

X CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA Y I CONGRESO DE FILOSOFIA DE  
CAPITALES DE LA CULTURA.

SALON DE HONOR.

Septiembre 30 de 1993.

1.- Las clases magistrales las hacen los maestros. Tendría yo que estar desprovisto por entero de sentido del humor si me sintiera maestro entre filósofos. Pero existe una tradición vieja como la filosofía misma, que le da un sitio en el diálogo que la genera, hasta al más desaprovechado estudiante, y eso justifica el título que se le ha querido dar a esta charla. Digamos desde ya que a un "no filósofo" habrá que perdonarle al menos dos cosas: una de ellas es la falta de rigor o información en muchos planteamientos que rozan lo propiamente filosófico; y la otra es que sus preguntas estén muy directamente condicionadas por lo que pueden ser sus experiencias y problemas cotidianos. Esto último tiene sin embargo un lado ventajoso, porque puede evitar que mi discurso se extravíe. Entonces, como mi experiencia directa tiene que ver con nuestras universidades, he pensado dirigirle una mirada dirigida al trabajo de los filósofos en ellas, sobre todo en las de nuestro país, y - porque no podría dejarlo de lado - insinuar un breve comentario sobre la filosofía en una universidad católica.

Por razones que espero que queden claras en el desarrollo, me gustaría dividir mi exposición en los siguientes puntos: 1) La lección de la historia; 2) Las ciencias y la filosofía en la encrucijada; 3) Nuevos caminos.

A.- La lección de la historia. Podría resumir mi punto de vista diciendo que en las principales épocas de la historia de la universidad se registra una correspondencia entre la noción imperante de ciencia o de filosofía y la organización de los estudios.

A.1. La universidad medieval.

El auge del cultivo de la filosofía al culminar el llamado Renacimiento del Siglo XII, fue el impulso determinante en el nacimiento de la universidad. Se pudo registrar paralelamente el establecimiento de una "universitas", o sea una corporación formada por maestros y estudiantes, y el establecimiento del imperio de un método filosófico entonces nuevo, la dialéctica, que penetró el estudio, de la teología, del derecho, y en general el de todas las disciplinas que podrían ser consideradas de mayor rango intelectual.

La forma de vida y la organización de la universidad medieval de los siglos XIII y XIV se conformó en torno al ejercicio del nuevo método filosófico. Y por lo tanto, el rol de la filosofía fue sentido por los hombres de ese tiempo como decisivo. El Cartulario de la universidad de París conserva las palabras de Guy de Bazoches, quien canta la grandeza de esta isla de reyes (la isla del Sena) en la que la filosofía se hizo desde antiguo un trono, y donde ella reina acompañada tan solo por el "studium".

A.2.- Varias veces en la historia subsiguiente se registra el mismo tipo de paralelo: una noción dada del saber, de la ciencia en sentido amplio, de la filosofía, se combina con una forma de organización de la universidad que le es complementaria. Un ejemplo bien llamativo, lo constituye la universidad alemana de la reforma de Humboldt. Centrada directamente en torno a la ciencia lo que la transforma en la cumbre de lo que acontece directamente para la cultura moral de la nación, ella acepta a la ciencia como algo no completamente realizado, y que en verdad nunca se realizará por completo, de tal modo que su centro es la investigación y la formación de quienes han de cultivarla ejerciendo su propia independencia, pero reunidos en compañía, de modo que los éxitos espirituales de cada uno estimulen a los demás en sus esfuerzos. El hombre que en soledad y libertad, investiga para unir el mundo y el yo del modo más libre y activo en forma tal que llene el concepto de hombre en nuestra persona con el máximo de contenido, ese cumple la más alta tarea de la existencia, y es el ideal de la universidad humboldtiana. Maestros y discípulos no están allí los unos para los otros: "beide sind für die Wissenschaft da". La libertad de investigación, la libertad de cátedra, el centrarse en torno a la investigación, son las consecuencias naturales de una concepción dada del conocimiento humano. Ya la organización en corporación pasa a un segundo plano, y pasan a un tercero los currículos y las articulaciones del saber propuestas siglos antes. La concepción idealista alemana encuentra una expresión organizacional en la universidad pensada por Guillermo de Humboldt.

