social por el rasero bajo, constituyéndose entonces el ideal político del individualismo liberal en obstáculo real para el desarrollo perfectivo de la persona en su existir social. El intento de Ortega puede resumirse diciendo que pretendió mostrar la posibilidad de un humanismo tecnológico sin desconocer las graves desviaciones a las cuales podía conducir la idolatría de la técnica. Captó, sobre todo, que el avance tecno-científico no representaba por sí mismo un rango de bondad ética. En este sentido (y con todas sus limitaciones) puede decirse que en Ortega se expresa la captación de la crisis de la modernidad. A las masas, dijo, “se les han dado instrumentos para vivir intensamente, pero no sensibilidad para los grandes deberes históricos”.¹²

El reconocimiento de la normatividad ética constituye, sin duda, uno de los puntos de avance del reconocimiento de la dignidad de la persona y de madurez de los procesos culturales. El reconocimiento de esa normatividad supone, sin duda, un requisito para la revaloración de la solidaridad en la búsqueda de la revaloración plenaria de lo humano.

Algunos han intentado replantear el individualismo con la crítica a la organización social de las apariencias. Tal, me parece, es el caso de Gilles Lipovetsky con *El imperio de lo efímero*.¹³ Carl Mitcham, por su parte, ha señalado que “la moda y el espectáculo suplantán la auténtica creatividad interna”.¹⁴ Ya desde la antigüedad clásica Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, VI, 4: 114a11) distinguía la *poiesis* (producción) de la *praxis* (conducta cargada de sentido y finalidad). La técnica y la prudencia son las virtudes intelectuales relacionadas con esas dos actividades humanas. La técnica es una capacidad de hacer que supone un *habitus* inteligente. Pero como dice Mitcham, “... hoy un medio técnico mucho más homogéneo se presenta como el reino no de una libertad profunda, sino de unos deseos superficialmente competitivos”.¹⁵

El pragmatismo, el utilitarismo y el totalitarismo terminaron por vaciar a la democracia occidental, en su versión en las sociedades culturalmente más avanzadas de Europa y América del Norte, de su alma política que, necesariamente exigía como sujeto un ciudadano consciente y solidario.

¹² Ibid., p. 173.

¹³ Cfr. G. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero (La moda y su destino en las sociedades modernas)*, Barcelona, Anagrama, 1996.

¹⁴ Cfr. C. Mitcham, “La transformación tecnológica de la cultura”, en *Revista de Occidente*, núm. 228, Madrid, mayo 2000, p. 37.

¹⁵ Ibid., p. 48.

En la metamorfosis moderna y posmoderna, el individualismo no supuso la revalorización de la persona, sino la degradación práctica de la misma, de sujeto político a objeto político, en una primera etapa; y, luego, de objeto político a objeto económico. La superación de la dicotomía amigo-enemigo de Carl Schmitt no se obtuvo, pues, en el pensamiento posmoderno por una antropología filosófica que devolviera su rango ético-pedagógico al existir social (la *areté* ciudadana del pensamiento clásico), sino por un intento de despolitización radical que junto a la demonización del Estado proclamaba la demonización de la política, pretendiendo no captar que semejante posición suponía un intento contra natura; es decir, un intento de desconocimiento de la naturaleza social y política de la persona.

Así, se pasó de una ideologización de la solidaridad a otra. Ambas ideologizaciones estaban incapacitadas para una revalorización de la persona que, a su vez, revalorizara y redignificara la solidaridad. El militante (en la concepción marxista) o el partisano (en la concepción de Schmitt) era el comprometido en la lucha por la nueva sociedad. El revolucionario era, en expresión de V. I. Lenin, “ingeniero de almas”. Todo un largo tiempo de convulsión generado por los planteamientos de la modernidad llegaron a su fin en el epílogo del siglo XX. El tiempo de la política, como algunos no vacilan en llamarlo, debía (o debe, según ellos) ser superado por el tiempo de la economía. El tiempo de la política es, pues, visto, desde la posmodernidad, como un tiempo eurocéntrico marcado por la revolución. Así, la revolución, que, según la aguda precisión de Ortega y Gasset, se produce contra el uso, no contra el abuso (contra el abuso se producen las rebeliones, no las revoluciones) se extiende por un amplio arco que cada quien limita como quiere.

