

**Extracto del Discurso de Ingreso
del Académico de Número
Excmo. Sr. D. Rodrigo Fernández-Carvajal González***

El discurso aquí extractado, reducido a una tercera parte de su dimensión original, se ordena, después de un preámbulo titulado «Tema y propósito», en cuatro apartados. A continuación se condensan las ideas centrales de cada uno de ellos.

**I. SOBRE LA SABIDURÍA EN GENERAL Y SOBRE
LA «FILOSOFÍA», SU INFLEXIÓN GRIEGA**

La ciencia griega (o si queremos evitar el pleonasma la ciencia a secas) es consecuencia de la sorprendente estructura ramificada, arborescente, que adquirió entre los griegos la sabiduría. Examinemos pues, por de pronto, la naturaleza de ésta.

«Sabiduría», conocimiento perfecto, es noción de que un modo u otro encontramos en todas las culturas de mayor universalidad y difusión; todas ellas han tenido como uno de sus arquetipos humanos al «sabio», a veces solapado al «santo» pero diferenciado del héroe, del sacerdote y del profeta. Habría que dibujar, para ser precisos, el perfil de las grandes cordilleras constituidas por los prototipos humanos reconocidamente excelsos en cada una de esas culturas y superponer luego estos perfiles para ver en qué medida coinciden o difieren. No puedo asegurarlo, pero creo que esta comparación aún no está he-

* Leído en la sesión de 17 de octubre de 1995.

cha; no la encuentro en ninguno de los libros hasta ahora escritos por la traza del *Estudio sobre la Historia* de Arnold Toynbee, donde lógicamente debería plantearse¹.

El término español «sabiduría» viene del verbo latino *sapio*, que antes de conocer significó saborear; entre sabor y saber existe una rigurosa secuencia etimológica y semántica. Decir «sabiduría» y decir «sabio» evoca una actividad no necesariamente vertida en moldes científicos; la perfección cognoscitiva que esta actividad busca afecta primordialmente al plano teórico, pero se trata de una teoría practicable y prolongable, si no hasta el plano artesanal sí, desde luego, hasta el plano del gobierno de nuestras vidas. La sabiduría no es un saber cualquiera, sino un saber de distinciones; el catador de vinos distingue y valora los caldos, el observador del cielo agrupa en clave espiritual las estrellas, el maestro de vida, que vino a ser el sabio por antonomasia, discierne y aquilata los talentos y las conductas a la luz del fin del universo. *Hay sabiduría donde hay orden*, y lo más preciso y definidor que puede decirse de ella está condensado en la sentencia que repite una y otra vez Santo Tomás: *sapientis est ordinare*. Pero las pluralidades a ordenar, desde los vinos a las estrellas y a nuestros propios afectos y pasiones, son muy diversas; Homero llamaba todavía sabio al carpintero que acierta a nivelar, con ayuda de la plumada, el mástil sobre la cubierta de un barco², Herodoto se refiere a la sabiduría haciéndola equivalente a lo que hoy llamaríamos prudencia³, Platón, y sobre todo Aristóteles, le imprimen un sentido predominantemente teórico y contemplativo, los estoicos un sentido predominantemente práctico [*facere doret ph., non dicere concibe*, Séneca (Ep. xx, 2)], etc. Siempre, en suma, la sabiduría es concertación y ajuste, *reductio ad unum*; y el término, por comprensible traslación, acaba objetivándose y se aplica no sólo al sabio, sino al cosmos o todo cuyo orden el sabio desvela e incluso implanta. En fin, los libros sapienciales que cierran el Antiguo Testamento, y aún Santo Tomás en algunos pasajes, identifican la sabiduría con la palabra divina y hasta con Dios mismo⁴.

Estos perfiles cambiantes de la sabiduría derivan de que el orden, que es a la vez su punto de partida y su fruto, resulta en cada paso parecido y distinto. La delimitación fundamental entre las varias acepciones analógicas del

¹ La característica técnica weberiana de gran pintura al fresco sin coloraciones axiológicas no es la más adecuada para el estudio comparativo in *excelsis* que aquí echo de menos.

² *Iliada*, canto XV, v. 142.

³ *Historias*, III, 4.

⁴ *Libro del Eclesiástico*, XXIV, 23-24.

término orden la hace Santo Tomás, en clara continuidad con Aristóteles, al principio de sus *Comentarios a la Ética Nicomáquea*⁵. El pasaje es un bello ejemplo de sabiduría que reobra sobre sí y se ordena a sí misma.

Santo Tomás juega con sólo dos verbos: *considerare* y *facere*. Situado ante el orden natural el hombre considera, pero no hace; enfrentado con el orden moral se hace a sí mismo considerando; y, en fin, puesto a ser artífice «hace considerando» también, pero su hacer le erige en forjador bien de artefactos mentales o mentefacturas (como un silogismo, un poema o una ecuación algebraica), bien de artefactos sociales (a los que yo propondría llamar «sociofacturas») como una determinada estructura social, un imperio, una ciudad o esta Real Academia.

Considerar viene de consultar con el *sidus* o estrella. Al considerar el hombre se reconoce inferior y receptivo y se instala en una filosofía realista (cuando el poeta Wordsworth nos dice «trae contigo un corazón que mire y que reciba» hace profesión, quizá involuntaria, de realismo). Pero considerar no es sólo admirar y contemplar, (como la *frónesis* platónica en contraste con la aristotélica, que es ya sólo saber de lo particular) sino que aloja en sí un conato de acción, o cuanto menos de maduración anímica que predispone a una acción ordenada y sideralmente (celestemente) dirigida. Si se me permite evocar a alguien tan olvidado como Alfred Fouillé diría que de toda «consideración» nacen «ideas-fuerzas»: sinergismos que integran un *discernimiento* (germen de la idea) y una *preferencia* (germen de la acción, sea inmanente o transeúnte).

De esta triple ramificación del *ordo* (cuádruple si tuviéramos en cuenta el orden instrumental u orden lógico, al que han convertido en sustancial el panmetodismo neokantiano y la actual filosofía hermeneútica de Gadamer y de sus discípulos) deriva la ramificación clásica de la sabiduría. *Ordo* viene del verbo latino *ordior*, urdir hilos en trama o textura⁶. Ordenar tanto vale, pues, como tejer, pero puede tejerse con hilos de materiales diversos. De aquí que la tarea del sabio u ordenador se diversifique, y que el término «sabio» y su abstracto «sabiduría» se apliquen analógicamente en el uso actual de los idiomas para significar texturas diversas.

En todo caso, y vuelvo al núcleo de mi reflexión, la versión griega de la sabiduría, que adopta según una antigua tradición el recatado nombre de filosofía a partir de Pitágoras, tiene la singularidad notable —no compartida por ninguna otra inflexión de la sabiduría en todo el mundo y en toda

⁵ In *Etic*, I, n.º 1 y 2.

⁶ J. M. Ramírez, *De ordine. Placita quaedam thomistica*, Salamanca, 1963, pág. 4.

la historia— de estructurarse en tramos separados y separables, como una palmera pirotécnica que se alza en la noche y se divide en ramas (tantas por de pronto como los modos de orden a que acabo de referirme) cada una de las cuales se subdivide en ramitas y cada una de estas ramitas en ramúnculas. La predilección de Aristóteles por el número tres, que subraya su mejor conocedor actual, Ingemar Düring⁷, facilitará, me parece, lo que voy a tratar de decirme y decirles, sin que sea necesaria la comparecencia de un encerado que haga gráfica la idea.