A.3.- En el siglo XIX, la universidad, tanto en Europa como en Norteamérica se va progresivamente adaptando a un esquema positivista del saber, fragmentándose en lo institucional en las disciplinas constitutivas del conjunto del saber, y reduciéndose la filosofía a ser una de las muchas ciencias que allí se cultivan.

A.4.- Estos ejemplos, aun cuando someramente expuestos, ilustran la afirmación de que hay una postura general frente al saber que en cada época condiciona la forma de vida y organización de la universidad, hasta tal punto que se podría decir que quien conoce a fondo el modo de organizarse y funcionar de una institución universitaria, conoce el concepto que allí se tiene del saber.

¿Cuál es la situación contemporánea, y singularmente la de nuestro propio país?.

Me parece que la universidad positivista ha sido sucedida por una universidad orientada fuertemente hacia la producción, en desmedro de la vida orgánica universitaria. Al hablar de producción, pienso en la instrucción de profesionales de perfiles definidos; en la generación de trabajos científicos y servicios diversos. Si la universidad de Humboldt por ejemplo era vista principalmente como un modo de vida, la nuestra es mucho más un instrumento para producir.

La universidad comparte de hecho la visión del mundo que domina en la sociedad donde se inserta, y en consecuencia aparece cada vez más como el sitio donde se yuxtaponen disciplinas científico-tecnológicas cuyo valor se demuestra en sus

resultados, y desde las cuales surge un cuestionamiento bastante pobre de sus propias bases y presupuestos.

Pero si mi sugerencia anterior tiene algún valor, habría que pensar que una mirada atenta a la forma de organizarse y de vivir de la universidad, puede decirnos algo sobre el modo de pensar que la sostiene.

B.- La encrucijada de las ciencias y la filosofía.

Quisiera partir desde las ciencias y las tecnologías. Es cierto que mi propia formación profesional hace que esta aproximación me sea más espontánea y natural. Sin embargo, aparte de preferencias personales, no cabe dudar de que la tecnociencia se ha hecho casi omnipresente en la vida universitaria y que su propio prestigio y eficacia tienden a conferirle un rol de disciplina reguladora.

Sin embargo, este aparente apogeo se acompaña de un vago malestar, como si se fuera consciente de que la propia tecnociencia se halla cuestionada en su base.

Especialmente desde el advenimiento de las armas nucleares y frente al acelerado proceso de deterioro del medio ambiente, hay una mala conciencia frente a los avances de la ciencia: por la propia dinámica de su trabajo, no hay ningún hombre de ciencia que pueda saber si el más hermoso de sus hallazgos no va preñado con la más catastrófica amenaza. La luz intelectual de la ecuación de Einstein  $E=mc^2$ , parece menos fulgurante que el relámpago que redujo a cenizas a Hiroshima, pero este no se habría dado sin aquella. Pero al mismo tiempo, todos - filósofos, científicos, poetas - son tributarios de la ciencia, viven envueltos en la sutil atmósfera de posibilidades concretas que ella ha constituido, y permanecen adheridos al proceso al que algunos contribuyen, y al que todos a ratos admiran, a ratos sufren, a ratos gozan o condenan. Y los mismos que ponen en duda el carácter de ciertas y rigurosas de las proposiciones científicas, no se atreverían a vivir un día de sus vidas sin tomarlas en cuenta.

Es propio sin embargo, de la actitud del hombre de ciencia el no poder aceptar en principio que haya ningún campo de la experiencia que le esté vedado. Desde los objetos más triviales de la observación cotidiana, hasta el proceso mismo del conocimiento humano, son temas legítimos del trabajo científico, cuyos resultados - aun cuando no estén dotados de certeza - alcanzan un nivel de seguridad comparable al de las más firmes certidumbres de la vida cotidiana.

