

BILDUNG Y SENTIDO DE LA VIDA*

BILDUNG AND THE MEANING OF LIFE

Sixto J. Castro

Universidad de Valladolid

Resumen: *En este texto reflexiono sobre la importancia del estudio en la Orden de Predicadores y sobre su vinculación con la universidad a partir de algunos ejemplos, tomados sobre todo de Santo Tomás. A continuación, me voy a centrar en el desarrollo de uno de los conceptos estructuradores de la universidad en la época moderna (Bildung) y trataré de vincular todo esto con la cuestión del sentido.*

Palabras clave: *universidad, Bildung, Tomás de Aquino, sentido, dominicos.*

Abstract: *In this paper I reflect on the importance of the study in the Order of Preachers and its relationship to the university, as some examples taken from Aquinas show. Then I focus on the development of one of the structuring concepts of the university in the modern age (Bildung). Lastly, I'll relate all this to the question of meaning.*

Keywords: *university, Bildung, Aquinas, meaning, Dominicans.*

* Este texto es la reelaboración de una conferencia impartida en el congreso "Alma mater. Heri et hodie", celebrado en Salamanca en abril de 2016 y organizado por Juan Manuel Almarza Meñica, a quien va dedicado este texto.

INTRODUCCIÓN

La Orden de Predicadores es una institución que se ha caracterizado, entre otras cosas, por su vinculación con el mundo universitario desde su origen. La Orden va camino de la edad de Matusalén que, como es sabido, vivió 969 años y tuvo a su hijo Lamec cuando tenía, según unos manuscritos 167, según otros 187 años. Los primeros 187 años de la Orden, que, en los términos de Matusalén serían los que la condujeron a la madurez para poder engendrar, fueron, sin duda, de una riqueza enorme. Ahí tenemos a buena parte de las grandes figuras que la honran y a las que miramos con orgullo. Es la época de difusión masiva de los frailes por las universidades, nacidas en la misma época que la Orden dominicana.

En España hemos conmemorado, sin darnos cuenta y sin grandes fastos, los 800 años de Palencia (1212) y se preparan con algo más de tino los de Salamanca (1218). 800, igual que la Orden. Como he dicho, las universidades y la Orden dominicana nacieron al mismo tiempo y, como es sabido, Santo Domingo mandó a los frailes a las universidades en cuanto se fundó la Orden, para que pudiesen comprender su propia época, que seguramente dista mucho de ser esa "edad dorada" de la cristiandad que en ocasiones algunos imaginan por nosotros. El mundo medieval, en cierto sentido, es más diverso que el mundo de la modernidad primera y en parte más semejante a nuestro mundo que el de los Ilustrados. Es el momento en que en Occidente se recupera la tradición griega, en parte mediante la filosofía árabe, lo que hizo que el Islam fuese para la cristiandad un reto intelectual mucho mayor de lo que fue a partir del siglo XVI (donde los éxitos militares otomanos ya no vinieron acompañados de innovaciones intelectuales comparables). Fue el momento en que la cristiandad tuvo que pensar el Islam y tuvo que pensar con el Islam, cosa que probablemente no haya vuelto a suceder hasta nuestra era. El medievo es una época en la que los pensadores están convencidos de que la realidad es intrínsecamente racional y, por ello, puede ser conocida mediante la razón, que es lo propio del ser humano y lo que lo asemeja a Dios. No es la época de la magia y la oscuridad, como bien dejó claro el recientemente desaparecido Umberto Eco. La comprensión mágica del mundo es típicamente Renacentista. El medievo es una época en la que hay una enorme pluralidad de posturas filosóficas y teológicas que parecen chocar con la imagen monolítica arrojada por la neoescolástica. El esfuerzo racional de San Anselmo, los diálogos interreligiosos de Pedro Abelardo, Raimundo Lulio, Nicolás de Cusa y Jean Bodino, y otra serie de ejemplos que sería muy largo detallar, son muestra de cómo la razón puede mediar como árbitro en todo tipo de disputas.

La universidad es el lugar donde poner esa razón a funcionar. Y una forma típicamente medieval de argumentar es la *quaestio disputata*, donde, bajo la presidencia de un maestro, se examinaban argumentos opuestos, basados en la razón y en la autoridad, respecto a un problema teórico dado. De entre

estas destacan las *quodlibetales*, en las que cualquiera, a bote pronto, podía proponerle el tema al maestro, bien un tema de actualidad (filosófica o teológica, supongo), como –imaginemos–, si hay algo de verdad en otras formas de comprender el mundo, cómo afrontar un ataque de manera proporcionada, si puede hablarse de justicia en la guerra o si la voluntad de los gobernantes está por encima de las leyes, cuestiones sumamente actuales, por otra parte. O bien podía proponérseles una cuestión destinada a probar la fuerza argumentativa del maestro. Es decir, el conflicto intelectual formaba parte de la vida medieval. La vida universitaria consistía, en una parte importante, en poner absolutamente todo sobre el tapete, sin cartas marcadas, incluidas las cuestiones básicas de la fe cristiana (la existencia de Dios, la Trinidad, el poder del papado, etc.), con una libertad académica que hoy probablemente nos sorprendería.

LA FUERZA DE LAS RAZONES

En ese modo de plantearse la existencia, como una escucha de razones y una reelaboración de las propias razones a la vista de aquellas, la Orden tuvo una importancia fundacional. La *Suma teológica* de Tomás de Aquino, quizá la obra más importante del medievo, tiene esta estructura. Y no olvidemos que es una obra dirigida a los estudiantes. En ella se muestra que siempre hay razones a favor y en contra de una posición. Hay que escuchar a todo el mundo, sea quien sea, y atender a sus razones (“guarda en la memoria todo lo bueno que oigas, sin reparar en quién lo dijo”, dice el Aquinate a uno de sus estudiantes). Por el contrario, el filósofo que inaugura la edad moderna, Descartes, tira esto por la borda y decreta que no es necesario escuchar a nadie más que a uno mismo: solo es necesaria la introspección subjetiva para acceder a verdades claras y distintas de las que no se pueda dudar. Ya no hace falta nadie más.