Adelanto, ante todo, una posibilidad preocupante: bajo el nombre modesto de filosofía puede ocultarse una arrogancia agazapada. Y la arrogancia —la *hybris* griega— puede llegar a concluir, si no se ataja a tiempo, con la tradición cultural griega misma; es decir, con la tradición cultural que sigue siendo nuestra. Al menos esto es lo que en substancia vino a pensar Heidegger. La noche despejada que hace posible el espectáculo pirotécnico vendría a ser una representación figurativa de lo que Heidegger llama iluminación, *Lichtung*: espacio o ámbito de sentido sobre el cual resulta iluminado y se hace manifiesto todo ente. Con lo cual mi comparación pirotécnica llegaría a ser trágicamente adecuada, pues nuestra sabiduría occidental, como la palmera, puede llegar a extinguirse en la noche a fuerza de dividirse y subdividirse en segmentos científicos cada vez más breves. Nuestra sabiduría occidental puede sucumbir disuelta en especialidades, sobre todo en lo que respecta a las ciencias del hombre —no revalidadas en su prestigio social, como ocurre en cambio hoy con las ciencias de la naturaleza, por eficaces aplicaciones técnicas. Pero cuando el hombre empiece a recelar de la técnica (cosa que puede ocurrir por varias causas, y principalmente por los usos aberrantes en que ya ha caído y puede volver a caer) es perfectamente posible que ese recelo repercuta sobre la ciencia de que es aplicación, y que la humanidad huya de ambas para instalarse en un mundo de pensamiento postcientífico cuya consistencia no podemos adivinar hoy. Excusado es decir que las ciencias del hombre sufrirán con mayor probabilidad esta suerte, a no ser que se rehagan bajo la dirección de la sabiduría y asuma ésta el papel rector que desempeñan subrepticamente las ciencias de la naturaleza. Pero sobre este soñado cambio de tornas volveré al final de mi discurso.

Fijémos ahora —antes de pasar al examen del desvío matematizante por el que derivan las ciencias del hombre a partir del siglo xvii algunos pun-

⁷ Vid. *Aristóteles (exposición e interpretación de su pensamiento)* trad. esp. UNAM, México 1990, pág. 192, nota 454: «La predilección de Aristóteles por el número tres es bien conocida».

tos de interés que nos ayudarán a entender, por contraste, la revolución total que ese desvío ha implicado e implica aún, puesto que a fines del siglo xx no hemos salido de su onda de influencia.

El primer punto es el de la relación que el espíritu griego establece entre sabiduría (*philosophia*) y ciencia (*epistéme*). Este punto lo planteó, ya hace medio siglo, el discípulo de Heidegger Wilhelm Szilasi en su libro *Wissenschaft als Philosophie*⁸, del que extraigo con libertad de interpretación y comentario las apreciaciones siguientes. Desde el punto de vista griego las ciencias no son sino sabidurías contractas, filosofías especiales; ramas de la palmera de mi ejemplo. Cada una de ellas resulta de un despliegue o desarrollo parcelado del tema propio de la «filosofía primera» de Aristóteles, que luego uno de sus editores iba a denominar metafísica. Pues bien, la savia de este tronco es la ontología. El término procede de un oscuro autor del siglo xvii, pero etiqueta adecuadamente la pregunta matriz formulada dos mil años antes: ¿qué es el ser? En tan breve pregunta puede subrayarse el verbo o el sujeto. Si se subraya el verbo ponemos rumbo hacia el sentido del ser, vale decir, a lo que entendemos por ser, cuando, conjugando, decimos *es*, y de manera más radical cuando planteamos la cuestión en términos de Leibniz y de Heidegger: ¿por qué hay ser, y no más bien nada? Si se enfatiza el sujeto apuntamos a lo que es un determinado ente, éste o lo otro (por ejemplo: la circunferencia, en la famosa definición de Euclides, viene caracterizada por cuatro notas: línea curva, cerrada, plana y centrada; o el hombre, en la no menos famosa definición de Aristóteles, es, en fórmulas equivalentes y convertibles, «animal político» y «animal lógico»). En suma, según el primer modo de entenderla nuestra pregunta se interesa por la comprensión del ser, y de acuerdo al segundo nuestra pregunta se interesa por el carácter que en cada caso acota y determina el qué de algún ente. Pero este acotamiento aboca finalmente al olvido del ser y a la subrepticia eliminación de la pregunta ontológica, cuyo hueco viene a ocupar la pregunta tecnológica: ¿cómo es el ser? Y de aquí, por fluida y difícilmente evitable consecuencia: ¿cómo funcionan para mi provecho los diversos entes?⁹

⁸ Trad. esp. de Rocés e Imaz con el título *¿Qué es la ciencia?* (Ed. F. C. E., México, 1949).

⁹ Al emplear la expresión «olvido del ser» (*Seiensevergessenheit*), tan propia de Heidegger, no suscribo la tesis de éste según la cual ese olvido se inicia en Platón. El nihilismo de nuestro tiempo tiene raíces más tardías y complejas; y la distinción entre ser y ente es, como dice Zubiri, «cosa completamente extraña al mundo griego». (*Los problemas fundamentales de la filosofía occidental*, Madrid, 1994, págs. 33-34 y 90). Pero esto no quita para que la fatiga inherente a la vida contemplativa (situada por encima de la condición humana y sólo alcanzable «en la medida posible» (esto es, discontinua y precariamente; conf. *Et. Nic.*, 1177 b) induzca, poco a poco, a la prevalencia efectiva de los entes sobre el ser, cuando menos en nuestra civilización occidental.

Dejo a Szilasi para acercarme a la bien conocida distinción de Gabriel Marcel entre «problema» y «misterio». El ser no es un espectáculo —un objeto planteado ante mí y fuera de mí— sino un misterio que me compromete e implica. Aspectos del ser son el mal, la libertad, el conocimiento, el amor, la promesa. Yo no puedo hacer abstracción del hecho de que sufro o gozo, dependo de instancias ajenas a mí mismo, conozco o ignoro, amo u odio y soy amado u odiado, soy fiel o infiel, etc. Yo mismo soy un ser, participo del ser, de suerte que estoy inmerso en la pregunta fundamental «qué es el ser». Aquí podríamos añadir a los conceptos de Marcel la constatación de que el misterio empapa y rodea siempre de alguna manera a la condición humana y a las ciencias del hombre; por tanto implican éstas la reducción a problema de algo que en su raíz es misterioso. La metafísica no progresa (aunque quepa acceder a ella a través de experiencias personales históricamente cambiantes). La autognosis de la humanidad —concretada en un cuadro históricamente variable de ciencias del hombre— sí progresa, pero bordeando siempre el riesgo de problematizar y objetivar lo humano más allá del límite posible. Progresa como asciende un globo; soltando lastre, lastre de misterio. De aquí que su estatuto epistemológico sea muy distinto al de las ciencias de la naturaleza; está todo él regido de derecho por la sabiduría, que tiene que distinguir reiterada y fatigosamente lo que hay en nuestra estructura compuesta de humano y lo que hay de divino. «Empeñarse en vivir según la parte más elevada», como dice Aristóteles, no es sólo un empeño moral, sino cognoscitivo: si reduzco esa parte más elevada a una partícula y «problematizo» todo el resto impido la tensión hacia las cosas divinas, esto es, impido el logro de la vida buena o *eudaimonía*.

