



REFLEXIÓN SOBRE EL SABER

POR

ANTONIO FERNÁNDEZ-GALIANO FERNÁNDEZ

CATEDRÁTICO EMÉRITO DE LA
UNIVERSIDAD SAN PABLO - CEU



LECCIÓN MAGISTRAL
SOLEMNE APERTURA DEL
CURSO ACADÉMICO 1998-1999



UNIVERSIDAD SAN PABLO - CEU

REFLEXIÓN SOBRE EL SABER

La tradición universitaria ha generado el uso, ya plenamente asentado, de iniciar las actividades de cada curso con un acto al que se da la solemnidad requerida para hacer pública la circunstancia de que comienza una nueva etapa, con todo lo que de ilusionante tiene el primer paso de todo caminar. Como no podía ser menos, parte importante de ese acto es la impartición de una lección, puesto que ese es el menester principal a que estamos llamados en los próximos meses. Y, puesto que el toque de marcha lo es de toda la Universidad, ésta queda representada por una Facultad de las que la integran, turnándose año a año. Toca éste, en la Universidad San Pablo, a la Facultad de Ciencias Jurídicas y de la Administración y las Autoridades académicas han tenido a bien designarme en esta ocasión para llevar su voz, dispensándose un honor que agradezco muy de veras, a la vez que asumo la responsabilidad que sobre mí recae y a la que procuraré corresponder en la medida de mis posibilidades.



El lenguaje filosófico suele utilizar palabras que también forman parte del modo ordinario de expresarse los hombres ajenos a toda filosofía, con lo que se impone la necesidad de depurar aquellos términos para evitar que, al emplearlos en el habla filosófica, arrastren hasta ella las adherencias e imprecisiones propias del lenguaje común. Por otra parte, situados ya en el terreno de la filosofía, un mismo término puede tener distinto contenido semántico según el autor o línea de pensamiento en que se emplee: la palabra *forma*, por ejemplo, equivale en el lenguaje vulgar a aspecto externo de una cosa, sentido que no se corresponde con el que se usa en filosofía; pero también dentro de ésta el vocablo adopta muy distintos significados y así, verbi gratia, nada tiene que ver la *forma* aristotélica con la *forma* utilizada en la gnoseología kantiana.

A veces, el tránsito ha sido exactamente el contrario, de modo que el lenguaje común se ha apropiado de un término filosófico, con el resultado que cabía esperar de su utilización con frecuencia corrupta y a veces disparatada; causa irritación comprobar, por ejemplo, el uso espurio que se hace de la nobilísima palabra *filosofía*, convirtiéndola en sinónimo de punto de vista, criterio de actuación o finalidad para lo que algo se realiza, de modo que para muchos no es sino la estrategia de un partido político o los proyectos de expansión de una empresa y hasta se puede oír que dos entrenadores de sendos equipos de fútbol tienen distintas filosofías.

De esta ambivalencia en el empleo culto y en el vulgar participa el vocablo *saber*, al que hemos de acercarnos, por tanto, con las debidas cautelas. Lo primero que se advierte es que se trata de una palabra que tiene bien un valor de verbo, bien un empleo como sustantivo; no es el único caso pues esa circunstancia se da también, por ejemplo, en «ser», «poder», «querer» o «deber». En su forma verbal, saber tiene un sentido dinámico, de dirección hacia una realidad, como es el caso de todo verbo transitivo, mientras que en la modalidad sustantiva, el saber posee una significación estática, como algo que está ahí, como término y consecuencia de una actividad que es, cabalmente, la del verbo correspondiente.

¿Y qué es saber, qué es lo que en ese verbo se expresa? Saber es captar una realidad cuando el sapiente puede dar cuenta de la misma, cuando es capaz de reconocerla, es decir de constatar que tal realidad es la misma que previamente ha conocido en otro momento anterior: saber es, por tanto, una actividad que requiere necesariamente la previa de conocer. Cuando me muestran un tablero de ajedrez y yo sé que en efecto es un tablero de ajedrez es porque con anterioridad lo he conocido; si nunca he visto tal objeto ni nadie me ha hablado de él, diré que aquello que se me enseña «no sé lo que es».

Es ya un tópico afirmar que el hombre es la única criatura cognoscente, en el sentido pleno del término, porque si es verdad que los animales —singularmente los que pertenecen a especies zoológicas superiores— poseen y ejercitan órganos sen-

soriales, lo cierto es que los datos que éstos les suministran son imágenes puramente singulares y concretas, muy lejos de los datos sublimados en abstracciones que proporciona al hombre el conocimiento intelectual. Si yo veo un árbol, no sólo sé que es, que está ahí, sino que sé lo que es, que se trata efectivamente de un árbol; el hombre puede «sentir» percepciones (de dolor, de placer), pero inmediatamente las identifica dando paso al conocimiento intelectual de las mismas.