En el mundo moderno desaparece ese método del *sic et non*, es decir, de la escucha de las razones que proceden de todos los ámbitos; pero sospecho que tampoco en la edad dorada de la filosofía hubo algo así. Como es sabido, en la filosofía griega, concretamente en el caso de Platón, el género favorito es el diálogo. Parece que en un diálogo tiene que haber dos partes y parece que el resultado ha de ser el acuerdo, o al menos ese es el uso popular del término entre los políticos que salen en la televisión. En realidad, la etimología de diálogo es, simplemente, “a través o por medio del logos”. En un diálogo no tiene por qué haber acuerdo, ni siquiera tiene que haber dos contendientes. En los diálogos de Platón en ocasiones hay muchos personajes y muchas veces acaban en tablas, cuando no con una abrumadora victoria de la posición platónica. En muchos de ellos hay un solo hablante que cuenta algo que le sucedió. En otros nos mete en unas sendas metafísicas intrincadas, como es

el caso del *Parménides*. Parece ser que en el siglo XVI se introdujo el error de considerarlo una “conversación entre dos personas” al confundir los prefijos *di-* y *di-*, por lo que se acuñó el neologismo “*triálogo*” para referirse a la conversación entre tres personas. De ahí al monólogo (introducido en el francés a principios del siglo XVII) y al dúologo (término introducido en 1864) solo hay un paso¹. Hoy, quizá por contraposición a monólogo, se entiende por diálogo lo que se entiende y, ciertamente, no tiene el sentido que tenía en Grecia, sino un sentido mucho más medieval: razones a favor y en contra y la fuerza del argumento (o en su caso, de los factores epistémicos reconocidos: autoridad, testimonio, etc.).

Las cuestiones disputadas me interesan sobremanera, porque son la esencia de la vida universitaria: la investigación racional sobre todas y cada una de las cosas. Y entre estas, me parecen especialmente interesantes las citadas cuestiones quodlibetales. Tomás de Aquino trata sobre una infinidad de cosas en las suyas. Algunas de esas cuestiones son técnicas: si es lícito celebrar la fiesta de la concepción de Nuestra Señora; si es más grave mentir de palabra o de obra; si el cielo empíreo influye sobre otros cuerpos; si el intelecto creado puede ver de modo inmediato la esencia divina; si el entendimiento angélico puede entender las cosas singulares; si Dios puede crear un infinito en acto; si el movimiento de los ángeles es instantáneo; si el hombre que carece de gracia puede prepararse para ella; si el hombre en estado de gracia gozaba de Dios más que de ninguna otra cosa y más que de sí mismo; si el perjurio es más grave que el homicidio; si Dios puede crear materia sin forma; si Dios puede pecar si quiere, etc. Todas estas cuestiones hacen la delicia de filósofos y teólogos, porque ponen todo un sistema de pensamiento a trabajar para probar su fortaleza y defenderse de las acusaciones de debilidad. Quizá no le interesen tanto al gran público, pero los temas que sin duda le interesarán derivan su fuerza argumental de las respuestas que se den a cuestiones de este tipo. El hecho de que se hiciesen este tipo de preguntas muestra que el sistema universitario que las posibilitaba no estaba determinado estrictamente por la ley del mercado, de la empresa o del interés crematístico, si se me permite esta especie de anacronismo.

Entre las quodlibetales hay otras quizá más sorprendentes y circunstanciales, pero involucran también una discusión filosófica interesante. Por ejemplo: si el niño que nace en el desierto donde no puede haber agua y muere sin Bautismo, puede salvarse en virtud de la fe de la madre; si pecan mortalmente los clérigos que no dan generosamente limosnas con aquello que les sobra (a la cual dedica mucho espacio), que un poco más adelante formula como si alguien peca si no da lo que le sobra al pobre que se lo pide; si el difunto sufre algún detrimento si su albacea deja de dar las limosnas que él había dispuesto

¹ <http://www.etymonline.com/index.php?term=dialogue>

en su testamento que habían de darse; si alguien puede ser milagrosa o naturalmente virgen y padre; si pueden excusarse del trabajo manual los que están libres de obras espirituales; si es necesario elegir siempre al mejor prelado, o basta con elegir a uno bueno; si hay que honrar a los malos prelados; si en el infierno solo hay penas de fuego o también de agua; si Pedro pecó mortalmente al negar a Cristo; si alguien puede oír misa de un sacerdote fornicario sin pecar mortalmente; si en la visión en la que San Benito vio todo el mundo, vio la esencia divina; si el monje peca mortalmente al comer carne; si el vendedor debe comunicar al comprador un defecto en la cosa que le vende (clave para la teoría económica); si es pecado apetecer los cargos; si tras la resurrección Cristo comió de verdad; si alguien puede pedir por sí la licencia para enseñar teología (debate contemporáneo); si alguien que está en religión y sabe que su padre está en grave necesidad, puede salir sin licencia de su superior para ayudar a su progenitor; si una mujer que después de haber emitido el voto de continencia contrae matrimonio ante la Iglesia, puede sin pecado unirse carnalmente a su esposo; si es lícito exigir a alguien que está muriendo que dé a conocer su estado tras la muerte; si los condenados en el infierno se alegran de las penas de sus enemigos a los que ven ser castigados con ellos; si el arco iris es signo de que no se repetirá el diluvio; si Dios puede reparar la virginidad de una mujer; si el sacerdote debe dar una hostia no consagrada al pecador oculto que se la pide; si el elegido canónicamente obispo hace mejor aceptando la elección o rechazándola; si alguien debe dejar la predicación porque se lo pida un príncipe secular. Y una bien llamativa: si la verdad es más fuerte que el vino, el rey y la mujer.

Probablemente, en una universidad actual, no le pagarían a nadie por estudiar este tipo de cosas. Pues deberían. En Oxford asistí a un debate, en el que estaban Richard Swinburne, Brian Leftow y otros eminentes filósofos, sobre el libre albedrío de los ángeles. Me imaginaba qué sucedería si propusiese un seminario sobre ese tema en una universidad española. Sin embargo, no parece que en Oxford les vaya mal del todo. El hecho de que, por ejemplo en España, haya ciertos temas que ya no tienen cabida en la universidad es una muestra clara que, en efecto, hay algo de la esencia originaria de esta institución que se ha quedado por el camino. Y con lo dicho, espero que haya quedado al menos sugerido que en las universidades medievales se preguntaban absolutamente por todo.