Naturalmente, el valor ontológico de las experiencias personales a que se refiere Marcel aún no era accesible a los griegos; requerían ellas un sentido de nuestra intimidad y un hábito de autoobservación y de contraste entre nuestra propia inanidad y el Dios creador que sólo nacerían con el cristianismo y sólo alcanzarían plena expresión con San Agustín.

En todo caso, los griegos dejan huecos para estas experiencias por cuanto para ellos la vida contemplativa, alabada como la más alta forma de vida, no era ni mucho menos «una vida dedicada a la búsqueda de la verdad científica», como se diría hoy en la necrología de cualquier premio Nobel, sino el modo correcto de vivir; vida en concordancia con el orden cósmico. Con lo que reaparece el concepto de orden, ligado íntimamente, según antes dije, al de sabiduría.

Supuesto lo anterior reténgase el pasaje de la *Ética* (L. VI. 1, 1139 a.) en el que Aristóteles distingue entre las dos partes racionales del alma: la parte científica y la deliberativa. Con aquélla contemplamos los entes necesarios, cu-

Los principios no pueden ser distintos de los que son; con ésta contemplamos los entes contingentes, que pueden variar. La virtud o excelencia propia de la parte más alta es la captación de la verdad sin más, teórica, y la virtud o excelencia de la otra parte es la apreciación a cuyo través deducimos en cada caso cuál es la verdad de la acción «de acuerdo con el recto deseo», la verdad práctica (*ibídem*, 1138 a, 30-31). Podríamos establecer como corolario que la admiración es el principio de la sabiduría teórica y que la perplejidad —quizá angustiosa hasta «el vértigo» de que habla Platón en la Carta VII cuando explica la zozobra que le produjo la corrupción en que vivía sumida Atenas¹⁰— es el principio de la sabiduría práctica, a la cual, en su grado sumo, denominamos sabiduría política.

II. BASES SAPIENCIALES PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE «AD MENTEM ARISTOTELIS»

Vuelvo ahora a mi palmera mnemotécnica, que representa la unidad y la jerarquización de las ciencias de Aristóteles prolongada y complementada atrevidamente por mí con ciertas generalizaciones *ad mentem Aristótelis*.

La indagación aristotélica del cosmos engendra tres ciencias, distinguidas por sus diversos grados de abstracción: matemática, física y filosofía primera¹¹. Son ciencias de cosas necesarias y divinas; coronamiento de ellas es el Primer Motor inmóvil, suerte de Dios impersonal en cuya contemplación alcanza el hombre, fatigosa y discontinuamente, su felicidad perfecta o *eudaimonía*.

Pasemos ahora a las otras dos ramas del árbol, ambas representativas de las ciencias aplicadas no a «cosas divinas» sino a «cosas humanas» y por tanto contingentes. La segunda rama es la del orden moral, cuyo estudio genera la política reguladora de la vida pública, la ética reguladora de la vida personal o monástica y la económica, reguladora de la vida del hogar familiar (por inclusión, supuesto que la familia antigua era el más importante centro de producción y consumo, reguladora también de lo que nosotros llamamos hoy «economía»,

¹⁰ Carta VII, 325

¹¹ *Met.*, XI, 3,1061 a, 28 a 36.

ciencia del comportamiento racional humano ante situaciones de escasez). En fin, la tercera rama es la del orden artificial, subdividido en las ramillas y ramúnculas de las innumerables artes o «ciencias poiéticas».

Me he detenido en estas últimas explicaciones (ampliables por cualquier manual) a los solos efectos de asentar el escabel para las cuatro generalizaciones *ad mentem Aristótelis* que voy a aventurar. Se trata, me parece, del esquema sobre el que deberían reconstruirse hoy las ciencias del hombre: dicho de otro modo, se trata de modulaciones y enriquecimientos del concepto de «sabiduría» que exploré antes.

Primera generalización: las grandes sabidurías o filosofías, incluido el idealismo alemán —pero excluido Hegel, para el que «la filosofía no tiene por qué ser edificante»¹²— nos proponen siempre, de un modo u otro, géneros de vida; son, por ende, grados de un orden no sólo teórico sino también biográfico y práctico. No son tanto «sistemas» cuanto pedagogías o doctrinas; o hablando más exactamente, son sistemas en la medida en que la trabazón y coherencia lógica sirven como recursos al servicio de cierta docencia —de cierta doctrina—¹³. El olvido del tema de la *formación humana* en la Universidad positivista de la segunda mitad del siglo XIX —y ya antes su escamoteo o sustitución por el tema de la *liberación humana* con la Ilustración y por el de la *emancipación humana* con el marxismo— ha empobrecido hasta extremos críticos nuestro mundo y nuestro tiempo. Aristóteles es en este punto, a fines del segundo milenio, un corrector de actualidad vivísima.

La segunda generalización dice así en enunciado telegráfico: comparadas con las ciencias del orden natural (física inclusiva en Aristóteles de la biología, matemática y filosofía primera o metafísica) las ciencias del hombre son «preciencias» más que ciencias, o si no se quiere despojarlas de esta calificación, hoy tan prestigiada, ciencias en sentido relativo y analógico. Lo cual no rebaja su dignidad; sitúa, simplemente, su última razón de ser —su centro de gravedad— fuera de ellas

¹² De aquí deriva la escasa significación de Hegel como educador y como teórico de la educación; se limitó a glosar en sus discursos inaugurales del Gimnasio de Nüremberg (entre 1809 y 1815) el neohumanismo de su protector y amigo Niethammer.

¹³ Consecuencia de la incorrecta sobrevaloración del «sistema» sobre la doctrina (de la pura coherencia lógica sobre el proceso activo de la formación humana) es la primacía que tiene hoy en el uso común del lenguaje el sentido objetivo de la palabra «ciencia» —secuencia de conocimientos unificados, contrastados y transmisibles— sobre el sentido subjetivo excelencia o virtud intelectual que nos califica para extraer conclusiones a partir de determinados principios descrito por Aristóteles en el Libro VI, Capítulo III de la *Ética*.

mismas, «allí donde el hombre se eterniza», según el famoso texto 1177b de la *Ética Nicomáquea*. El orden artificial se subordina al orden moral, y éste sirve de puerta a la contemplación del orden natural, de la que son preámbulos la física y la matemática (en la medida en que éstas sean ciencias puras, no aplicadas a usos prácticos; tal aplicación las retrotraería al orden artificial). La palabra «contemplación» no goza hoy de buena prensa, pero nos remite a un hecho insoslayable y de comprobación cotidiana: la acción humana tiene límites; nuestras programaciones no lo pueden abarcar ni prever todo, sino que se detienen ante «misterios» frente a los cuales sólo cabe reverencia¹⁴. La sabiduría se define por su capacidad de ordenar, según antes vimos. *Però quien dice orden dice también términos inicial y final, dice límite. Si «lo propio del sabio es ordenar» se sigue que lo propio del sabio es también saber nescientemente, con conciencia de que a partir de un cierto punto ya no sabrá nada, y también de que antes de otro cierto punto (el constituido por los primeros principios especulativos y prácticos) nada sabe aún; Santo Tomás dice, comentando a Aristóteles, que todos estos principios *adveniant quasi per naturam... et non per acquisitionem*¹⁵. El hombre, en tanto sabio, es un caminante que emprende el viaje con la primera luz natural y se detiene cuando ya carece de luz adquirida. Ello no le impide hacer avanzadillas exploratorias en la semitiniebla, pero sin perder nunca la conciencia de que todo tanteo tiene límites.*

La tercera generalización apura y precisa la nota de orden, definitoria de la sabiduría junto a la nota de límite.