Tal actitud universalmente abarcadora del científico encuentra siempre los conocidos adversarios: por una parte, los que niegan la validez o la certeza del conocimiento científico, y señalan que cada progreso de la ciencia se realiza dentro de un marco de supuestos que no tienen nada de exacto ni de seguro; por otro lado, la de los que miran en la ciencia una servidora de la técnica, una forma refinada de dominar a la naturaleza y al ser humano, disponiendo de ellos como de un material sustituible y empleable a

voluntad. La primera de estas actitudes cuestiona el alcance intelectual del conocimiento científico, mientras que la segunda lo critica desde el punto de vista moral.

Tal vez correspondería entonces hacer una excursión por superficial que ella sea para aclarar qué es lo que propiamente busca o cree buscar el hombre de ciencia.

Tomemos una explicación científica clásica. Deliberadamente escojo un ejemplo que podría sonar a anticuado, porque sólo quiero ilustrar la forma cómo se ha ido construyendo la ciencia, y también porque el ejemplo, por poco sutil que sea, podría corresponder a la postura filosófica a menudo algo trivial de los científicos. Tomemos la teoría atómica tal como ella se fue desarrollando desde los días en que Dalton constató que los cuerpos químicos se combinaban siempre en masas de proporciones definida. La masa había hecho su entrada alrededor de un siglo antes en la Física como la constante que hacía que una idéntica fuerza aplicada a dos cuerpos distintos permitía que estos pudieran adquirir aceleraciones diversas, con lo cual se explicaban satisfactoriamente algunas observaciones macroscópicas como la órbita de los astros, la trayectoria de un proyectil, o la oscilación de un péndulo. Una observación casi banal hacía ver que para dos cuerpos de la misma composición, pero de distinto tamaño, esa constante tenía valores proporcionales a sus dimensiones, y resultaba inevitable la inferencia de que la masa correspondía a la cantidad de materia de los cuerpos. La observación de Dalton hallaba entonces su más simple explicación si se suponía que los cuerpos estaban formados por partículas indivisibles (átomos), de masas características, y así se entendía que no pudieran combinarse sino en cantidades que guardaban entre sí las mismas proporciones que las masas de los átomos constituyentes. La explicación resultó fructífera en la interpretación de muchas reacciones químicas y se impuso rápidamente. Pero llegó el día en que Boltzmann, trabajando en un campo aparentemente muy distante, comprendió que si cada átomo de un gas, dotado de una masa determinada, se hallaba en movimiento, él debería estar dotado (según las leyes establecidas por Newton) de una energía cinética proporcional al cuadrado de su velocidad, y que si los movimientos de los átomos se realizaban al azar, o sea si no se hallan correlacionados entre sí, un estudio estadístico del efecto de estos supuestos movimientos y entorchamientos de las imaginarias partículas, llegaba a explicar de modo muy convincente los fenómenos macroscópicos de la presión y volumen de los gases, introduciendo así la mecánica estadística. Otras líneas de experimentación y pensamiento, como los adelantos de la electrodinámica combinados con el hallazgo de la radiactividad permitieron proponer las partículas alfa, presuntos núcleos atómicos que podían ser lanzados como un haz para atravesar estructuras materiales, en tal forma que la más simple explicación de los resultados era la de suponer átomos o sus núcleos en movimiento por el lado del rayo, mientras que del lado de la pared o barrera se imaginaba una materia formada por átomos que en forma de diminutos sistemas planetarios estaban constituidos por materia concentrada en estructuras puntiformes, separadas por grandes espacios vacíos. Naturalmente que esta visión de las cosas ha sido ampliamente sobrepasada en el curso de este siglo,

pero ella puede darnos una aproximación al camino seguido en el establecimiento de la constitución atómica de la materia.