Para una perspectiva cristiana el mundo no es sólo naturaleza, en el sentido de la modernidad; ni la persona humana es sólo un sujeto que desde la absoluta inmanencia se agota en pretender ser *causa sui* (causa de sí mismo). La persona posee una dignidad especial, no sólo por estar hecha a imagen y semejanza del Creador, sino porque, como señala Guardini, “Dios le llama y le mantiene en la llamada”.¹⁶

Si Nietzsche intentaba en *Así habló Zaratustra* la “recreación” del ser humano en la absoluta inmanencia, para captar (estar en disposición de descubrir) la llamada divina a la corredención, en, desde y con el quehacer cultural, propia de la vida universitaria, es necesario recuperar la realidad del *ethos* como condición puesta por el Creador para el logro de la plenitud de la existencia. Así, la persona puede llegar a tener conciencia de ser parte (importante y singularmente privilegiada) de la creación realizada por el obrar *ad extra* (fuera de Sí) realizado por Quien siendo la Verdad, es también la Sabiduría y fundamenta toda verdad y saber.

Juan Pablo II, en la Exhortación Post Sinodal *Ecclesia in America*, indica la necesidad de la globalización de la solidaridad. “La economía globalizada –dice– debe ser analizada a la luz de los principios de la justicia social, respetando la opción preferencial por los pobres, que han de ser capacitados para protegerse en una

¹⁶ Guardini, *Mundo y persona*, ob. cit., p. 26.

economía globalizada, y ante las exigencias del bien común internacional”. Pedía el Papa la promoción de una mayor integración entre las naciones, contribuyendo así a la que llama “verdadera cultura globalizada de la solidaridad”, contribuyendo a reducir los efectos negativos de la globalización económica¹⁷.

En ese documento se formula una clara crítica al neoliberalismo, como “sistema que haciendo referencia a una concepción economicista del hombre, considera las ganancias y las leyes del mercado como parámetros absolutos en detrimento de la dignidad y del respeto de las personas y de los pueblos”. Señala que, como sistema, el neoliberalismo ha dado la justificación ideológica de la marginación de los más débiles. Como respuesta “desde el Evangelio” plantea “la promoción de la solidaridad y de la paz, que hagan efectivamente realidad la justicia”. Para ello se debe alentar a quienes buscan vivir recta y justamente, y apoyar los procesos de democratización, porque en los sistemas democráticos son mayores los controles y pueden evitarse mejor los abusos. Recuerda, también, que Estado de derecho y justicia social son condiciones necesarias de las democracias estables.¹⁸

La búsqueda de una globalización cultural y política que introduzca racionalidad y dimensión humanamente solidaria en la globalización económica ha sido pedida también por personalidades vinculadas exitosamente al segundo de los procesos mencionados. Así, George Soros y Jeff Madrick no vacilan en señalar acusadoramente al “fundamentalismo del mercado” como un peligro que acecha la recta andadura de las sociedades abiertas. Para ellos, los intereses colectivos de las sociedades democráticas no pueden reflejarse en valores de mercado. No vacilan en decir que “los mercados no pueden ser todo ni la finalidad de todo” y que “el papel del dinero desvirtúa el proceso político”. Piden, por ello, “una organización internacional que disminuya la inestabilidad y la arbitrariedad de los mercados mundiales”, porque “las personas tienen que ser tratadas como tales”.¹⁹

Soros y Madrick, entre otros, han señalado que el fundamentalismo del mercado ha provocado la despreocupación práctica por el bien común.²⁰

A su vez, un destacado académico indio, antiguo *Head Master* del *Trinity College* de Cambridge y profesor *Emeritus* de Harvard, el Premio Nobel de Economía Amartya Sen, ha planteado la globalización cultural y política como requisito de una recta globalización económica. Así, no ha vacilado en proclamar el valor universal de

¹⁷ Cfr. Juan Pablo II, Exhortación Post Sinodal *Ecclesia in America*, núm. 55, México, 22 de enero de 1999.

¹⁸ *Ibid.*, núm. 56.