Es preciso, según antes se apuntó, deslindar el conocer del saber, si bien no faltan autores que los identifican. El acto de conocer tiene como resultado la aprehensión de una realidad que, desde que es conocida, queda interiorizada en el cognoscente sin perder, claro está, su condición de realidad exterior al mismo. Seguramente es en el pensamiento platónico donde se describe el fenómeno cognoscitivo con mayor viveza y hasta diría que con mayor plasticidad: las Ideas están en un *tópos ouranóu*, en un lugar del cielo, donde el alma del hombre, antes de su unión con el cuerpo, convive con ellas y las conoce, las aprehende, las hace suyas; por eso, para Platón, el conocimiento humano no es otra cosa que una *anámnesis*, un recuerdo de aquello que ya conoció en su existencia premundana.

Pero esa interiorización de la realidad exterior en que el conocimiento consiste es un fenómeno nada fácil de explicar. Conscientes de ello, los grandes pensadores de todos los tiempos se han aplicado con denuedo a intentar aclarar el modo como se produce tal interiorización y no hay sistema filosófico que no cuente con una Teoría del Conocimiento

que trate de dar cuenta y razón de qué es y cómo se produce el conocer. Sin embargo, pese a tan loables esfuerzos, la verdad es que ninguna tesis es absolutamente convincente, de suerte que en la compleja operación de conocer quedan aún zonas de sombra que hacen que, en ciertos aspectos, el proceso cognoscitivo tenga algo de misterioso, de no explicado; y lo paradójico es que, mientras nuestro componente biológico va siendo desentrañado en sus facetas más recónditas, todavía no sabemos de un modo inapelable cómo se lleva a cabo el conocimiento a pesar de que se trata de una actividad que realizamos todos los hombres en todo momento. No es la única paradoja que nos atañe: ya hemos explorado la Luna y sin duda dentro de poco habrá un hombre que imprima su huella en Marte, pero sabemos poco o nada de lo que tenemos bajo nuestros pies más allá de diez o quince kilómetros de la superficie terrestre.

Pero volvamos al saber, contemplado ahora en su aspecto estático, como sustantivo. Todos sabemos muchas cosas, pero no siempre las sabemos de la misma manera, lo que permite distinguir grados o especies de saber, siendo la distinción primaria la que suele establecerse entre saber vulgar y saber científico. Todo el mundo sabe que la Princesa de Gales murió en un accidente de automóvil y que los cuerpos pesados caen, pero a nadie se le ocurriría afirmar que la proposición «la Princesa de Gales murió en un accidente de automóvil» es una proposición científica y sí, en cambio, se atribuirá esa condición a la proposición «los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas y en razón inversa del cuadrado de su distancia». Pocos habrá que no aprecien diferencia entre una y otra proposición,

diferencia que marcará la distinción entre el saber vulgar y el científico. Con harta frecuencia se pone la frontera entre uno y otro en la apelación al factor causal, afirmándose que el saber científico siempre da cuenta de la razón o causa del fenómeno expresado en la proposición, es decir, es un saber causal, mientras que el vulgar es un saber no causal, no preocupado por la explicación desde las causas. Pero esto no es cierto de modo absoluto, pues si es verdad que las proposiciones científicas son siempre causales y que las no científicas por lo general no lo son, pueden darse casos en que alguien conozca un fenómeno causalmente sin que ello haga que ese conocimiento deje de ser vulgar.

Descartado el criterio de la explicación causal para diferenciar el saber vulgar del saber científico, entendemos que la línea divisoria entre uno y otro pasa por el concepto de sistema: saber vulgar es el obtenido fuera de un sistema (saber asistemático), en tanto que saber científico será el alcanzado dentro de un sistema (saber sistemático), de suerte que la idea de sistema cobra un papel principalísimo en la tarea de quien investigue en la búsqueda de la verdad con un sentido de rigor para que el resultado de su actividad pueda calificarse como auténticamente científico.

La palabra griega *sýstema* significaba, en su acepción más primaria, «orden», y más concretamente «orden cósmico» porque ya desde los presocráticos se advirtió que el mundo real, el mundo de las cosas, estaba sometido en su funcionamiento a unas leyes que imponían el orden natural, de manera que el *kósmos* se imponía sobre el *chaos*. Posteriormente, el pensamien-

to estoico extendió la idea al mundo del intelecto, de modo que también el pensamiento se desarrolla con orden sistemático; no en vano los filósofos de la Stoa fueron los que desarrollaron con amplitud la lógica formal construida por Aristóteles.