Nadie había visto ni podía ver los átomos, y todos los entes como electrones, iones, partículas alfa etc. que habían ido surgiendo en el camino, estaban en cierta forma caracterizados por propiedades y relaciones matemáticas rigurosamente definidas, como ser masa, carga eléctrica, impulso, energía cinética y potencial, trayectorias, para no hablar sino de algunas de las menos abstractas de ellas. Como una especie de reflejo del mundo de los datos sensibles directos o experimentales, que son en sí imprecisos, contingentes, y para los cuales se pueden establecer a lo sumo relaciones causales de hecho (cada vez que esto sucede, sucede también tal otra cosa), se había llegado a establecer un mundo de relaciones rigurosas, matemáticas a menudo, fundamentalmente necesarias o ineludibles, que guardaba sin embargo un claro isomorfismo con el mundo de la experiencia sensible: podríamos imaginarlo como una naturaleza ideal en paralelo a la naturaleza real, como una "segunda naturaleza", en la que prevalecen leyes necesarias -las leyes de la naturaleza-, que sustituyen o representan a las relaciones de hecho que encontramos en la naturaleza "tout court".

En la aplicación técnica ahora, la realidad sensible queda como reemplazada por la "segunda realidad" - la de las leyes naturales - lo que se expresa en el diseño de dispositivos en los que estas puedan manifestarse con su máxima nitidez. Cada máquina está concebida como una estructura que pasa de un estado a otro según leyes necesarias, que son precisamente las propias de la "segunda naturaleza". El mundo de la técnica es entonces como una naturaleza revelada a través de la obra del hombre - una naturaleza depurada, exenta de contingencia - despojada del opaco velo material que la cubre y patente en su pureza ideal, un mundo en el cual "la operación de las leyes de la naturaleza encuentra su expresión...de un modo más puro que en la naturaleza misma..." (KN).

Visto desde el ángulo de esta "segunda naturaleza" puesta en operación, se puede decir que los objetos sensibles por los que se empezó, se van desvaneciendo poco a poco, en cuanto pasan a ser considerados como ejemplos o instancias de las leyes naturales, y por lo tanto sujetos a ser manejados conforme ellas y en las direcciones que le prescriba al hombre su voluntad de utilizarlas. La técnica tomada en esta dirección representa entonces al mismo tiempo una autoafirmación del ser humano, y una puesta en segundo plano de la realidad concreta que aprehendemos.

Pero si no hay ningún terreno en el que esté en principio vedado el adelanto científico, resulta claro que el proceso mismo de conocer debe tener una "segunda realidad", con lo que el acto de conocer en cualquier nivel o forma se podría trasponer a esa segunda realidad - pensemos por ejemplo a un juego de interacciones neuronales. Es obvio que la precisión con que esta particular segunda realidad se puede formular es todavía muchísimo menor que la de la física clásica p.ej. Pero es tan grande el progreso que se ha registrado en el estudio de los fenómenos cognitivos dentro de los últimos veinte

años, que no hay nadie que pudiera excluir del programa de acción de las ciencias, la formulación de modelos del proceso de conocer, que resulten efectivos en la construcción de máquinas capaces de elaboradísimos procesos cognitivos. Y en la misma forma en que la ciencia ponía en cuestión o relegaba a un segundo plano la realidad "objetiva", ocurre que ella relega a un segundo plano la propia realidad del Yo que conoce, y plantea con singular urgencia la pregunta ¿ qué es lo que propiamente digo cuando digo Yo?. La "segunda naturaleza" en cuanto ella se desprende de su referencia a la realidad concreta e inmediatamente aprehensible, se asoma a la anulación tanto del objeto conocido como del sujeto que conoce, se asoma a la nada.