¹⁹ George Soros y Jeff Madrick, “La crisis financiera mundial”, en *Política exterior*, vol. XIII, núm. 68, Madrid, marzo-abril 1999, pp. 33 - 49. José Manuel Naredo escribe que “la presente crisis ha venido a constatar una ley general que podríamos enunciar de la siguiente manera: la globalización, unida a la desregulación de la actividad financiera, tiende a reforzar el poder económico de los más poderosos”. Y añade: “Esto es así porque la desregulación permite un crecimiento desmesurado de los activos financieros, originando la consabida *burbuja* que tarde o temprano se acaba rompiendo por el eslabón más débil y desatando la estampida de capitales en busca de esa *calidad* que, curiosamente, emiten las entidades de los más poderosos bastiones del capitalismo mundial. Éstos son los únicos que pueden emitir divisas y otros pasivos financieros que todo el mundo acepta como refugio para colocar sus ahorros”. José Manuel Naredo, “El lado oscuro de la globalización”, en AA.VV., *Geopolítica del caos*, Le Monde Diplomatique, Madrid, 1999, p. 344.

²⁰ Cfr. Soros y Madrick, *ob. cit.*, pp. 48-49.

la democracia.²¹ Indica que un país no debe ser juzgado tanto por su lucha *por* la democracia, cuanto por su lucha *a través* de ella. La función instrumental de la democracia exige, entre otras cosas, sistemas políticos multipartidistas y libertad de prensa. La perspectiva de Amartya Sen lleva a la exigencia de articular una reflexión ética con un razonamiento económico. Para él, la crítica básica al utilitarismo dominante resalta que la *satisfacción* no es el criterio más fácil ni pertinente para la evaluación de las acciones humanas.²²

Sen propone analizar el comportamiento humano en términos más complejos pero más realistas, estudiando los principios y valores de los individuos. Siguiendo a Aristóteles, ve a la economía al servicio de la política; y señala que el fin de la política es el bien propiamente humano.²³

A partir de tal enfoque de la economía desde una perspectiva humana que exige raíz ética, el planteamiento filosófico de la solidaridad adquiere proyecciones realistas en el orden económico y político.

Una breve observación sobre la democracia. Existe actualmente en el imaginario colectivo de algunas sociedades una inducida actitud adversa a la representación y a favor de una supuesta *democracia directa*: lo que algunos intelectuales italianos llaman el *directismo*. Ese directismo, como señalaba con fuerza Giovanni Sartori con ocasión de los veinte años de la Constitución democrática de España, resulta “en gran parte fruto de una combinación de ignorancia y primitivismo democrático”.²⁴ Los directistas piensan con una lógica extraña: como hay defectos en la representación política, acabemos con ella. Vienen a decir, como ejemplifica Sartori, “si el cirujano es malo, operémonos nosotros mismos”.²⁵ El directismo encierra, por tanto, el simplismo de los ignorantes y la falsa claridad que parece adornar a quienes, a posteriori, se ve que estaban rotundamente equivocados.

Para una filosofía social que parta de la afirmación de la persona humana, la afirmación de la identidad nacional es inseparable de la racionalidad, la voluntariedad, la libertad, la decencia y la laboriosidad, que constituyen el entramado del *bon sens*, que debe arropar la recta consensualidad de los regímenes democráticos. Si faltara ese buen sentido faltaría la base de la responsabilidad personal y colectiva, sin la cual la existencia comunitaria degeneraría políticamente, recayendo

²¹ Cfr. Amartya Sen, *Democracy is a universal value*, New Delhi, febrero 1999, *pro manuscripto*. Esa *Lecture*, presentada en la *Global Conference on Democracy*, figura en su libro *Development as Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

²² Cfr. Amartya Sen, “Rational fools: a critique to the behavioral foundations of economic theory”, en *Philosophy and Public Affairs*, núm. 6, 1977, reproducido en la edición francesa de algunos de sus ensayos, publicados bajo el título de *Éthique et Économie*, Paris, PUF, 1993, pp. 87-116.

²³ Cfr. Marc Heitz, “L'évaluation du bien-être: la perspective d'Amartya Sen”, en *Esprit*, Paris, 1999, pp. 28-45.

²⁴ Giovanni Sartori, “En defensa de la representación política”, en *Claves de razón práctica*, núm. 91, Madrid, abril 1999, p. 2.