No podemos entrar aquí en las abundantes teorías que sobre el sistema se han elaborado en la filosofía moderna, especialmente a partir de Kant, quien definía aquel concepto, en la *Crítica de la razón pura* como «la unidad de las formas diversas del conocimiento bajo una sola idea». Pero sí es de justicia mencionar a un pensador muy poco recordado, Condillac, que, junto a su conocida doctrina sensista, mostró una especial preocupación por la noción de sistema y que en su *Traité des systèmes*, publicado unos lustros antes de la mencionada obra kantiana, dando muestras de la tradicional claridad de los pensadores franceses, ofrecía esta definición de sistema: «la disposición de las diferentes partes de un arte o una ciencia en un orden en que todas las partes se sostienen mutuamente y en que las últimas se explican por las primeras».

En la definición de Étienne Condillac están ya —unos, explícitos y otros, implícitos— los componentes del sistema que han sido puntualizados por los no pocos autores que en el pensamiento posterior, hasta nuestros días, se han preocupado de la cuestión: un conjunto de elementos que, tratándose del sistema científico, reciben la denominación de leyes o postulados; una relación funcional entre ellos, de manera que se explican y justifican los unos por los otros; y unos principios que constituyen la base del sistema y en los que se apoyan, de modo mediato o inmediato, los elementos que lo integran. Digamos,

en fin, que el concepto de sistema se ha extravasado hoy más allá del conocimiento científico y se habla de sistema educativo, sistema político, sistema económico, etc., sin olvidar el tan llevado y traído ecosistema.

Ahora tiene más sentido lo que antes decíamos: el saber científico es un saber sistemático en cuanto que la aprehensión de una idea o de un fenómeno se realiza dentro del sistema y, por tanto, haciéndose cargo no solamente del elemento que se conoce, sino también de las conexiones que el mismo tiene con los otros elementos del sistema. De ahí la mayor perfección y la superioridad del saber científico sobre el saber vulgar, que es, por principio, asistemático y que, por consiguiente, cuando conoce uno de esos elementos lo hace fuera del sistema. Esta radical separación entre uno y otro saber fue ya apreciada por Platón, cuando distinguía entre la *epistème*, la ciencia, y la *dóxa* u opinión, que entendía como lo que hoy suele llamarse saber vulgar, que es saber pero de menor calado y que situaba entre la *epistème* y la pura ignorancia, el no saber. Una última apostilla cabría hacer acerca del saber vulgar para dejarlo en su exacto sitio: no nos dejemos llevar por el peyorativo adjetivo «vulgar» para denostarlo y menospreciarlo, en actitud no alejada de la pedantería. En primer lugar, porque una enorme multitud de lo que sabemos pertenece a esa clase de saber, ya que, fuera de lo que atañe a la preocupación profesional de cada uno, todo lo demás que poseemos es saber vulgar. En segundo término, porque la mayor parte de nuestra actividad cotidiana se asienta en saberes prácticos, no científicos, modestos pero sin los cuales sería irrealizable esa actividad que constituye la urdimbre básica de nuestro vivir. Finalmente, conviene no per-

der de vista, a modo de cura de humildad, que, estando el saber vulgar mucho más extendido que el científico, todos somos vulgo en cuanto salimos del ámbito estricto de la ciencia que cultivamos: un eminente físico, un eximio jurista o un docto economista tiene de cuanto excede de su campo, que es muchísimo, un saber puramente vulgar.

Esta tendencia a minusvalorar el saber vulgar culmina en la postura de quienes le niegan incluso la condición de saber dejándolo reducido a un mero conocimiento práctico, opinión que pretendería un cierto apoyo en el hecho de que del verbo latino *scire*, que significa cabalmente «saber», deriva la palabra *scientia*, de modo que cualquier conocimiento no científico no tendrá la condición de auténtico saber. Pero con ello se están sacando consecuencias desorbitadas de un mero hecho etimológico; *scire* abarca todo tipo de saber, del grado que sea. Lo mismo ocurre en griego, donde *sóphos* se suele traducir por «sabio» y *sophía* por «sabiduría», pero a veces tienen ambos términos un contenido muy amplio que alcanza a cualquier tipo de conocimiento: Homero habla en la *Iliada* de un hombre que tenía una notable *sophía* en la construcción de carros; aquí la palabra equivale a pericia o conocimiento práctico y no a un saber en sumo grado.