Pero esto se refleja en la vida y en la organización universitarias. Cuando nos quejamos de la crisis del humanismo en la universidad, nos estamos quejando a menudo de que en el mundo de la técnica, el hombre y el ser pierden sus cualificaciones metafísicas, y singularmente la de sujeto y objeto. Hay una diferencia entre la devaluación de los valores supremos proclamada por Nietzsche en el contexto de la llamada muerte de Dios, y el ateísmo de un Feuerbach por ejemplo, porque hoy día no es posible pensar en una "reapropiación" por parte del hombre de una esencia alienada en lo divino; y porque el advenimiento de la técnica, y su propio carácter omnipresente son una forma de metafísica que devalúa al hombre tal como este se propuso devaluar a Dios. Si es verdad que todo humanismo supone una metafísica o bien funda una, entonces en el mundo científico-técnico se ha de fundar también un humanismo que no puede consistir en una mera negación de la técnica y una presunta reivindicación del hombre, y la situación llama entonces a una forma de reponerse de la desviación que sería el humanismo.

Lo dicho apunta por un lado a explicar lo que subyace a la universidad productiva, y por otra a dar cuenta del malestar que la carcome. Porque la ciencia moderna tomó su impulso de una afirmación metafísica del sujeto que conoce, mientras que una poderosa corriente del pensamiento filosófico y científico contemporáneo conduce a una especie de disolución del sujeto, y a un cuestionamiento del fundamento de la posibilidad del conocimiento objetivo que era su orgullo y privilegio.

Entonces una mirada a la evolución de la ciencia hacia tecnociencia, y de la filosofía moderna nos colocan en una encrucijada. ¿A dónde va el camino que parte de la nada?.

Parece imposible desprenderse de la tecnociencia, así como sus basamentos filosóficos. En realidad no queremos hacerlo, y probablemente si quisiéramos, no podríamos tampoco. Entonces, frente al abismo de la nada que ella nos revela, nos quedan pocos caminos.

Uno es seguir más allá todavía, aceptando el carácter ilusorio de toda realidad, e ir a buscar en la experiencia del completo desasimiento, un campo de vacuidad donde cada ente está en todos los otros, unidos por lazos de recíproca dependencia, donde

los primeros principios de la razón pierden su pretendida validez, donde se hace manifiesto el carácter ilusorio de nuestras representaciones; un campo o espacio en el que "las cosas tales cuales son en su "ser tales" (suchness) son apariencias ilusorias y las cosas en sí son fenómenos. Este campo no es muy distinto de la vida cotidiana, vivida en el campo de un desasimiento radical.

Paradójicamente esta actitud, presente en algunas escuelas de mística occidentales, es también la de difundidas ramas del budismo, y ha cobrado una sorprendente actualidad por su relación teórica y práctica con la tecnociencia. No es casualidad el hecho de que prácticas religiosas emparentadas con ella hayan penetrado profundamente el mundo occidental, y lo hayan hecho precisamente en los ambientes donde el triunfo de la técnica parecería más evidente. Y como vivimos en un solo mundo con quienes se dedican a las cosas de la política y la economía, no deberíamos pasar por alto el hecho de que técnicas que van desde la economía de mercado hasta las más sofisticadas invenciones de la física han hallado en nuestro tiempo un campo de implantación óptimo en países de tradición budista. Todavía ayer podíamos pensar que la tecnociencia bajo sus múltiples aspectos era una especie de derivado propio de la llamada cultura occidental. Allí están hoy los ejemplos en cierto modo apremiantes de Japón, Corea o Singapur para desengañarnos, y para sugerirnos al menos la posibilidad de que una cultura técnica se afiance, no en el apropiamiento o captura de la realidad, sino en el desasimiento de ella.

### 3.-Un camino distinto.

Pero ocurre que lo primero que aprehendemos es "el estar siendo" de lo aprehendido, el ente. El ente está incluido necesariamente en cuanto aprehendemos. En el acto de inteligir es el ser de algo lo que primariamente comparece, no porque haya una especie de apropiación por nuestra parte de nuestro objeto, sino que comparece simplemente que algo es, y en el acto de esa aprehensión son idénticos el que entiende y lo entendido. El alma humana es en cierta forma todas las cosas; hay una misteriosa comunidad entre ella y todo el ser. Y es justamente esa comunidad la que es revelada a diario por la tecnociencia, que no sería entonces el testigo de la nada sino una revelación de que el ente tiene una estructura.