²⁵ Sartori señala que en la democracia representativa el ciudadano elige quién lo representa para decidir por él en los asuntos públicos, mientras que en la democracia directa el ciudadano decide por sí mismo; y como a menudo no sabe nada de las cuestiones sobre las que va a decidir, ese sistema “equivale a colocar la democracia en un campo de minas”. No vacila en señalar que la videopolítica está produciendo una opinión pública de conocimientos cada vez más empobrecidos. Cfr. Sartori, *Ibid.*, p. 6.

en la tipología clásica de las formas corruptas de gobierno (tiranía, oligarquía y demagogia).

La prudencia gubernativa resulta, así, inseparable de ese buen sentido y de la búsqueda de la identidad cultural-política. Ésta viene a ser la identidad de las personas en la comunidad. Siendo identidad socio-política es también identidad histórica. Esa identidad no suprime –con “minutos de odio”, como los plasmados por Orwell en 1984– la libertad fundante de la creatividad de la cultura. La identidad comunitaria es la antítesis del pensamiento único. No es una identidad devoradora de particularidades, sino el resultado de la integración de lo individual en lo social.

La identidad permite el reconocimiento propio y ajeno en la afirmación del denominador común del ser de los pueblos. No se trata de atribuir falsamente sustancia (en sentido filosófico) a un colectivo humano, sino de saber que, cuando se trata de personas, la agregación social toma forma de comunidad; y en la unidad de ella pueden y deben coexistir, compartir enriquecedoramente la existencia, personas muy distintas.

La pretensión de la globalización económica es lograr una universal identidad política a través de las formas e instituciones democráticas. Desde un ángulo cristiano, el gobierno de los hombres sólo es concebible rectamente desde las instancias del poder legítimo. Ello lleva a la cuestión de las posiciones reales de poder; es decir, de la posesión de los puntos clave para la toma de decisiones en las instancias del poder socio-político que reclaman, para ser eficaces en un contexto democrático, el reconocimiento de la comunidad.

Se habla, pues, de formas variadas de consensualidad. La consensualidad vendría a ser una de las formas de búsqueda de la solidaridad política. El consenso, base de la afirmación democrática en la dinámica política y social de los pueblos, impone, a su vez, unas reglas del poder que son, a su vez, reglas al poder mismo. La toma de decisiones en el espacio público reclama la genérica comprensión del orden político y la necesidad insoslayable de la *areté* (fuerza moral de la virtud) ciudadana.

La afirmación de la democracia exige un clima de elevada moralidad en la vida social. Ello ha sido resaltado por pensadores de distinta estirpe, desde neotomistas como Jacques Maritain hasta liberales como Raymond Aron.

Las democracias siempre tienen delicada salud: son, en sí mismas, un desafío constante a la conciencia cívica y al sentido de responsabilidad ciudadana. En toda democracia coexisten (de aquí la constante del riesgo) personas que se dejan llevar por el egoísmo o hacen de él bandera con pretensiones de totalización sublimada; junto a personas conscientes del hecho de que los espacios públicos tienen una legitimidad que les es propia, que saben que el bien común no es reducible al bien particular de alguien o de un grupo, ni a una simple sumatoria de los distintos bienes particulares que en una comunidad puedan encontrarse;

conscientes, en fin, de la primacía del bien común y de la necesidad del empeño, sacrificado y pedagógico, en domeñar el egoísmo personal para la conciliación armoniosa de libertad y justicia.

No es fácil la cuestión de la viabilidad democrática, como no lo es la de la gestión gubernativa. El pensamiento de la cultura dominante, del individualismo materialista, busca rehacer la política desde las frondosidades de la economía, pretendiendo superar los retos reales de la democracia con un énfasis no en el *qué*, sino en el *cómo*.

La primacía de lo adjetivo sobre lo sustantivo lleva al vacío de valores, a una cultura desprovista justamente de aquello que le garantiza perdurabilidad e institucionalidad. La historia de la segunda mitad del siglo XX muestra que, por tal camino, la corrosividad de lo pasional adquiere, impulsada por el individualismo, una potencialidad disgregadora.

La democracia *bourgeoise* no parece haber alcanzado la utopía liberal. Actualmente, el economicismo de la cultura dominante pretende la uniformidad no la identidad. Ya no se postula, como haría un liberal clásico, la bondad niveladora y liberadora de la educación, sino se exalta la capacidad universal transformante de las fuerzas del mercado. Sin embargo, la cultura dominante es inseparable del escepticismo del liberalismo clásico. Es inseparable también de un nihilismo dotado de mucha más capacidad destructiva que constructiva; con tanta o más potencialidad aniquiladora que cualquiera de los nihilismos precedentes.