Me refiero al camino o método propio de las ciencias del hombre (Aristóteles diría aquí «ciencia política» —entendido éste término en su acepción abarcadora de todas las ciencias prácticas— o bien «filosofía de las cosas humanas»). Las ciencias del hombre son ciencias de la acción, prácticas, y por tanto son también ciencias de la libertad, eleutéricas. En la acción libre cabe encontrar, ciertamente, regularidades y recurrencias, puesto que el hombre no es Proteo. Aristóteles detecta y estudia estas regularidades y recurrencias cuando elabora en la *Ética* el perfil de las diversas excelencias o virtudes humanas, cuando describe en la *Política* las diferencias individuales (*idia*) propias de las varias formas de go-

¹⁴ No hago más que retomar un *dictum* de Goethe en *Allgemeine Naturlehre*: «La mayor dicha del pensador consiste en haber escrutado lo escrutable y en venerar serenamente lo inescrutable». Goethe se aproxima aquí al pasaje de Dionisio que cita Santo Tomás en las últimas líneas de la cuestión que dedica a la *curiositas* en la *Summa Theologiae*: algunos filósofos utilizan *non sancte* las cosas divinas contra las mismas cosas divinas *per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem* (II-II, 9.167).

¹⁵ *In IV Metaphisic., Lect 4, n.º 599*; también *Summa Theol., I-II-q. 94, art. 2, Conclusio*.

bierno siempre con la mira puesta en el género de vida a cuyo fomento apuntan, cuando en la *Retórica* y en los *Tópicos* enseña el dominio de los diversos modos de persuadir y de argumentar y cuando en la *Poética* explica los factores capaces de producir una epopeya o una tragedia con valor purificativo (catártico).

El hilo que enlaza a todas estas tan variadas investigaciones es el reconocimiento de la prioridad de lo perfecto sobre lo imperfecto, entendiendo por perfecto (*téleios*) lo excelente con referencia a las cosas de la misma especie (los escolásticos recibirían y condensarían esta doctrina en el adagio *imperfectum a perfecto sumit exordium*). Pero las perfecciones o entelequias las encuentra Aristóteles como Miguel Angel, según su famosa respuesta, encontraba la estatua dentro del bloque de mármol: quitando de él todo cuanto sobra. Por eso dice Hegel que si el idealismo estriba en ver los elementos ideales en lo real, y no en destruir lo real con la esperanza de encontrar la idea en otra parte, Aristóteles resulta más idealista que Platón.

En fin, *la cuarta generalización* apura y precisa la segunda nota definitoria de la sabiduría: la nota de límite. Me refiero al grado de certeza que puede alcanzarse en las ciencias del hombre. No cabe en ellas la acribia matemática, sino tan solo la probabilidad moral. «El razonamiento no se mueve —como en las matemáticas— en el plano de lo necesario, sino en el plano de lo *endoxon* o probable, es decir, de lo estimado verdadero por la mayoría o por los hombres competentes»¹⁶. A veces (en economía y en sociología, sobre todo) manejamos los que hoy suelen llamarse «datos duros», esto es, cuantitativos y mensurables; pero siempre insertos (como la espina en el pez) dentro de un contexto de «datos blandos», cualitativos y no mensurables.

III. DEVALUACIÓN DE LA SABIDURÍA EN LAS MODERNAS CIENCIAS DEL HOMBRE

El propósito de esta penúltima parte es depurar en el crisol de la sabiduría (saber de ordenación y de límites) la metodología implícita o explícita de las actuales ciencias del hombre. Como este propósito sólo podría cumplirse en

¹⁶ Cf. mi libro *El lugar de la Ciencia Política*, Murcia, 1981, pág. 361.

una exposición muy extensa acudiré al sucedáneo de algunos sucesos significativos, o como ahora suele decirse «emblemáticos».

Las ciencias de la naturaleza son hoy día —en marea creciente e imparable desde hace cuatrocientos años— series de enunciados sobre las propiedades mensurables de la materia, de la energía y de la vida. Tal configuración, que pone en primer plano las relaciones de más o de menos entre las cosas (en longitud, peso, duración, etc.) ha convertido a estas ciencias en instrumentos de formidable eficacia para el apoderamiento de la naturaleza por parte del hombre y en fuente de una tecnología que crece hoy casi escapada de nuestro control, casi autónoma. Pues bien, no es extraño que ante tan grande éxito se haya suscitado en las ciencias del hombre una actitud mimética; seremos —piensan los investigadores de las cosas humanas— tanto más científicos (tanto más respetados socialmente) cuanto más nos parezcamos a los investigadores de las cosas naturales. Unas veces el método cuantitativo, matemático, se aplica en directo (así Hobbes, que descubre su vocación filosófica leyendo los *Elementos* de Euclides). Otras veces se aplica tal como se ha ensayado y modulado previamente en la física (así Kant, cuyo método es inconcebible sin los *Principia Mathematica* de Newton). Otras veces, en fin, la inspiración deriva de la biología (así Edmund O. Wilson, que publica en 1975 su *Sociobiología* después de haberse consagrado como entomólogo cuatro años antes en *La Sociedad de los insectos*).

Por descontado que la imitación es unas veces consciente y deliberada y otras inconsciente, fruto de un clima social que al poner el marchamo científico sobre todo, y sólo, lo cuantitativo expulsa lo cualitativo a las tinieblas de lo irracional, de lo meramente subjetivo o de lo místico. Hoy se cultivan más a gusto, con mejor conciencia, los sectores de la realidad naturalizables y calculables; capaces, por tanto de verterse en sistemas de ecuaciones, diagramas o proposiciones protocolares. Los frutos de la racionalidad humana son, de este modo, iguales en todas partes, y sus cultivadores pueden ser alineados en un *ranking* mundial y premiados con la aceptación y el reconocimiento generales. Así, ya desde hace un cuarto de siglo, los premios Nobel de Economía, única ciencia del hombre que ha accedido a tal honor.

Recordemos ahora dos iluminaciones solitarias, separadas entre sí algo menos de cuarenta años. Ambas inauguran, y en última instancia determinan, la apropiación de los métodos matemáticos por parte de las ciencias del hombre.