Entre las cuestiones quodlibetales de Santo Tomás nos interesan algunas que destacan la importancia del estudio. En una de ellas (*Quodlibet* V, q. 14) se pregunta si es lícito que el clérigo diga los maitines del día siguiente la noche del día anterior, es decir, para no madrugar. Parece que no... Y da razones por las que parece que no; pero hay razones en contra: Dios es más clemente que el hombre; si el hombre no imputa culpa al deudor porque cancele su deuda antes de tiempo, mucho menos Dios. Así que Tomás resuelve: si lo hace por

vagancia, por sueño o deleite no es sin pecado; pero si lo hace por necesidad, por ocupaciones lícitas, como por ejemplo “si el clérigo o maestro debe estudiar sus lecciones de noche” o por algo semejante, puede decir los maitines por la noche. Y además, por si quedase poco claro, frente a los argumentos que lo prohíben, Tomás dice que en los contratos y cosas semejantes, el día comienza a medianoche; pero en lo referido al oficio eclesiástico, el día comienza con las vísperas. Si tras vísperas y completas se dicen los maitines, ya se está en el día siguiente. Tomás construye este argumento sabiendo que es lícito porque sabe que el estudio es lo más importante, porque lo ha argumentado y, sobre todo, lo ha vivido. Argumenta partiendo de unos recursos epistémicos que considera más que válidos, como, en su caso, la autoridad de la Escritura.

Bertrand Russell, en su *Historia de la filosofía occidental*, acusaba al Aquinate de no ser un verdadero filósofo, porque usaba el argumento para demostrar lo que ya sabía y no seguía la fuerza del mismo, como Sócrates, dondequiera que le llevase. Esto es absolutamente injusto para con Tomás, que dejó unas cuantas cuestiones en “tablas filosóficas”, porque no había argumentos racionales que pudiesen decidir la cuestión. Eso lo sabe cualquier estudioso de Tomás, cosa que Russell, probablemente no era. Anthony Kenny le respondió que no parece que esa crítica tenga mucho peso viniendo de alguien que escribió tres tomos para demostrar que uno y uno son dos². La argumentación, en ocasiones, no descubre verdades, sino que muestra que, de hecho, tales verdades son racionales.

En otra cuestión (*Quodlibet* I, q. 7 a. 2), Tomás se pregunta si es lícito que a alguien se le obligue a abandonar el estudio de la teología, siendo apto para enseñar a otros, para que se dedique a la salvación de las almas. Tomás sostiene que parece que peca quien puede salvar almas si dedica su tiempo a estudiar, dado que aquello es mejor que esto, y dado que los religiosos son perfectos, habrían de dedicarse a aquello. Pero Tomás responde que, aun conociéndolo, en ocasiones hay que elegir lo menos: filosofar es mejor que lograr riquezas, pero en caso de necesidad hay que elegir las riquezas; una bella margarita es más estimada que un pan, pero en caso de hambre hay que elegir el pan. Además, en cualquier arte es mejor quien dispone de ese arte, como el arquitecto, que quien ejecuta esa obra según lo que le ha sido dispuesto por otro, como los que tallan la madera y las piedras. Los trabajadores manuales de la cura de almas son los que administran los sacramentos y cosas semejantes; pero los artífices principales son los obispos, que mandan, y los teólogos, que son “*quasi principales artífices*, que investigan y enseñan cómo deben procurar los otros la salvación de las almas”. Luego, *simpliciter*, es mejor enseñar teología y más meritorio, que expandir la cura de almas entre aquellos y estos. Y cita 1 Cor 1, 17: Cristo no me envió a bautizar, sino a evangelizar.

² A. KENNY, *A New History of Western Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 315.

Si esto es así, que lo es en el pensamiento del Aquinate, aclaremos la cuestión de qué papel tiene ese debate racional que se supone que acontece en la universidad. Para eso podemos ir a *Quodlibet* IV, q. 9 a. 3: aunque los primeros principios de la teología son los artículos de la fe, que nos son conocidos por autoridad, cuando hay que litigar con los que nos contradicen hay que usar la razón mejor que la autoridad. Tomás sostiene que la *disputatio* ha de llevarse a cabo según su fin. En algunos casos se disputa sobre si algo es así, y en ese caso basta acudir a la autoridad que lo certifica. De este modo, cuando se disputa con los judíos, habrán de usarse las autoridades del AT; si se litiga con los maniqueos que rechazan el AT, habrá de argumentarse con el NT; si con los cismáticos, que aceptan ambos AT y NT, pero no la tradición, como los griegos, con las autoridades del AT y del NT y los doctores que ellos aceptan. Pero con quienes no aceptan ninguna autoridad, “es necesario refugiarse en las razones naturales para convencerlos”. En las universidades (*scholis*) se disputa no para eliminar el error, sino para instruir a los oyentes para que sean introducidos en el entendimiento de la verdad hacia la que tienden y así es necesario que la raíz de la verdad se apoye en la investigación de las razones y se haga saber de qué modo (*quomodo*) es verdad lo que se dice, porque si el maestro determina la cuestión mediante las solas autoridades, al oyente se le certifica que la cosa es así, pero no por qué es así, y por eso no adquiere ni ciencia ni comprensión “y se irá vacío (*vacuus abscedet*)”.

Este modo de proceder, tan racional, tan propiamente universitario (tan poco aséptico, podemos decir. Recordemos a Tomás componiendo los himnos eucarísticos) forma parte de lo que es buscar la verdad en un universo armónico, racional y comprensible, en el que la presencia de Dios –podríamos decir que como garante de sentido, pero estaríamos haciendo una afirmación anacrónica, por lo que diré después respecto a la pregunta por el sentido– no se pone en duda, y no requiere una justificación demasiado elaborada, aunque se dé, porque constituye una de esas creencias que contemporáneamente los filósofos denominan “propiamente básicas” –aquellas a partir de las que se construye una visión del mundo y frente a las cuales se certifican otras creencias–, y se inserta en el mismo contexto en el que aparece, por primera vez, el término que más se ha asociado en el mundo moderno con la cultura y la educación, mediante el modelo humboldtiano de universidad: la *Bildung*.