La globalización, tal como se ha ido perfilando hasta el momento, atenta contra la identidad cultural-política de pueblos y naciones. Puede, sin embargo, no ser así. Debe no ser así. Se trata de humanizar la globalización. Ese es el desafío.

La defensa de la identidad de los pueblos y naciones es un aporte fundamental, desde el genérico campo de la cultura, para recuperar la debida primacía de las personas sobre las cosas.

Como destacó en su tiempo John Henry Newman, la conciencia tiene, como fuente primigenia de moralidad, una base más religiosa que moral. Es, por tanto, imposible combatir o evadir el relativismo ético si la moral personal y social no busca el soporte integrador de la verdad religiosa. El liberalismo modernista, la cultura dominante, proclama una moral sin fundamento sólido. No se trata de moralismos, ni de confundir los campos. Se trata de no perder de vista a la persona humana. Se trata de no ignorar su naturaleza. Porque quien ignora la razón ignora a la persona; pero quien ignora la fe también la ignora. Y quien ignora la razón y la fe sólo percibe la solidaridad bajo una dimensión retórica.

El positivismo liberal redujo el *ethos* a las estructuras. Así, produjo caricaturas de solidaridad. Entre otras cosas, porque planteaba la antinomia entre naturaleza y libertad. Y por esa vía, o se desconocía la realidad de la primera o se concluía por negar deterministamente la segunda. Por eso fracasó la utopía ilustrada que

pretendía la mejoría moral por la simple vía de la instrucción pública. Para esa utopía, la libertad real importaba poco. Se colocaba la mejoría interna de la persona en los cambios externos de las estructuras sociales. Pero la moralidad no la dan (ya lo sabemos) ni la democracia ni el mercado. Las estructuras políticas y económicas podrán, a la inversa, contribuir a la armonía social, a la pacífica y civilizada convivencia, en la misma medida en que su dimensión humana derive de la moralidad de quienes las componen y dirigen. No son las estructuras las que mejoran éticamente al hombre. Es el hombre mejorado éticamente el que podrá contribuir decisivamente a la mejora de las estructuras. Y esa mejoría moral es inseparable del reconocimiento y de la adhesión no sólo formal sino existencial que la fe operativa conlleva. No es lo mismo decir que sin un contenido moral la democracia se desvirtúa y corrompe; que afirmar que la democracia genera, como forma política y como forma de vida, una moralidad ciudadana incuestionable. Habría que preguntar si estamos ante la democracia contractualista de la modernidad, que al evadir la cuestión de los valores, recurre a poner la clave en cuestiones procedimentales. Lo sustantivo cede, así, su primacía a lo adjetivo.

Si el hombre puede ser definido, según la *Fides et ratio*, como “aquél que busca la verdad” y como “aquél que vive de creencias”,²⁶ la fe otorga la perspectiva integradora de aquello que Newman llama la “mente espiritual”, cuyos frutos personales y sociales son de bondad, de rectitud y de verdad. La valorización de la libertad del hombre es uno de los logros de la cultura moderna, pero algunas corrientes del pensamiento moderno, como dice la *Veritatis splendor*, han llegado “a exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores”.²⁷ Y agrega que en tal dirección pueden ubicarse las doctrinas que desconocen el sentido de lo trascendente o las que sostienen abiertamente el ateísmo. Esa supuesta libertad, más que poder de elección de medios para alcanzar un fin, termina por reducir al individuo a un encapsulamiento, a un abroquelamiento en el egoísmo, a la postergación teórica y a la negación práctica de la solidaridad.

Esta Encíclica describe las consecuencias de la actitud criticada en su tiempo por Newman y el Movimiento de Oxford:

Al presupuesto de que se debe seguir la propia conciencia se ha añadido indebidamente la afirmación de que el juicio moral es verdadero por el hecho mismo de que proviene de la conciencia. Pero, de este modo, ha desaparecido la necesaria exigencia de verdad en aras de un criterio de sinceridad, de autenticidad, de “acuerdo con uno mismo”, de tal forma que se ha llegado a una concepción radicalmente subjetivista del juicio moral.²⁸

Se trataba y se trata, en efecto, de una crisis en torno a la verdad:

²⁶ Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, núms. 28 y 31, 14 de septiembre de 1998.