A Einstein se le atribuye el haber dicho que el más incomprensible misterio del universo era que fuera posible comprenderlo. Si uno analiza esa sorpresa, no puede escapar a la idea de que lo verdaderamente sorprendente es que esa "segunda naturaleza" que es la teoría científica, tenga la extraña propiedad de corresponderse con la naturaleza sensible, con los hechos de observación o de experiencia, y permitir predicciones en campos muy alejados de aquel en el que se formuló primero el modelo o teoría.

¿Por qué ocurre que la misma noción de masa que se extrajo de la trayectoria de un proyectil, sirve para predecir la órbita de un planeta, y haya de aplicarse también para explicar la presión que ejerce un gas sobre las paredes del recipiente que lo contiene o para predecir el curso de un rayo presuntamente formado por partículas en el interior de un ciclotrón? Lo admirable del caso es que las descripciones científicas, que tienen un carácter general, riguroso, que están dotadas de relaciones de necesidad, sean efectivamente aplicables al comportamiento de entidades contingentes, particulares, relacionadas entre sí solo de hecho, como son las que encontramos en la vida cotidiana. ¿Cómo es que está inscrita en este proyectil determinado, la ley que lo llevará a su blanco prefijado?.

Es difícil evitar la idea de que la ciencia revela, precisamente por el camino de la eficacia predictiva de sus teorías, que hay algo de común entre la inteligencia y lo inteligido; o mejor dicho que *en acto* el intelecto y lo inteligido coinciden, y en último término que todos los entes experimentables incorporan en su más concreta existencia un elemento general que efectivamente opera en ellos. Creo que lo que la tecnociencia descubre y muestra, es que hay un aspecto inmaterial de la realidad, que abarca a los entes individuales, que hay una distinción entre eso que corresponde a un conjunto de ellos y la concreta realidad de cada uno. Lo que no significa por cierto que existan teorías independientes con existencia propia e independiente de los entes concretos, ni tampoco que una teoría científica sea una expresión fiel de la "esencia inteligible" de nada, en el sentido de decirme qué es propiamente este ente que se halla frente a mí, pero sí quiere decir que gracias a la ciencia sabemos algo de la verdad de los entes: el operar de cada uno de ellos se comporta según un modo peculiar de necesidad que



está inscrito en él y que un filósofo de otro tiempo habría probablemente atribuido a su "naturaleza", como manifestación de su esencia.

Pero esto no podría ser verdad si en aquello que aprehendemos no estuviera incluido primeramente el ser. En el acto de inteligir es el ser de la cosa lo que primariamente comparece, dicho de modo simple comparece el que la cosa es.

Ni del ser ni de la nada podemos predicar determinación alguna. Por lo mismo el camino que piense desde el ser y el que piense hacia la nada corren por vías infinitamente próximas, pero absolutamente inconciliables. Pensando en la irrupción del aristotelismo en la Edad Media, se me ocurre aquí un paralelo. Las afirmaciones de un Siger de Brabante estaban próximas a las de un Tomás de Aquino, y eran sin embargo radicalmente diferentes. Ahora de nuevo, la irrupción de una novedad, en este caso de la tecnociencia en la filosofía, nos pone en el duro trance de discernir, discriminar entre dos caminos estrechamente semejantes en apariencia, uno que lleva hacia el ser y de allí a la plenitud, y otro que conduce a la nada y de allí al perfecto vacío.

La tecnociencia nos devuelve en esa forma al ser como al supuesto de toda comprensión y como lo que debe ser siempre interrogado de nuevo. Tal vez no tras sus divisiones o categorías, sino en sí mismo, que es por una parte lo más rico porque todo lo abarca, y es directamente la plenitud, y por otra parte lo más pobre porque parece faltarle cualquier forma de determinación. En esa perspectiva de primado del ser, de universalidad del ser, de indeterminación del ser, aparecen aquellas propiedades que trascienden a todo lo que es, y que llamamos los trascendentales, la belleza, la bondad, la verdad, con las que indicamos que todo lo que es se muestra, se da y se dice a sí mismo.