La primera de ellas ocurre un domingo del año 1581. Un joven de diecisiete años, Galileo Galilei, observa las oscilaciones de un incensario pendiente de la bóveda de la catedral de Pisa. Con la mano derecha toma el pulso

de su muñeca izquierda y verifica que el incensario invierte igual tiempo en sus recorridos, fueren éstos cortos o largos. Galileo vuelve a casa y arma un tinglado de cuerdas y pesas, de cuyos movimientos induce dos comprobaciones: primera, que las pesas atadas a una cuerda larga invierten más tiempo en su recorrido que atadas a una cuerda corta; segunda, que cada pesa, por separado, invierte el mismo tiempo sea el arco de oscilación largo o breve. Galileo descubre así el principio del isocronismo del péndulo, que permitiría en los años sesenta del siglo siguiente al holandés Huygens la construcción del primer reloj de relativa precisión en la historia, seguido de otros muchísimos más exactos. Heidegger diría en 1952¹⁷ que la modernidad empieza con la fiebre de medir el tiempo; contamos hoy el tiempo en los deportes por décimas de segundo y por millonésimas en la física. Pero la medición del tiempo comporta la división del trabajo, y ésta la fragmentación creciente del conocimiento, de tal modo que hoy en día recibe el nombre de «ciencia», y como tal disfruta de partidas presupuestarias y honores corporativos, cualquier fragmento de saber que aunque carezca de unidad interna sea capaz de colmar la jornada de un especialista.

La «cronodependencia» o «cronoadicción» que hoy padecemos tiene efectos letales. Nos contentamos en sociología con «encuestas-flash», o a lo sumo con encuestas de panel, y ello en materias que requerirían profundísimas calas históricas. La historiografía avanza con atolondrada celeridad, a toque de centenario, y el libro sobre éste o el otro acontecimiento no importa muchas veces que nazca prematuro sino que nazca editorialmente a tiempo. La investigación se remunera a plazos fijos y a tanto la página y se pretende apreciar su calidad por procedimientos peregrinos; así, contando el número de citas de que es objeto cada trabajo en la prensa científica. Lo cualitativo —el que las cosas sean nobles o innobles, superficiales o profundas, hermosas o feas— no es intrínsecamente objetivable, pero se acude a disfrazar la calidad de cantidad mediante «indicadores» que permitan medición, con resultados que por lo general sólo convencen a quien los ha establecido. En las Facultades de Letras algunos profesores visten bata blanca, símbolo glorioso de la pura medición: estilómetras que trabajan con ordenadores, fonetistas que utilizan máquinas acústicas, etc... Desde luego que todo esto puede ser *utilísimo* como elemento auxiliar, pero carece de relevancia propia; no es pensamiento, sino ilustración y delimitación de algo ya pensado. Marco que ciñe el cuadro, y demasiadas veces que ciñe el vacío: marco sin cuadro.

Ahora bien, las cuantificaciones permiten la producción en serie y el chorro continuo de una bibliografía abrumadora; hoy hay en todas las ciencias

¹⁷ Vid. *Qué significa pensar*, trad. esp. Buenos Aires, 1956.

humanas atascos bibliográficos comparables a los atascos de tráfico en las grandes ciudades. Todo transcurre «en horas punta», sin huecos para lo que los griegos llaman *skholè*, ocio fecundo. No he podido localizar estadísticas referidas al campo de las ciencias sociales y jurídicas, pero imagino que serán comparables a las estremecedoras que aporta el crítico literario Georg Steiner¹⁸. En 1985 el centenario de la muerte de Víctor Hugo dio ocasión a treinta y cinco congresos de especialistas; en la década de los ochenta el promedio de las tesis doctorales sobre literatura moderna en las Universidades occidentales y soviéticas ascendió a unas treinta mil por año. Estamos ante una malsana extensión al campo humanístico del fenómeno natural que los biólogos denominan «homocromía» y los legos llamamos «camaleonismo». El pensamiento sobre el hombre mimetiza hoy como medio de defensa y de supervivencia el color del fondo de la ciencia por antonomasia, esto es, de la ciencia natural, y sobre todo de la tecnología o ciencia aplicada, que procede mediante cadenas de investigación impersonales y continuas. Donde un investigador deja la tarea otro la reanuda. Pero lo que en el campo natural es «ensayo y error» y «trabajo en equipo» en el humano es acumulación de una viciosa «cobertura bibliográfica»; es imposible que haya en el mundo tantos miles de doctorandos capaces de decir algo nuevo sobre Shakespeare, Proust o Joyce.

La segunda iluminación tiene resonancias aún más importantes. Me refiero a la noche del 10 de noviembre de 1619 en una aldea próxima a la ciudad bávara de Ulm; durante ella tuvo el joven Descartes, soldado y matemático, una serie de tres sueños reveladores del camino que habría de llevarle a la unificación de todas las ciencias, esto es, a la construcción de una *mathesis universalis* que años después definiría como «ciencia general que explica todo lo que puede ser investigado acerca del orden y la medida, sin aplicación a ninguna materia particular»¹⁹. En este texto crucial aparece el concepto de «orden», que antes vimos inmediatamente unido al de «sabiduría», exclusivamente unido al de «medida», y por tanto radicalmente devaluado. El orden del sabio tradicional comportaba en todas las antiguas culturas una multiplicidad de sustancias, recapituladas desde el Cristianismo en una creación escalonada jerárquicamente; era, pues, un orden analógico metafísico, orientado hacia una visión omnicomprendiva del mundo e implantado por el Sumo Ordenador, y en los casos específicos del orden moral y del orden poético, como vimos antes, implantado también por la libertad cooperativa del hombre, que será recta o desviada según su ajuste o discrepe del

¹⁸ Vid. *Presenciales reales*, trad. esp. Barcelona, 1989, págs. 38-40.

¹⁹ *Règles pour la direction de l'esprit*. Regla IV (Vid. *Oeuvres et lettres*. Ed. Pleiade, París, 1953, págs. 46 y 47).

plan divino. Pero el nuevo orden cartesiano no se refiere ni al cosmos ni a ninguna «materia particular» del mismo, sino a cualquier serie lineal en la que el pensamiento alcance determinados elementos simples que deductivamente encadenados conduzcan a la edificación de una ciencia exacta; ciencia universal y singular, puesto que todas las ciencias particulares son para él una y la misma. La regla de la inferencia (el paso de una proposición antecedente a otra consecuente) había sido ya estudiada por los lógicos medievales, pero Descartes hace de ella ahora la clave del arco del conocimiento; la inferencia enseña a «disponer las cosas —escribe en la *Regla VI*— según diferentes series, no en cuanto se refieren a algún género de ser tal como los filósofos las dividieron en sus categorías sino en cuanto el conocimiento de unas puede derivarse del conocimiento de otra, de tal suerte que, cada vez que se presente alguna dificultad, podamos ver enseguida si no será útil examinar ciertas cosas antes que otras, y qué cosas y según que orden »²⁰.

En estos textos aparece formulado por vez primera y con plena claridad el proyecto de construir todas las ciencias unitariamente y con exactitud matemática, en contradicción frontal con Aristóteles, que distinguía las tres ciencias teóricas por sus respectivos grados de abstracción pero unificaba las prácticas en la «filosofía de las cosas humanas» o «ciencia política» arquitectónica y organizadora de todas ellas. De tal proyecto derivan dos ideas directrices omnipresentes hasta hoy, que expondré seguidamente.