LA BILDUNG

Este término, que traducimos ahora por cultura, formación, autoformación, etc., tiene un origen medieval, un significado teológico y un introductor en la lengua alemana: el maestro Eckhart³. Según el Diccionario etimológico

³ Hans-Jürgen FRAAS, *Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive*, Gotingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, pp. 44 ss.

de Friedrich Kluge⁴ *Bildung* deriva de *Bild*, imagen, y significa el proceso de creación, producción, dar forma. La transición a la idea de instrucción intelectual y luego de educación se da mediante el lenguaje de la mística medieval, donde *inbilden* significa la adquisición de una representación figurativa, con lo que se establece una relación entre *Bildung* y *Einbildung* (imaginación). En el lenguaje de los místicos, es Dios quien imprime su imagen (*sich einbildet*) en los seres humanos. Para el neoplatonismo del maestro Eckhart, el hombre está extrañado (*entfremdet*), alienado de su origen, al que tiene que retornar. Para superar este extrañamiento, el hombre debe emprender otro extrañamiento: del mundo y de sí mismo, debe aniquilarse (*ent-werden*, no ser). Esa es la condición para la comunidad con Dios. La *Bildung* tiene, así, que ver con la superación del extrañamiento, con la búsqueda de la unidad de lo particular en lo general, con la comunicación del hombre con su origen. Por eso Eckhart entiende la "*Bildung*" como "el aprendizaje de la serenidad", por el que el hombre se hace semejante a Dios, en el que es Dios quien dirige el proceso. La célebre *Gelassenheit* es la identificación con la voluntad de Dios que posibilita que el hombre se desarrolle como tal imagen de Dios.

Con el curso del tiempo *bilden* irá adquiriendo el sentido tanto de dar forma como de forma (que se tiene) y ya en el siglo XIX adquirirá el significado de lo que constituye a una persona cultivada y la habilidad de la mente para recomponer en un todo que no existía previamente las representaciones singulares transmitidas por la *Einbildungskraft*, la imaginación. Ahora ya no es Dios quien conforma al ser humano a su imagen y le posibilita retornar a esa unidad originaria, sino que el todo es una reconstrucción imaginativa que lleva a cabo el ser humano.

En su diccionario, los hermanos Grimm también consideran que *Bildung* se remite a *Bild*, *imago*, y posteriormente a forma (*Gestalt*). Y este es el sentido que todavía le da Winckelmann cuando escribía que los avances técnicos habían permitido a los artistas etruscos y griegos liberarse de las formas rígidas primitivas. El término adquirirá las resonancias que aún tiene en Herder, en quien toma el sentido del desarrollo de formas y la educación intelectual y del carácter. Se aplica más a la humanidad que al individuo, y tiende a coincidir con la historia. En su opinión, la *Bildung* todavía se basa en la imitación de un modelo: el orden Divino, la imagen primitiva (*Urbild*) y el modelo (*Vorbild*) de todo orden y organización. De este modo, en torno a 1800 *Bildung* adquiere el sentido de cultivo del individuo, la auto-constitución de la subjetividad, la organización de la propia vida como una obra maestra, y aún conserva, en virtud de ese origen, esos ciertos resabios místicos que todo estudioso de la filosofía alemana conoce bien. La *Bildung* no es solo un término descriptivo, sino, fundamentalmente, evaluativo.

⁴ Barbara CASSIN (ed.), *Dictionary of Untranslatables*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2014, entrada "*Bildung*".

Así pues, el concepto que define básicamente el ideal humboldtiano de universidad no es primeramente un concepto romántico, sino fundamentalmente teológico y medieval. Su historia va de la mano del proceso occidental de secularización del pensamiento, donde la subjetividad toma el puesto de Dios como gestora de la *Bildung*. Solo entonces puede comprenderse el inmenso papel que en el mundo decimonónico en general y en la cultura alemana en particular se le otorga al arte, en la medida en que, al reducir la realidad externa a las representaciones de la imaginación (*Einbildungskraft*), el arte se vuelve un modo de extender la *Bildung* que contribuye a esa autodeterminación que coloca al sujeto de la *Bildung* en el centro del mundo. Es todo lo que constituye la *Bildung* lo que en cierto modo, en ausencia de la figura de Dios, reconstruye el sentido mediante las artes, la literatura, la filosofía, etc.

Obviamente, si hay un cambio tan radical en esta idea, la universidad, que se supone que es uno de los espacios en los que esta educación tiene lugar, ha de cambiar necesariamente. No es que ahora se trate de poner a prueba la razón, de mostrar sus posibilidades y sus límites. Eso ya estaba en el mundo medieval. Ahora se trata de proporcionar un sustrato que, en parte, pueda proveernos de esas imágenes que contribuyen a tejer un sentido que ya no viene dado en la misma fábrica del universo. Es necesario entonces dar sentido, crear un sentido, porque ya no es Dios quien pone su imagen en el hombre, sino que es el sujeto el que se autodetermina y se convierte en el donador de sentido. Y esta, sin duda, se convierte en la función de la universidad en el modelo de Humboldt.

LA CUESTIÓN DEL SENTIDO

Según apunta Jean Grondin, es Nietzsche el primero que usa la expresión “sentido de la vida”. No tiene cabida antes del siglo XIX, antes de que el mundo moderno haya prosperado lo suficiente para convertirla en cuestión. Pero no durará demasiado. La filosofía de raigambre analítica del siglo XX se encargará de tacharla de pseudopregunta y de expulsarla como tal pregunta de las lícitas que pueden hacerse en la cátedra universitaria. Aun así, tiene importancia que surja en un momento en que el universo que constituía el mundo premoderno se ha desintegrado, un mundo este en el que las ideas trascendían las disciplinas y formaban parte indistinta de religión y filosofía y constituían los resortes básicos de una forma de vida más universal. Pero las erosiones de la modernidad hacen que, inevitablemente, surja la pregunta por el sentido.

Cuando preguntamos por el sentido de algo, supuestamente eso que la universidad tiene que contribuir a crear y transmitir, es cierto que nos referimos a muchas cosas, en virtud de la analogía del término: la dirección, el significado, el sabor, la sensatez...⁵ Todo ello forma parte de esa idea que ahora

⁵ Cfr. Jean GRONDIN, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona, Herder, 2005.

es necesario buscar, es decir, en la pregunta por el sentido es posible que confluyan diversas preguntas que exigen respuestas diversas.