²⁷ Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, núm. 32, 6 de agosto de 1993.

²⁸ *Ibid.*

Abandonada la idea de una verdad universal sobre el bien –dice la *Veritatis splendor*–, que la razón humana pueda conocer, ha cambiado también inevitablemente la concepción misma de la conciencia: a ésta ya no se la considera en su realidad originaria, o sea, como acto de la inteligencia de la persona, que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar así un juicio sobre la conducta recta que hay que elegir aquí y ahora; sino que más bien se está orientado a conceder a la conciencia del individuo el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y actuar en consecuencia. Esta visión coincide con una ética individualista, para la cual cada uno se encuentra ante su verdad, diversa de la verdad de los demás. El individualismo llevado a las extremas consecuencias, desemboca en la negación de la idea misma de naturaleza humana.²⁹

Nunca es lícito actuar contra la propia conciencia. Si la conciencia es la regla próxima de la moralidad, consecuencia de la fe es la fidelidad a sus dictados. Esa fidelidad nunca es un empeño y una coherencia puramente humana. Resultaría, en efecto, una meta imposible –un trágico y dramático mito de Sísifo– sin la ayuda de la gracia de Dios. No basta a un cristiano la ética natural. Ciertamente, quien ignora y vulnera la ética natural atenta contra la dignidad humana y priva a los derechos humanos de soporte valedero. Pero quien conoce la verdad cristiana ve la moral natural integrada, perfeccionada y superada en la Verdad evangélica. Ésta otorga a quien la recibe (en el sentido de conocerla y aceptarla) y lucha por vivirla, un nivel superior de moralidad; y, a la vez, una responsabilidad ética que le lleva a eliminar la doble moral. Así la recepción y aceptación de la fe es factor de seguridad y elemento de intransferible responsabilidad por mantener la vida y aumentarla (con ayuda siempre de la gracia). La moral antropocéntrica, la moral sin Dios, fue una pretensión del racionalismo moderno. Desde la Ilustración se buscó reducir a la autonormativa una mutilada religión natural.

Esa moral sin Dios fue y sigue siendo una arrogante fachada, una simple apariencia de armonía ética. Al enclaustrar al ser humano en sí mismo y encadenarlo a su soberbia para que no pueda alcanzar la trascendencia, lo destina fatalmente a no llegar a la verdad. La distorsión radical de sus facultades superiores anímicas –inteligencia y voluntad– opera también la distorsión de la libertad como fundamento de la eticidad de la conducta. El rechazo a la fe, como rechazo a la apertura plenaria a la verdad, como cerrazón frente a la trascendencia, resulta, por anti-humano, deformador de la existencia singular de la persona y del clima moral del coexistir comunitario.

La relación con el mundo de un académico creyente, de alguien que procure o desee vivir según aquel *intellectus fidei* (intelecto informado por la fe) del cual hablaba John Henry Newman, viene a ser la relación de la persona (con la razón iluminada por la fe e informada por la caridad) con la creación divina. Así, aunque la diversidad de quehaceres culturales sea evidente y la gama de los aportes, en ese orden de *praxis* académica, sea cuasi ilimitada, *la llamada* del intelectual, del académico, supone el reconocimiento de una específica tarea encomendada por

Dios a cada uno en su trabajo concreto, un llamado a un trabajo en el genérico mundo de la cultura, y, específicamente, en la Universidad.

La Universidad de La Sabana responde a la enseñanza de un santo. San Josemaría Escrivá enseñó la búsqueda de la santidad en medio de los quehaceres ordinarios y el valor del trabajo como medio de santificación y de apostolado.³⁰ Habló también San Josemaría de poner a Cristo en la cúspide de todas las actividades honestas. Ese señalamiento incluía, por supuesto, el mundo de la cultura.