Primer idea directriz: la matematización de toda clase de fenómenos, incluidos los humanos, mediante transposiciones numéricas más o menos ingeniosas. Aquí el pionero es Eduard Weigel, olvidado autor alemán ausente de los actuales diccionarios de filosofía que publica algunos lustros después de la muerte de Descartes una serie de obras bajo la expresiva rúbrica de «Pantométrica». La tesis de Weigel es que no hay en ningún campo más conocimiento verdadero que el cuantitativo: todos los objetos físicos y morales (valores económicos, poder, prestigio, dignidad y prerrogativas sociales, etc.) son para él susceptible de medida²¹.

Pero la *segunda idea directriz* (por lo demás en frecuentes simbiosis con la primera, y sobre todo de más directa filiación cartesiana) es menos ingenua: no se expresa en guarismos resultantes de operaciones de medida (cuyo exceso o

²⁰ *Op. cit.* pág. 53.

²¹ Weigel contradice, pues, la muy extendida opinión (profesada incluso por un filósofo matemático tan distinguido como Oskar Becker) según la cual la *mathesis universalis* del siglo xvii no llegó a tener la pretensión de abarcarlo todo.

arbitrariedad, por lo demás, salta fácilmente a la vista) sino que opera en el previo plano de la elaboración de los conceptos. Los conceptos de la ciencia universal y única con que sueña Descartes tienen siempre una certeza necesaria, no probable. Para él (como para todo matemático) la esencia prima sobre la existencia. La verdadera realidad es la de la idea y la definición del triángulo o del círculo, no el triángulo o círculo empíricos; ideas aquellas perfectamente claras y distintas. Ahora bien, en la metafísica y en la «filosofía de las cosas humanas» la *claridad* y la *distinción* no son propiamente criterios de verdad. Más bien lo son el *esclarecimiento* dimanante de una apropiación de la realidad constitutivamente asintótica e inconclusa —para Santo Tomás *principia essentialia rerum sunt nobis ignota*²², es decir, sólo el Creador las conoce hasta el fondo— y la *certidumbre razonable* lograda dialécticamente mediante conceptos recíprocamente incluyentes (no recíprocamente excluyentes y «distintos», como los matemáticos) y por ende en tensión polar. Por lo que respecta a la metafísica pensemos en esos fecundos binomios o díadas de potencia y acto, de materia y forma, de causa eficiente y causa final, etc. Por lo que respecta a la «filosofía de las cosas humanas» (o lo que tanto vale, a la «ciencia política» entendida en su acepción general y arquitectónica) en los no menos fecundos de cuerpo y alma (también vigente en la física), de virtud y vicio, de derecho natural y derecho positivo, de bien común y bien particular, etc. Martín Buber dice al comienzo de su libro *Ich und Du* algo que resume cuanto pudiera añadirse aquí: las «palabras primitivas» no son vocablos aislados, sino parejas de vocablos, y no significan tanto «cosas» cuanto «relaciones».

En mi libro de 1981 *El lugar de la ciencia política*²³, intenté describir los tres efectos póstumos de la matematización del orden: escisión antinómica entre los conceptos definidores de la realidad social (ya he propuesto antes algún ejemplo); apriorismo que incita a razonar sin previa observación y a observar sin presupuestos racionales —así, a cultivar la filosofía social sin sociología, o viceversa; y en fin, reduccionismo que se propone —cuando menos como meta tendencial— la depuración simplificadora de todas las ciencias del hombre, reteniendo tan solo la causa eficiente (por ejemplo, el fenómeno del poder en la ciencia política, que resulta así «jibarizada» en mera «cratología») con prescindencia de la causa final— del bien común, o interés público.

Las variantes de estos tres efectos son innumerables y no es posible exponerlas aquí; me constreñiré, pues, a abocetar las que parecen dominantes en la

²² *An. I, I, n.º 15*. También en las dos *Summae* y en las *Quaestiones disputatae* se encuentran afirmaciones semejantes.

²³ *Op. cit.*, Murcia, 1981, págs. 42 a 56.

segunda mitad del siglo xx, período divisible en tres fases: una primera de reconstrucción moral y material y de guerra fría, que va desde el término de la conflagración mundial hasta mayo de 1968, fecha sobre cuya simbólica significación huelga extenderse; otra que cubre las décadas siguientes hasta 1989 (caída del muro de Berlín) y 1990 (abolición del monopartismo en la URSS). Fase caracterizada por la contradicción que plantean a la ciencia y a la cultura tradicionales la «anticiencia» y la «contracultura» —y también por el incremento del precio de la energía, que desencadena una crisis económica mundial; y otra tercera, en fin, cuya cola está aún por desollar, en la que acontece la práctica eliminación del marxismo tanto del campo de las instituciones como del de las ideas y el inicio de una tanteante búsqueda de caminos nuevos, sobre dos de los cuales volveré en la continuación.

Creo que puede contemplarse este medio siglo como un período de implacable crisis en lo que respecta a la epistemología moderna (galileana y cartesiana por sus raíces) de las ciencias del hombre. De 1945 en adelante florecen todavía «vastos paradigmas»²⁴ que brindan esquemas coherentes para ordenar nuestros conocimientos y por consecuencia sirven como guías de presunta eficacia general; así, en economía, la síntesis de Samuelson entre la tradición neoclásica de Marshall y la revolución keynesiana²⁵, en sociología el funcionalismo estructural de Parsons, y un poco o un mucho en todos los saberes la cibernética, la teoría de la información, etc. Esta pasión o ilusión sinóptica era sin duda muy fuerte; aún en el decenio de los setenta tenía vida lozana con la sociobiología, los neomarxismos no comunistas y los estructuralismos —pues hay, sin duda varios.

¿Qué persiste hoy de todo ello? La crisis en gran medida imprevista del marxismo tanto institucional como teórico ha cambiado el panorama, y sigue cambiándolo. Toda simplificación suscita, en contrapunto, otras simplificaciones; todo «holismo» (toda globalización) engendra «holismos»; el marxismo, holismo típico, encontró las réplicas contradictorias que hemos reseñado, y su caída las arrastra, o cuanto menos las relativiza y constriñe a límites estrictos; los «dioses del instante», de que nos hablan los historiadores de las religiones, nacen, pelean y mueren a la vez. Si algún rasgo distingue a las ciencias del hombre durante los años noventa es la renuncia a reconocer una «marcha general» de la historia; renuncia patente en el descrédito en el que caen quienes intentan todavía, como Fukuyama, reinterpretar tan vieja música.

²⁴ La expresión es de Daniel Bell en *Las Ciencias Sociales en la segunda guerra mundial*, trad. esp. Madrid, 1984, pág. 75.

²⁵ En el «Árbol genealógico», que cierra el clásico libro de texto de aquel, la «*Economía convencional moderna*» se presenta como una conjunción de Marshall y de Keynes (págs. 1.094 y 1.095 de la duodécima edición española, 1985).