Y ahora, si es que la universidad puede colaborar en esa tarea, es necesario hacerlo en el marco de una institución que está dominada por el paradigma cartesiano de la *res extensa* y la reducción mecanicista de la ciencia, donde, obviamente, parece que la pregunta por el sentido, ahora sí, es una pseudopregunta, que subsiste, en cierto modo, agazapada en el arte, la religión y la filosofía y no, curiosamente, en las disciplinas verificables. El asunto es ahora cómo conceptualizar la cuestión del sentido. ¿Es algo que nos viene dado, como en el caso de Eckhart y su idea de *Bildung* divina, o tenemos que reconstruirlo mediante la imaginación (*Einbildungskraft*)?

En nuestra época parece que nos hemos alejado un tanto de esas preocupaciones decimonónicas que cobijan la pregunta. Parece que al individuo postmoderno le preocupa mucho menos la cuestión del sentido, al igual que al individuo premoderno, que tenía la solución al problema claramente en Dios de manera suficiente, aunque no pudiese tematizar esta convicción más que mediante imágenes, puesto que la pregunta por el sentido no era, como tal, una pregunta. Al individuo postmoderno, como repetidamente muestra Woody Allen en sus películas, el sentido le preocupa mucho menos que no encontrar un fontanero en domingo o que no saber cómo funciona un sacacorchos. Los individuos postmodernos, como afirma Eagleton, tenemos creencias, pero no tenemos fe⁶, tenemos la cabeza llena de contenidos epistémicos (creencias como que la Tierra es redonda, que el mundo no comenzó a existir ayer o que existen los marcianos) que encajan dentro de ciertos paradigmas. El dominante en nuestra época es, sin duda, el paradigma naturalista, a saber que solo la ciencia proporciona conocimiento verdadero y que no hay más entes que los que la ciencia determina que existen, lo que supone, entre otras cosas, homogeneizar lo real. Algo parecido (no igual) a esto no hubiese suscitado rareza alguna entre muchos pensadores del siglo XVIII para los que, por ejemplo, el argumento del diseño no era un argumento, sino un dato: la evidencia de la existencia de Dios es la creación. Hay una obra, un best-seller del siglo XVIII según parece, titulada *L'An 2440*, en el que su autor, de inspiración rousseauiana, imaginaba una educación religiosa que exigía que las generaciones futuras mirasen por el telescopio y el microscopio para revelar la presencia y la gloria de Dios mediante esta "comunidad de dos infinitos. Si por alguna aberración, un ateo apareciese entre ellos, los parisinos le persuadirían con un curso intensivo de física experimental"⁷. Por tanto, la idea de que la ciencia está reñida con la religión es una cuestión que involucra más cosas que dos (ciencia-religión), para constituir una determinada visión del mundo, un

⁶ Terry EAGLETON, *The Meaning of Life*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

⁷ Citado por Susan NEIMAN, *Evil in Modern Thought*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2015, p. 29.

armazón (el *Gestell* heideggeriano, seguramente), con sus consecuencias. Y ese armazón es hoy el naturalismo contemporáneo, que da una respuesta estrictamente inmanente a la cuestión del sentido, que es una entre otras.

En cualquier caso, la pregunta por el sentido surge cuando las fuentes tradicionales de autoridad epistémica (tradicón, Escritura, autoridad, etc.) son sustituidas por otras (razón científica, voluntad individual, etc.). Y esta pregunta es la primera (en sentido ontológico) que se hace, aun cuando muchas veces sin más se deja de lado porque parece que carece de respuesta. La vida se nos echa encima cuando pensamos que carece de sentido o que ha perdido su sentido. Cuando decimos esto, solemos presuponer que la vida *debería* tener sentido, que es la contrapartida del absurdo. Si no existiese una petición de sentido no podríamos hablar de aquél, por eso Eagleton afirma que “el nihilista es un metafísico desilusionado”⁸ y esto es lo que se da en la postmodernidad, el olvido de que en una época se pensó que el mundo podía tener significado. Ahora la ausencia de esa conciencia, de algún relato de significado, se ve simplemente como una liberación que desemboca, sobre todo por vía de la teología protestante, en un constructivismo radical en el ámbito interpretativo y axiológico, que se opone a todo realismo o “inherentismo”. Pero este es otro tema que nos llevaría lejos.

Se supone, entonces, que si el sentido no viene dado, ha de construirse de algún modo. En este espacio han surgido muchas respuestas para esta pregunta, de las cuales las más habituales, una vez que uno deja de enredarse en el mismo enunciado de la pregunta, se dividen en cuatro grandes categorías: 1) sobrenaturalismo (la existencia de Dios y la orientación de la propia vida hacia él es necesaria y suficiente para asegurar una vida con sentido), 2) naturalismo objetivo (no es necesaria la existencia de ningún ser sobrenatural; el sentido procede de la conexión apropiada con realidades naturales intrínsecamente valiosas, independientes de la mente, es decir que no dependen de lo que uno quiera o elija), 3) naturalismo subjetivo (frente al naturalismo objetivo, el sentido consiste en conseguir lo que se pretende, en lograr metas establecidas por uno o en lograr lo que uno cree importante), 4) nihilismo (todo carece de valor)⁹. Las tres primeras son optimistas respecto a la posibilidad de encontrar sentido; la cuarta es un naturalismo pesimista. Todas estas tienen problemas y ventajas, defensores y detractores. Todo ello está en relación con el tema de la inmortalidad y con la ontología que se adopte (naturalismo, en sus distintos tipos, o no).

Contemporáneamente –obviamente no voy a solucionar la cuestión–, según dicen algunos de mis colegas, “Dios no es un tema filosófico”, a pesar

⁸ Terry EAGLETON, *op. cit.*, p. 102.