Informar la cultura de sentido cristiano supone una exigencia de veracidad y de eticidad. Supone una exigencia de solidaridad. Supone reconocer que, con la gracia y el trabajo realizado con la mayor perfección humana posible, se lleva un fermento de transformación en Cristo de la existencia personal y de la sociedad entera. La vida académica se convierte, así, en ámbito de la llamada de Dios al ser y al existir cristiano. Un ámbito privilegiado, si se puede decir de tal manera, porque desde un quehacer cultural superior (abierto, simultáneamente, al reconocimiento de la finitud de la criatura humana y del destino trascendente de toda persona) se contribuye no sólo a la superación del subjetivismo y del relativismo, propios de la modernidad, sino que también se contribuye a la superación del escepticismo y el nihilismo, típicos de la posmodernidad (piénsese, sólo a título indicativo, en la ética mínima y los compromisos blandos de Gianni Vattimo; o en el relativismo ético absoluto –teóricamente “democrático”– de Richard Rorty).

Sobre todo, se contribuye, a la vez, a la reafirmación plena de la dignidad de la persona y de los pueblos; dignidad que se pierde cuando, en expresión de Juan Pablo II, al mutilarse la relación existencial de la persona humana con Dios el hombre se pierde a sí mismo. Se contribuye, en una palabra, a responder desde lo íntimo de la persona al reclamo de Dios, en una fructífera expresión de interioridad que sólo Dios puede, a cabalidad, plenamente, conocer y recibir.

El hombre necesita un ámbito de libertad para nutrirse de la verdad buena. Necesita de la libertad para defenderse eficazmente de las amenazas internas y externas que atentan hasta contra el recto desenvolvimiento de la vida intelectual. Aquí radica, según Josef Pieper, la contribución al *bonum commune* (bien común) de la universidad como institución académica en sentido estricto.

La contribución consiste –dice Pieper– sobre todo en suscitar, favorecer, alentar, a través del espíritu de la institución, aquella franqueza total, que no otra cosa quiere sino poner a la vista sin rodeos, y formular también mediante el lenguaje, toda la realidad, que, sin embargo nunca acaba de conocerse. Y todo ello en aquella disputa interminable, llevada a todas las disciplinas, que no se cierra a ningún argumento ni a ningún disputante y que constituye propiamente la vida de la universidad. Puesto que “académico” equivale a “antisofístico”, todo eso significa también defenderse contra lo que atenta y destruye la pura sinceridad ante la realidad y el carácter comunicativo del lenguaje; por ejemplo, contra la simplificación partidista-

³⁰ Cfr. a modo de ejemplo, J. Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, núms. 14, 39, 105, 156, 183.

ta, contra el enardecimiento ideológico, contra toda afectividad ciega, pero también contra la tentación de lo solo bien dicho y de la frivolidad formal, contra la terminología arbitraria que excluye el diálogo, contra la denigración como estilo (cuanto más ingeniosa, peor), tanto contra el lenguaje de la componenda enmascaradora como contra el lenguaje de la rebelión, contra el conformismo por principio, pero no menos contra el no conformismo por principio, etcétera.³¹

La razón separada de la verdad es la razón esclava. La voluntad separada del bien es el querer con indiferencia de lo que se quiere (lo cual resulta contradictorio). Y todo, en última instancia, viene a ser profundamente antihumano. Un humanista cristiano pudiera dar una explicación de rango metafísico elemental: las facultades superiores del alma, que permiten a la persona un comportamiento verdaderamente humano son la inteligencia y la voluntad; la inteligencia tiene como objeto propio el conocimiento del ser en cuanto verdadero y la voluntad el querer el ser en cuanto bueno. La verdad y el bien resultan así inseparables: ambos son trascendentales del ser y no puede quererse lo que no se conoce: la verdad es la verdad buena y el bien es la bondad verdadera, para decirlo con términos gratos a Carlos Cardona.

Lo que irrita a la cultura de la modernidad y provoca la gigantesca rebelión que, aunque aún pueda ser vista como dominante, la acerca ya a los estertores de muerte, es que el reconocimiento de ese orden ontológico y axiológico supondría el reconocimiento pleno y la sempiterna vigencia de un Dios, creador, redentor y remunerador; de un Dios al cual esa cultura pretendió aniquilar (paradoja mayor: intentar reducir el Ser, el *Ipsum Esse subsistens* [el Ser Subsistente por Sí mismo] a la nada).