IV. EPÍLOGO: REDUCCIÓN A UNIDAD DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE Y RENOVACIÓN DE LA SABIDURÍA*

Es arriesgado pronosticar la suerte conjunta de todo un ramo de ciencias, y comprometido emplear términos que como «reducción» e incluso «renovación», tienen para bastantes auditores o lectores (a veces muy inteligentes) un cierto halo arcaizante. Pero hay que reconocer la necesidad y procedencia del empeño, pues hoy se licúan bajo nuestros pies las bases matematizantes sobre las que se apoyan desde hace cuatrocientos años las ciencias del hombre; incluso los «tipo ideales» del más grande científico social, Max Weber, son figuras geométricas sin duda brillantemente dibujadas pero válidas tan solo (en este punto creo justificada la crítica a Weber de Von Schelting) cuando se trata de conceptos *suprahistóricos*, referibles a una diversidad de fenómenos recurrentes en con-

-
- * Vpy a condensar aquí, para no romper la secuencia de este discurso con idea relativamente complejas, seis tesis subyacentes a toda mi exposición, y sobre todo a esta última parte epilodal:
 1. Quién vive «prefilosofo», esto es, pone en acto alguna suerte de visión sinóptica de la realidad. *Primum vivere, deinde philosophare*, dice el dicho; *prius vita quam doctrina*, escribe Santo Tomás en su *Comentario al Evangelio de San Mateo*.
 2. Expresado de otra manera: quien vive presupone, actúa y ejecuta cierta secuencia u ordenación de principios o valores, y reconoce, expresa o tácitamente, ciertos límites. Ahora bien, el acto sapiencial (formalmente sapiencial) puede hacernos acceder a la verdad o dejarnos en el error. Zubiri distinguía entre *moral como estructura* y *moral como contenido*, y homológamente creo que podríamos distinguir entre *sabiduría como estructura* y *sabiduría como contenido*; en todo caso el hombre es constitutivamente sapiencial, pues ha de poner siempre orden y límite —lo ponga bien o mal.
 3. Von Weizsäcker dice que «la ciencia debe su éxito, entre otras cosas, al hecho de renunciar a plantearse ciertas cuestiones» (*La importancia de la Ciencia*, trad. esp. 1972, pág. 72). Esto es seguramente cierto de las ciencias teóricas y eminentemente de la física y de la matemática, pero quizá deba decirse lo contrario de las ciencias humanas y prácticas. Deben su fracaso (o cuando menos su inferior valoración social respecto de las teóricas) a no plantearse *ab ovo* sus implicaciones filosóficas, y a no reconocer que su trabajo se endereza a compilar una información experimental carente de sentido si rehúye ponerse al servicio de cierto ideal de perfección humana y social. Leo Strauss lo explica así: «es más seguro tratar de entender lo bajo a la luz de lo elevado que lo elevado a la luz de lo bajo. Haciendo lo segundo, necesariamente deformamos los planos superiores, mientras que haciendo lo primero no privamos al plano inferior de la libertad de revelarse cabalmente tal cual es» (*Historia de la filosofía política*, trad. esp. México, 1993, pág. 858).

textos históricos variables; inválidas, en cambio, cuando se aplican a conceptos individuales e históricos. Dicho de modo más directo: es útil el tipo ideal de «burocracia» o el de «feudalismo», pero superfluo y confundente el tipo ideal de «Cristianidad primitiva», pues como es obvio ha habido sólo una, o por la misma razón los de «ética económica protestante» o de «economía de la polis antigua». El tipo ideal está justificado como instrumento heurístico, y así se ha utilizado siempre antes y después de darle nombre propio Max Weber; pero cuando se refiere a situaciones que no se repiten comporta una estilización selectiva —ésto tomo, ésto dejo— cuyo criterio último es inexorablemente axiológico, y por tanto sapiencial; incluye una jerarquización de valores —de bienes— que nos remite, sin decirlo, a los conceptos tradicionales de orden y de límite, y por tanto al concepto englobante de sabiduría.

-
4. El lugar en el que la filosofía clásica sitúa el examen de la invidencia de las implicaciones filosóficas por parte de las ciencias del hombre es, sin duda, el tratado tomista de la templanza (II-II *Summa Theol.*, q. 141 a 170) y dentro de él la cuestión 167, que trata el vicio de la *curiositas*. Sin el termostato regulador de la sabiduría la cognición intelectual se desmanda; degenera en acumulación de noticias inútiles acerca de las criaturas, no referidas al fin debido (*ad immortalia*). El científico contrae entonces la enfermedad moral de Anselmo, protagonista de la novela de Cervantes *El curioso impertinente*. Claro está que muchas veces la contrae por negligencia y permanece ignorante de su estado; recibe a crédito una pseudofilosofía disuelta en el ambiente social que respira.
 5. Con intención no ética, sino ontológica, pero con repercusiones éticas *malgré lui*, retoma Heidegger el tema de la *curiositas* (*die Neugier*) en *Sein und Zeit*, par. 36: «La curiosidad no se preocupa de ver para comprender lo que ve... sino que quiere *tan sólo* ver por ver».
 6. Al hablar de este discurso de las «ciencias del hombre» no olvido la existencia y la necesidad de una filosofía del hombre (metafísica y ética); ésta viene a coincidir (bien que planteada en forma profesional y técnica, y por tanto no accesible a muchos «filosofantes») con esa sabiduría cuya presencia viva echo de menos tanto en el atrio como en los cimientos de las ciencias del hombre, según se enseñan hoy en la generalidad de las Universidades. Y el mal se agrava, día tras día y curso tras curso, con la «departamentalización» cada vez más impermeable de las Facultades, con la multiplicación vertiginosa de las titulaciones y con la práctica conversión del tercer ciclo en una superespecialización que viene a agravar la soledad del corredor de fondo con orejeras monográficas a la que están sometidos los doctorandos durante los tres o cuatro años que dura la elaboración de sus Tesis. Un antiguo profesor mío solía decir que el Doctorado debía de ser algo así como un dúo de flauta y orquesta —de angostura y anchura. *Pues bien, hoy la flauta ha expulsado, o está a punto de expulsar a la orquesta*. Los daños consiguientes no tardarán mucho en hacerse sentir. El empobrecimiento de la formación de los futuros profesores será su previsible resultado.

Aquí empalmo con lo que anticipé al final de la primera parte de estas reflexiones: *la procedencia de reducir la fractura hoy existente entre ciencia positiva y filosofía cuando se trata de las ciencias del hombre*; y no distingo en el seno de éstas entre teóricas y prácticas porque *todas son prácticas*, aunque con grados de practicidad más o menos intensos y patentes. No puede seguir extrapolándose a ellas en nuestro tiempo la distinción —buena sólo para la ciencia natural— entre «causas primeras» o próximas y «causas últimas» o remotas, entendiendo por tales aquellos antecedentes que se sitúan al principio de la cadena, y que por tanto carecen ya de antecedentes. Explicar un fenómeno por otro fenómeno es rendir pleitesía al orden lineal de Descartes. Podemos pedirle a nuestro dentista que nos explique según criterios de causa y efecto la etiología de nuestra infección bucal, y aún la génesis de nuestro dolor de muelas; pero no instarle a que nos aclare la significación del dolor en la vida del hombre, a no ser, cosa harto improbable, que nuestro dentista sea, además de odontólogo, teólogo o filósofo. Por contra, sí podemos (y debemos) pedirle a todo profesional del derecho, y también a cualquier historiador, antropólogo, economista, sociólogo o politólogo, que nos den cuenta de su filosofía del derecho, de la historia o de la sociedad, pues sus actividades respectivas no son otra cosa que desarrollos y puestas en acto de su idea general del hombre y de los destinos humanos; y esto aún en el caso de que no sepan, o no quieran, traducir esa idea general en términos explícitos. Si no saben, o no quieren, decaen de su condición y calidad de especialistas; nulo especialista quien no empiece por ser «filosofante».