⁹ Cfr. Joshua W. SEACHRIS, (ed.), *Exploring the Meaning of Life. An Anthology and Guide*, Malden-Oxford, Wiley-Blackwell, 2013.

de que C. S. Lewis, en su célebre ensayo “Vivir en una era atómica” defienda que sin Dios no hay sentido posible, al igual que habían afirmado Pascal, Dostoievski, Kierkegaard o Tolstoi en sus términos. Es verdad que en nuestra época da la impresión de que Dios ha quedado reducido a tema teológico o, paradójicamente, científico: un ente entre los entes que exige el mismo tratamiento que cualquier otro ente, y esto afecta a la pregunta y a la misma investigación sobre el sentido. Cuando aparece la pregunta, de un modo u otro Dios queda incorporado a ella, y en las circunstancias intelectuales que van a posibilitar el nacimiento de la pregunta por el sentido, la misma idea de Dios va a ir cambiando. Cada vez más este Dios, por diversas circunstancias, queda reducido a un Hacedor divino que pone en funcionamiento la gran máquina del mundo y se retira o, si acaso, como opina Newton, interviene en ciertos momentos para ajustar alguno de los defectos de la fábrica mundana. Si hasta este momento la creación no podía revelar la naturaleza de Dios, que estaba más allá de las realidades creadas, a partir de entonces el estudio del universo nos muestra cómo y qué es Dios, cosa que los teólogos medievales no hubieran aprobado, porque aunque, por ejemplo, las vías tomistas hablen de que la creación es “evidencia” de la existencia de Dios (que Dios es), no nos dice qué es, pues sólo Dios conoce su esencia. Dios pasa así a ser un elemento más de un sistema científico, que debía ser tan racional, claro y distinto como cualquier otro hecho verdadero de la naturaleza. Deja de ser trascendente y queda encerrado en los conceptos y en el lenguaje. La ciencia se vuelve apologetica del deísmo, donde lo natural y lo sobrenatural tienden a confundirse, pues sólo cabe razonar ya de acuerdo con el método científico, en el que cabe Dios perfectamente, tanto que acabará por ser innecesario. Al igual que Newton, también Rousseau quiere demostrar la grandeza de Dios mostrando la perfección del orden de lo creado. Ambos acaban dejando ver que el orden de lo creado es tan carente de fallos que funciona por sí mismo y hace a Dios redundante¹⁰.

El sentido, en cualquier caso ya no se encuentra fuera del mundo, sino en el sistema del mismo. Y esto se gestó, sin duda, en las universidades de la época, donde Dios era un tema de estudio entre otros. Claramente, las circunstancias intelectuales y demás van modulando el concepto de Dios y transmitiendo una determinada concepción de lo divino y, en la medida en que se vincula con esa pregunta que aún no está tematizada, del sentido aún no preguntado.

Es cierto que esta situación no convenció y poco después, en lo que se ha llamado la segunda Ilustración, se pasará a una dramática oposición razón-revelación. Esta es la razón por la que Schleiermacher, para defender la religión de las presiones a que se veía sometida por un cierto tipo de razón, puso el asiento de aquella en el sentimiento. La religión queda así configurada

¹⁰ Susan NEIMAN, *op. cit.*, p. 55.

como el sentimiento de absoluta dependencia del infinito en una intuición del universo como totalidad. La religión, en tanto instancia de la relación con lo divino, proporciona sentido pero solo “sentido” (que se siente), ya no racionalizable. Y, al menos en la época, la cuestión del sentido, entendida en relación con lo religioso, salía del espacio de razones de la universidad y se configuraba como un sentimiento privado, eso sí, al menos en ciertas mentalidades, con un correlato real. Esta manera de entender el asunto la encontramos contemporáneamente, por ejemplo, en el pensamiento de Jean Grondin, el discípulo de Gadamer, para quien el sentido no se fundamenta (la búsqueda constata de fundamentos es un prejuicio cartesiano), sino que se siente, y afirma siguiendo a Gadamer: ¿acaso hay que fundamentar el fondo que nos fundamenta? El sentido de la vida no sería algo que se juzga desde fuera, sino que se capta en la experiencia estética y en la reflexión metafísica. Grondin afirma que “el sentido que puede ser comprendido es lenguaje, pero no por eso el lenguaje agota toda experiencia de sentido”¹¹. Y defiende que la vida tiene un sentido, no que elijamos qué sentido queremos darle. Es la tensión hacia el Bien. El imperativo que Grondin deriva de todo esto es: “vivir como si la vida debiera ser juzgada”.

No obstante, este tipo de aproximaciones no era de mucho gusto en la época de Schleiermacher, de ahí que Hegel se rebelase contra esta reducción y mantuviese que la religión había de asentarse en la razón. Lo que quiera que sea que fuese el sentido en el pensamiento de Hegel habría de ser racionalmente descubierto y dictado por la razón. Llevará esto hasta sus últimas consecuencias, de modo que la religión acabará disolviéndose en la razón, suscitando el rechazo de Kierkegaard (que postula su existencialismo frente al panracionalismo hegeliano) y las consiguientes críticas marxistas y nietzscheanas. Tras Hegel, la izquierda hegeliana hace una crítica de la religión en nombre de la razón, partiendo de la consideración de Hegel como ateo. Parece, entonces, que el sentido, sea lo que fuere, vinculado a lo religioso o no, ha de caber dentro de las coordenadas de la razón. Contemporáneamente, uno de los autores que más se ha opuesto a todo irracionalismo es Vittorio Hösle, profesor de Notre Dame, que, en su obra *God as Reason*¹², reivindica el carácter racional tanto de la filosofía como del cristianismo en un espacio posmoderno en el que la razón parece haber entrado en crisis en la filosofía y en el que el fideísmo, bien sea de raigambre protestante kierkegaardiana o dialéctica (Barth), bien de raíz católica heideggeriana, parece campar por sus anchas. Para ello, Hösle defiende un concepto de razón que no se reduce al que se maneja en la ciencia, sino que es más básico, en la medida que es el que se presupone en la razón científica. En los dos casos, sentimiento o razón básica, parece que la cuestión

¹¹ Jean GRONDIN, *op. cit.* p. 59.

¹² Cfr. Vittorio HÖSLE, *God as Reason. Essays in Philosophical Theology*, Notre Dame, In, University of Notre Dame Press, 2013.

del sentido reside en esos espacios que configuran todo el desarrollo argumentativo posterior.