La verdad sobre el bien que viene de la tradición cristiana –decía hace algunos años el entonces Cardenal Josef Ratzinger, hoy Benedicto XVI– se convierte en conocimiento para la razón y en principio razonable. No supone nunca, pues, violencia de la razón y la política por algún género de dogmatismo. Todo ello supone, desde luego, un cierto optimismo sobre la evidencia de lo moral y lo cristiano inexpugnable al relativismo. Nos enfrentamos de nuevo con el punto crítico de la tesis sobre lo democrático y sobre su interpretación cristiana.³²

Es, de nuevo, la búsqueda de la unión no sólo de la fe y la razón, sino también de la concepción armónica, y existencialmente muy rica, entre libertad y gracia; entre madurez personal y sentido de responsabilidad; entre empeño individual y fruto singular y comunitario del esfuerzo cultural (académico) de cada quien en la vida de la Universidad.

Se trata, pues, de valorar la llamada cristiana (el *vocare* de Dios a la criatura objeto especialísimo de su amor paterno) en el marco de la vida de una institución de educación superior, que encuentra su fin social como comunidad en la bús-

³¹ J. Pieper, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid, 2000, pp. 234-235.

³² J. Ratzinger, *Verdad, valores, poder*, Madrid, Rialp, 1998, p. 98.

queda de la verdad. Se trata de recuperar y potenciar no sólo una mirada a Dios desde el hombre, sino, además y prioritariamente, de la mirada al ser humano y su existir desde Dios mismo que llama, quedando entonces a la persona la responsabilidad de su respuesta. De la coherencia y plenitud de esa respuesta (es decir, de su apertura generosa a la acción de Dios en ella) la criatura humana se verá, en su empeño de praxis consecuente, maravillosamente elevada, con una riqueza extraordinaria agregada a su quehacer, la cual no depende, como es obvio, de sus limitadas fuerzas naturales.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Geopolítica del caos, Le Monde Diplomatique*, a cargo de Antonio Albiñana, Madrid, 1999.

Concilio Vaticano II, *Documentos*, Madrid, BAC, 1976.

Escriva de Balaguer, Josemaría, *Es Cristo que pasa*, Madrid, Rialp, 1974.

Guardini, Romano, *Cartas sobre la formación de sí mismo*, Madrid, Rialp, 2000.

Guardini, Romano, *Mundo y Persona*, Madrid, Encuentros, 2000.

Heitz, Marc, "L'évaluation du bien-être: la perspective d'Amartya Sen", en *Esprit*, Paris, 1999.

Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6 de agosto de 1993.

Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 14 de septiembre de 1998.

Juan Pablo II, Exhortación Post Sinodal *Ecclesia in America*, México, 22 de enero de 1999.

Juan Pablo II, Carta Apost. *Mane nobiscum*, 7 de octubre de 2004.

Lipovetsky, G., *El imperio de lo efímero (La moda y su destino en las sociedades modernas)*, Barcelona, Anagrama, 1996.

Maritain, Jacques et Raïssa, *Oeuvres Complètes*, vol. II (1920-1923), Paris, Éditions Universitaires-Ed. Saint-Paul, Fribourg-Paris, 1987.

Mitcham, C., *La transformación tecnológica de la cultura*, en *Revista de Occidente*, 228, Madrid, mayo 2000.

Niemeyer, Gerhart, *Aftersight and Foresight, The Significance of Eric Voegelin*, en *Greatness in Political Science*, Lanham, University Press of America, Intergovernmental Studies Institute, 1988.

Nietzsche, Friedrich, *Obras Completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1959.

Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1946, IV.

Pieper, J., *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid, Rialp, 2000.

Ratzinger, J., *Verdad, valores, poder*, Madrid, Rialp, 1998.

Sartori, Giovanni, "En defensa de la representación política", en *Claves de razón práctica*, núm. 91, Madrid, 1999.

Sen, Amartya, *Democracy is a universal value*, New Delhi, 1999, *pro manuscripto*, en *Lecture*, presentada en la *Global Conference on Democracy, Development as Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Sen, Amartya, "Rational fools: a critique to the behavioral foundations of economic theory", en *Philosophy and Public Affairs*, núm. 6, 1977, reproducido en *Éthique et Économie*, Paris, PUF, 1993.

Soros, George y Madrick, Jeff, "La crisis financiera mundial", en *Política Exterior*, vol. XIII, núm. 68, Madrid, marzo-abril 1999.