Pero desmenuemos las anteriores afirmaciones generales en cinco razones específicas:

Primera razón, las ciencias del hombre deben ser sapienciales para ser científicas; amputar su raíz filosófica supone incurrir en el sofisma «*suppressio veri, suggestio falsi*». Dicho de modo popular: supone empezar el recitado del Credo por Poncio Pilato.

Segunda razón, toda *praxis* —entendiendo por tal según la definición de Duns Escoto, que reacuñó el antiguo término, todas aquellas acciones a las que precede una reflexión racional, incluidos los actos de voluntad²⁶— tiene una significación moral, y no cabe obtener un conocimiento fiel de ella por acumulación de datos parciales, a modo de piezas de mosaico. Toda *praxis* supone ejercicio de la libertad, y por ende repercute en el todo; luego remite a la filosofía, ciencia del todo.

²⁶ *Ordinatio* (Opus Oxoniense), prólogo 5.^a, q.2.

Tercera razón, la usual y evasiva calificación de los juicios de valor como meros conceptos susceptibles de descripción aséptica, y por tanto como instrumentos de conocimiento neutrales, cae por su propio peso. No estamos, cuando de praxis se trata, ante meras condiciones necesarias, sino ante causas finales, puesto que la acción reflexiva apunta siempre a ciertas metas; metas que son los módulos conforme a los cuales juzgamos. La sabiduría, en tanto conocimiento considerativo del orden y conciencia del límite, rebrota aquí bajo la losa de la descripción más positiva que pueda imaginarse.

Cuarta razón, toda ciencia del hombre no sapiencial (o que se olvide de su constitución radicalmente considerativa y sapiencial) hace saltar por el aire la continuidad entre el conocimiento precientífico (raíz del sapiencial y de su variante «filosófica») y el conocimiento «científico»; *no depura aquel, luego no educa al hombre*. Toda pretensa educación que no haga pie en las necesidades espirituales del educando acaba en vacío juego de ingenio.

Y en fin —*quinta razón*— las últimas y por lo demás interesantes ciencias de síntesis, como la «Socioeconomía» de la SASE²⁷ y la «Sociopoliteconomía» que propugna Mario Bunge, no tocan fondo. Es muy de alabar la interconexión de los saberes sectoriales, pero tal interconexión será insuficiente mientras no se reconozca y declare que *toda ciencia humana es tributaria de un previo ideal de persona*; y mientras este previo ideal no esté expreso y delineado (aunque sea a costa de reconocer la futilidad de tantos y tantos Congresos Internacionales como hoy se convocan fundados sobre el concordismo ambiguo y la inhibición afilosófica) las ciencias del hombre no estarán asentadas sobre bases firmes. Es más, podríamos decir a su respecto lo que Pascal decía de las ciencias abstractas: en lugar de ayudar al hombre a tomar conciencia de su condición lo extravían fuera de ella; o bien, utilizando el lenguaje de Gabriel Marcel, que objetivizan y convierten en «problema» lo que debería seguir siendo «misterio».

De lo anterior se sigue que el progreso de las ciencias morales y políticas (nombre que cubre todas las ciencias del hombre, pues de *iure* también caen bajo él la ciencia del lenguaje, la historiografía, la legislación y la jurisprudencia, sin que sea óbice la circunstancia de que hayan venido a alojarse en distintas Reales Academias) no consiste tan sólo en la superposición de sucesivas plantas sino también en la profundización de los cimientos; a cada planta nueva, cimiento más hondo. Si de hecho el progreso científico no procede hoy así es por

²⁷ *Society for the Advance of Socio-Economics*; tiene hoy su órgano de expresión en *The Journal of Socio-Economics*.

cómodo espíritu de compromiso, o porque se establece la gratuita presunción de que existe entre los cultivadores de tales ciencias una unanimidad mágica de puntos de partida que haría superflua toda retrospección.

Pero ninguna ciencia particular, natural o humana, es capaz de constituirse en eje de la vida. Ninguna nos depara, ni aislada ni en conexión con otras, un arraigo y unos fines que infundan sentido a ésta. Se trata de cuerpos de saberes abstractos, sin destinatario, cuyo ideal se agota en la elaboración de una ontología puramente formal, ajena a toda perspectiva o punto de vista. Es sólo la sabiduría la que infunde al progreso científico orden y límite, y por tanto le marca, a despecho de toda presunta autonomía, sus líneas de verdadero crecimiento. En nuestra cultura occidental la sabiduría tiene la inflexión filosófica cuyos rasgos y riesgos propios he expuesto antes; en las culturas no occidentales, para las cuales la ciencia es producto de importación y recepción, tales rasgos y riesgos son distintos. Queda aún por ver si esta recepción tendrá verdadero arraigo y acabará fundida, sin sincretismos, con las culturas autóctonas; de no ocurrir así repercutirá, en golpe de culata, sobre el occidente exportador. Luis Díez del Corral diría que utilizada «con una capacidad machacadora de martillo pilón»²⁸.

En cualquier caso, mi discurso se angosta ahora, como un embudo, y aboca a una cuestión deliberadamente circunscrita. A toda siembra científica corresponde una tierra y un clima que favorezcan la germinación. Y mi problema es este: ¿cuál es, a la vista de la actual situación española y mundial, el marco institucional más adecuado para el cultivo de unas ciencias del hombre no desmeduladas, sino imbuidas de sabiduría, esto es, reconocedoras de la primacía rectora y organizadora de ésta como condición necesaria para mantenerse en estado de verdad? Reitero la pregunta de modo más simple y en un nivel práctico: ¿pueden hoy salvarse las ciencias del hombre en el ámbito de la Universidad o necesitan el ambiente más restringido, pero ajeno a problemas de defensa corporativa y de promoción profesional, que es propio de las Academias? Concretando aún más, ¿pueden hoy día *pasar por sí solas* las Facultades de Derecho desde la pantalla pequeña de la Jurisprudencia a la pantalla grande, que añade a la Jurisprudencia la Ciencia de la Legislación, o necesitan la mediación y el estímulo exógeno de otras instituciones como ésta que hoy me acoge?

Estoy hablando en una Academia, precisamente, y podrán quizá parecer estas preguntas otras tantas proposiciones destinadas a la *captatio benevolentiae* de quienes me escuchan; proposiciones que la vieja retórica aconsejaba

²⁸ Vid. *El rapto de Europa*, reed. Alianza Editorial, Madrid, 1974, p. 96.

emplear en las postrimerías de toda pieza oratoria. Pero quiero pensar que, por fortuna, no es éste el caso. Resulta hoy patente (y creo que en este punto habrá general conformidad) que la Universidad adolece de masificación (sea del alumnado, sea del profesorado o sea de ambos) mientras que las Academias aseguran (y ello es a la vez su alta misión y su grave responsabilidad) la presencia de una minoría sosegada que retiene una cierta virtud de fermento; la virtud que —por fuerza del gran número de docentes y discentes y por excesiva multiplicación de ellas mismas— parecen estar hoy a punto de perder las Universidades.