Todo esto se gesta en la universidad, de modo que la cuestión del sentido y sus fuentes de legitimación son un fruto típico de las ideas que se debaten en las cátedras. Por eso, contemporáneamente, el espacio universitario no puede cerrarse a pensar sobre ello y analizar si los argumentos que vinculan el sentido de la vida a la existencia de Dios presentan una condición necesaria como suficiente o no. Y tendremos que hacerlo en un mundo de una manera semejante a como se abordaba una cuestión disputada, es decir, distinguiendo sentidos del término “sentido”, si se puede hablar así: puede que al decir “sentido” estemos confundiendo la significación relativa de ciertas cosas de la vida con su significación última. O podemos optar por considerar la existencia vana o absurda, como han hecho Schopenhauer o Thomas Nagel, o por tratar de reconfigurar el mundo natural al proyectar en él nuestros ideales, como ha hecho Bertrand Russell, en su “Credo del hombre libre”. Podemos optar por encontrar sentido en un mundo en el que están ausentes los absolutos y los fundamentos mediante la capacidad creativa, la reducción del sufrimiento de los demás, el cultivo de las relaciones humanas (como propone Robert Audi) o por defender, como ha hecho Susan Wolf, que aunque la vida humana como un todo carezca de sentido, las vidas individuales pueden tenerlo, pero no de un modo subjetivo, sino como forma de un cierto objetivismo axiológico (cuando la atracción subjetiva (amor) encuentra el atractivo objetivo de algo mayor que uno mismo)¹³. Podemos tratar, como se ha puesto contemporáneamente de moda entre algunos filósofos, de recuperar el núcleo de sentido que encarnan las religiones, en las que se ha depositado la respuesta a esa cuestión antes de que fuese siquiera articulada. El sentido, entonces, parece surgir inevitablemente de una sensación subjetiva de satisfacción que conecta positivamente con algo cuyo valor tiene su fuente fuera del sujeto. En cuanto búsqueda colectiva, es algo que debe suceder en la universidad, aunque, sin duda, no solo en ella.

Independientemente de cómo se configure esta cuestión, a mi modo de ver, el ideal de vida universitaria se deja describir en los términos que San Agustín emplea para hablar de la recuperación tras una pérdida (en parte el sentido de *Bildung* que estaba presente en el Maestro Eckhart), que constituye una magnífica propuesta y oferta de sentido. San Agustín¹⁴ habla sobre el retorno de la alegría tras el duelo, mediante “las conversaciones, las risas compartidas, el complacernos mutua y benévolamente, leer juntos libros amenos, reunidos divertimos y, juntos, mostrarnos aprecio, disentir a veces, pero sin odio, como cada uno consigo mismo y, con ese rarísimo desacuerdo,

¹³ Cfr. Susan WOLF, *Meaning in Life and Why It Matters*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2010.

¹⁴ SAN AGUSTIN, *Confesiones* IV, 8, 13.

condimentar los muchos acuerdos, enseñarnos mutuamente algo o aprender unos de otros, añorar con pena a los ausentes, recibir con gozo a los que llegan". ¿No es este el ideal universitario? Esperar con anhelo a los que vienen a dar nuevas visiones; leer a los ausentes añorando su compañía, estableciendo acuerdos y desacuerdos. Es verdad que esa búsqueda parece vinculada a una concepción del mundo en la que hablar de *universum*, un todo orgánico, tiene sentido. El mundo moderno y contemporáneo, como he señalado, ha roto esa suerte de idea básica, en la medida en que ha ido acabando uno tras otro con los fundamentos que más o menos hacían el papel de figuras de Dios. El genio romántico es una imagen clásica de la ruptura de este modelo en el que aún era posible la búsqueda y la creación comunitarias y contrasta con la idea tomista de que *non omnes omnia possumus*, es decir, con la idea de que la búsqueda de la verdad, del bien, de la justicia... es una empresa común y nos vincula necesariamente a todos. El decurso de la modernidad ha ido dejando cada vez más de lado la idea de la comunidad a favor del individuo (en el ámbito epistémico, en el estético, en el moral), por eso es tan difícil, en nuestros días, recuperar la dimensión comunitaria en un mundo que se ha pensado a sí mismo desde el paradigma del individuo. Pero está claro que hay experiencias vitales (también intelectuales) que solo se adquieren en comunidad y, de modo privilegiado, en la época universitaria. Nuestra vida humana es limitada en el tiempo y en el espacio. En eso no hace falta insistir mucho. Dependemos de los otros y nos lucramos de sus descubrimientos. Tenemos que dialogar con otras personas para comprobar la solidez de nuestras convicciones, muchas de las cuales han sido interiorizadas por nosotros en nuestra educación. Mediante la apropiación de la tradición llegamos a conocer argumentos de una fuerza intelectual sorprendente, que nunca habríamos encontrado por nosotros mismos. Los que nos precedieron nos enseñan cómo vivir de una manera plena. Pero nos precedieron muchos y de muy distintas maneras. Ese es el espacio de la universidad: "In dulcedine societatis quarere veritatem", como dice San Alberto Magno en su comentario a la *Política* de Aristóteles¹⁵. Para comprender la universidad como espacio común resulta muy útil acudir a aquellas conformaciones universitarias en las que no existe nada que pueda llamarse "la universidad" al margen de los colegios y el sistema que forman, como es el caso, por ejemplo de Oxford, que suele aparecer en los libros de filosofía cuando se trata de explicar las relaciones entre el todo y las partes, eso que se ha llamado mereología. Uno puede ir a Oxford y decir que ha estado en todos los colegios, pero que no ha visto la universidad si no conoce cómo es el asunto.

A pesar de que sobre el ideal universitario se han ido imponiendo muy diversos modelos de carices muy distintos (en nuestra época se acusa el desgaste universitario por las demandas de eficiencia empresarial y pragmática),

¹⁵ ALBERTO MAGNO, *In Politicorum* VIII, 803-804.

persisten unas ciertas intuiciones básicas cada vez que el modelo universitario se reactualiza en distintos lugares. Cuando en EE.UU se fundan las universidades se repiten algunas de las intuiciones básicas de las universidades del viejo mundo. El nuevo mundo es, como su nombre indica, nuevo, trata de dejar atrás las instituciones y las ideas que pesan sobre el viejo continente, aquellas que son imagen de un mundo que no se quiere repetir ahora que se tiene la posibilidad de “empezar de cero”. Entre las que perduran, sin embargo, están las universidades, que se fundan, en un primer momento, como instituciones religiosas, con la intención expresa de cultivar la naturaleza moral y espiritual de sus estudiantes. Así fueron en su origen, pero con el paso de los años, de modo más acentuado en el siglo XX, se volvieron seculares. En ellas ya no quedó espacio para los ritos religiosos y la idea de la formación integral quedó desplazada por la investigación y la enseñanza como funciones principales de las universidades. Aquel ideal fundacional es lo que está presente en nuestra idea de la universidad como “alma mater”. Poca “mater” puede ser y poca “alma” puede tener (aprovecho la homonimia del latín y el castellano) una institución que educa simplemente nuestras habilidades para hacer cosas (a veces sin palabras). Por eso en esos países en los que en las universidades tienen aún restos de este sello sucede, de vez en cuando, que un antiguo estudiante que ha tenido éxito en las finanzas done parte de su fortuna a su alma mater. A una madre se le da todo. Aquí, desde luego, eso parece imposible. La universidad, en nuestro modo de pensarla, muchas veces se asemeja a más la madrastra de Blancanieves. Por eso, en parte seguramente porque las universidades se han vaciado de parte de su sentido.