Desde el albor de la metafísica moderna, se percibe la tentación de reemplazar la libre y humilde aceptación del ser, por una postura de demiurgo capaz de instituir la realidad. No creo que a la negación del Creador hayamos llegado como etapa final de un proceso de pensamiento, sino que se empezó de hecho a negarlo al exigir certezas que no nos pertenecían, y que lo que ahora nos es revelado como al final del camino, es simplemente lo que se hallaba presente, aun cuando oculto, como tentación desde su inicio. Y como en el verso de Thompson, las cosas nos traicionan porque lo traicionamos a El.

Porque la fuga moderna hacia la nada se parece mucho a la que anunció Francis Thompson:

"I fled Him down the nights and down the days;

I fled Him down the arches of the years...

...and a voice beat....

"All things betray thee, who betrayest Me."

(Huí de El por las noches y por los días; huí de El por las arcadas de los años...y una voz repetía...todas las cosas te traicionan a ti que me traicionas a Mí)

Enfrentado, no al abismo de la nada, sino a la plenitud del ser, el ser humano no puede evadirse del encuentro fundamental con el que es. Y yo personalmente no puedo eludir la impresión de que una parte básica del nihilismo científico proviene del temor a ese encuentro en el cual sin sombra de posesividad, en un radical desasimiento, tomamos conciencia de nuestra propia naturaleza de creaturas.

Parece entonces que en la práctica y estudio de las ciencias, en los patios, las aulas y los laboratorios de nuestras universidades de hoy, se libra esta especie de gigantomaquia entre el ser y la nada, sin que muchas veces queramos ni podamos advertirlo. Ante la fuga de lo real y su exigencia, la inquietud e incertidumbre que laten en la universidad moderna pueden ser el dolor del parto de una renovada aceptación del ser y de una auténtica plenitud humana.

Si tuviéramos conciencia cabal de esta lucha profunda que se libra en muy diversos planos, desde el político hasta el económico, desde el de los ornamentos culturales hasta el de las vivencias religiosas, realmente creo que se nos haría obvia la necesidad de que la filosofía y las tecnociencias se vivifiquen recíprocamente y de que pensemos un poco más en la vida orgánica de la universidad, y no sólo en su vida productiva. No se necesita ser muy perceptivo para tener la vívida sensación de un cambio de época histórica y que el debate intelectual en el que a veces sin saberlo nos hallamos sumergidos, no tiene tal vez paralelo desde los albores del pensamiento griego.

Es posible que esto marque un rumbo propio para una Universidad Católica. La Iglesia es testigo de la manifestación del que es, y mensajera de esa verdad de que "todo lo que es nos dice que no se hizo a sí mismo". En el núcleo mismo de nuestra experiencia cultural se encuentra la fe en que somos criaturas, que con todas las demás derivamos nuestro ser del creador. Sin esa fe, nuestra institución carece de razón de existir, y para repetir el argumento ya enunciado, esa forma fundamental de experiencia espiritual debería hallar un correlato en nuestra vida organizacional.

Quiero terminar estas palabras haciendo algunas consideraciones bien simples que a la luz de lo dicho me parece que deberían ser importantes para la actividad filosófica en la universidad.

Puestos frente al mundo de la tecnociencia, no deberíamos tardar más en aceptar la misión de analizar en conjunto con él, las implicaciones que él tiene para el destino humano. Lo cual significa que una parte importante de la acción de nuestros filósofos en la universidad debería volcarse hacia sus colegas científicos y profesionales, para generar la indispensable comunicación de problemas y comunidad de lenguaje. Sólo en la medida en que nuestros profesionales y científicos se abran a las dimensiones fundacionales que muestra la filosofía para su quehacer, y en la medida en que nuestros filósofos se dejen interpelar directamente por las ciencias, sus avances y

preguntas, habremos roto las barreras que nos mantienen separados en cadenas de producción diferentes, y habremos cambiado la vida de la universidad, su ser orgánico y no meramente sus productos.