Curiosamente, en EE.UU, que es un sitio al que yo miro a veces cuando quiero comprender qué es lo que sucederá aquí dentro de algunos años, surgen como hongos, dentro de la universidad, centros de meditación destinados a cultivar al estudiante como un todo, más allá de lo estrictamente intelectual¹⁶. Es un hecho que las universidades de todo el mundo están girando poco a poco hacia la primacía de la formación *online*, estrictamente capacitadora. Obviamente, si el papel de la universidad se reduce a esto, hacerlo *on-* u *off-line* es indiferente. Pero es difícil formarse espiritualmente, o vitalmente *on line*, es difícil dotarse de esa *Bildung* de la que venimos hablando salvo que uno sea un eremita con conexión a internet. Y probablemente, en ese caso, la conexión le sobre. Lo que las universidades norteamericanas dan a entender mediante estas estrategias, a saber, la necesidad de proporcionar ciertas experiencias vitales que el estricto estudio de conceptos o técnicas no puede dar, toma el aspecto de una cierta forma de contemplación que permite integrar la vida en un proyecto más amplio, que implica ponerse en la presencia de cosas que no están en la universidad, precisamente porque la universidad ha abdicado de ellas. Las disciplinas más humanísticas han sido reducidas en

¹⁶ David BORROKS, “The Big University”, *New York Times*, 6 de octubre de 2015.

muchas ocasiones a ristas de teorías, y conceptos, pero ya no parecen abarcar las grandes preguntas: qué es el bien, qué es el mal, cuál es el sentido de todo, si es que lo tiene. Todo eso ya casi no se estudia en la universidad. Si acaso lo encontramos en el cine, el teatro, la literatura, pero puesto de otra forma. Pues bien, ese es uno de los lemas de la Orden: *contemplata aliis tradere*.

Este acceso a la contemplación es el objetivo universitario por antonomasia. Contemplación es un término arrumbado por el lenguaje de nuestra época. Suena como hipocorístico, cornucopia o manumisión, palabras que usan ciertas gentes para referirse a algo que se puede decir con otros términos que todo el mundo entiende, y que sin embargo nos hurtan su origen. Contemplación dice relación a “templum”, el lugar en el que moran los dioses. Los templos, es cierto, se están quedando vacíos y reducidos a esqueletos de lo que fueron. Igual que los dioses griegos abandonaron sus templos, y estos han quedado como cascarones vacíos copados por turistas, nuestros templos –también los universitarios– corren un peligro semejante en nuestra época.

Sin embargo, no todo es oscuridad. La oscuridad, como decían los medievales, es ausencia de luz. Y si es ausencia de algo que deber estar, es algo puede estar. Un reportaje del *New York Times* de 2015¹⁷ habla de cómo los “nones”, los que no tienen ninguna afiliación religiosa, están ingresando en un número significativo en las facultades de teología norteamericanas, supuestamente, según el articulista, porque también los no creyentes consideran que en estos espacios hay un discurso moral y pueden entrenarse para el liderazgo. Muchos van atraídos por la justicia social y el sentido espiritual, que ven como frutos de una tradición religiosa. Parece entonces que hay una cierta búsqueda de sentido en las universidades en esos espacios en los que éste se ha refugiado, es decir, en los que el sentido no ha sido eliminado como pregunta legítima. Y curiosamente, en el siglo XXI parece que regresamos a esa intuición originaria de que no hay *Bildung* completa en la universidad que no incluya en sí un espacio para lo sagrado. Para ello, hay que repensar los puntos de partida de nuestra investigación y reflexión universitaria para ver qué preguntas y qué respuestas permiten hacer. No es el tema de este texto, pero un ejemplo de lo que quiero decir es el debate entre Charles Taylor y Jürgen Habermas respecto a la cuestión del papel de la religión en la esfera pública. Este último aboga por secularizar todos los contenidos del discurso religioso para extraer la savia secular que contienen, de modo que puedan ser comprendidos por todos los que argumentan racionalmente. Pero Taylor no cree que los puntos de partida de, por ejemplo, el kantismo o el utilitarismo, sean fundamentos más firmes o más universales que, por ejemplo, la creencia de estar hechos a imagen y semejanza de Dios. En último término, la tesis habermasiana de la necesidad de secularizar el contenido semántico religioso en

¹⁷ Samuel G. FREEDMAN, “Secular, but Feeling a Call to Divinity School”, *New York Times*, 16 de octubre de 2015.

el debate es deudora de una clase de hegelianismo, según la que lo que en la religión está como representación, en la filosofía lo está como concepto, que se supone que es una *Aufhebung* que conserva y supera aquella, cosa con la que Taylor no parece estar de acuerdo. Si revisamos los fundamentos, revisaremos las fuentes de sentido, también en la universidad.

CONCLUSIÓN

La tarea de la universidad hoy es, una vez que ha logrado la excelencia técnica, convertirse en lo que fue, “regresar al futuro” para volverse una institución virtuosa. Como nos cuentan los filósofos, en la *téchne* la excelencia del producto basta para decir que su artífice actúa habilidosamente, pero en el caso de la virtud (*areté*) no sólo hay que prestar atención a la obra, o a lo que alguien hizo o dijo, sino a cómo lo hizo o lo dijo. Si la universidad logra darnos forma, como se la dio a los primeros frailes, tanto que la decisión de Santo Domingo de enviar a los frailes a las universidades configuró la Orden para los siguientes 800 años, habrá cumplido la función que nuestros hermanos más ilustres de entre los que nos precedieron pensaron para ella mientras vivían en ella.

Sixto J. Castro
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Plaza del Campus s/n
47011 Valladolid
sixto@fyl.uva.es