Con lo dicho hasta aquí, entiendo que ha quedado perfilado el conocimiento científico como un saber sistemático o, dicho de otro modo, que todo saber sistemático entra dentro de la categoría de ciencia. Pero ocurre que el hombre, junto al saber científico, ha construido el saber filosófico, que es, como aquél, un saber sistemático e incluso anterior a la aparición de

la ciencia. Con lo que se nos plantea la necesidad de distinguir entre ambos saberes, cuestión batallona que se complica aún más si tenemos en cuenta la disciplina llamada Filosofía de la Ciencia en la que se ensamblan aquéllos. Sobre este punto se han dado múltiples respuestas, que aquí no podemos detenernos a analizar; quien se interese por la cuestión encontrará un feliz resumen en el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, que analiza las tres únicas posibles soluciones: la que niega toda conexión entre ciencia y filosofía, la que viene a identificar ambos conceptos y la que opta por aceptar que entre uno y otro saber existen complejas relaciones.

Esta última es, sin duda, la posición de la mayoría de los autores, que exige naturalmente una atención previa a los posibles criterios distintivos entre ciencia y filosofía. A los muy diferentes puntos de vista que se han ofrecido en este aspecto, entiendo que cabe añadir uno eficaz, que hace referencia a la condición diacrónica del saber científico frente al carácter ahistórico de la filosofía, atendiendo al modo de formación y crecimiento de una y otra.

Observemos, en efecto, que el proceso de construcción de la ciencia es siempre acumulativo, de manera que toda nueva ley formulada es un desarrollo o consecuencia del conocimiento científico anterior; el progreso científico no opera *per saltum*. El científico trabaja partiendo del estado de la ciencia que ha encontrado en su época, por lo que Einstein no hubiera dado a la Física su gigantesco impulso si hubiera nacido cien años antes, en el último cuarto del siglo XVIII. Puede ocurrir que, en un determinado momento, se acredite que es erróneo

un postulado científico que en su día se creyó verdadero —lo que se llama falsación de la ley científica—, y entonces se le excluye del sistema, pasando a ser mero recuerdo histórico: el geocentrismo que durante muchos siglos profesó la humanidad —salvo las excepciones con frecuencia olvidadas de Aristarco de Samos, que defendió en el siglo III antes de Cristo la tesis geocéntrica, y de algún otro como Juan Buridán, rector por dos veces en el siglo XIV de la Universidad de París— pasó a ser un objeto de museo al publicarse en 1543 la ingente obra de Copérnico en cuatro libros *De revolutionibus orbium coelestium*, que produjo en Astronomía —permitáseme la broma— el más clamoroso «giro copernicano». Como, en otro ejemplo más actual, los hallazgos de Severo Ochoa en el campo de la Genética han arrumbado aquellas Leyes de Mendel que los de mi generación aprendimos en el Bachillerato, por cierto muy bueno, dicho sea de paso, y espléndido si lo comparamos con los deplorables estudios medios de hoy.

En filosofía, en cambio, las cosas no suceden así. El pensamiento aristotélico no se construyó sobre el platónico ni a partir de él; muy al contrario, el Estagirita discrepó no poco y en muchos puntos de su maestro; como la escolástica franciscana poco tiene que ver con la precedente doctrina tomista, o el sistema kantiano con el pensamiento de Descartes. No quiero decir con ello que todo sistema filosófico surja *ex novo* sin conexión alguna con las doctrinas existentes, pues abundan los ejemplos de teorías formuladas con un sentido crítico respecto de ideas anteriores y, de otra parte, está el fenómeno de las escuelas filosóficas, en las que se observa a través del tiempo fidelidad a

unas determinadas tesis. A lo que aludo cuando digo que el saber filosófico no es, como el científico, diacrónico, es al hecho de que una teoría filosófica, e incluso un sistema con pretensión de explicación total del mundo y del hombre, pueden surgir —y de hecho han surgido— sin vinculación con precedente alguno, lo cual, como antes se dijo, es imposible en la ciencia.

En lo que sí coinciden uno y otro saber es en la respuesta uniforme a determinadas corrientes de pensamiento que se producen en ciertos períodos, en los que se generaliza un concreto talante o modo de pensar que afecta y se proyecta tanto en la producción filosófica como en la científica. Fijémonos en dos ejemplos: en los siglos XVII y XVIII se advierte una generalizada postura racionalista a la que responden al unísono todas las concepciones de uno y otro campo. En el siglo XIX cambia el panorama y lo que se nos ofrece es un dominio general de dos formas de pensar que coexisten a lo largo de la centuria: la positivista y la historicista. Hay una filosofía positivista (recuérdese que la obra capital de Comte se titula *Cours de philosophie positive*), con la consecuencia de una fuerte hostilidad a la Metafísica, y una corriente historicista que afecta a la práctica totalidad de las manifestaciones culturales: un historicismo filosófico representado de modo señero por Hegel, un historicismo literario al que obedece el movimiento romántico, un historicismo político encarnado en los partidos tradicionalistas, un historicismo científico (transformismo, Astronomía evolutiva, teoría orogénica, etc.), y un historicismo jurídico del que es buena muestra la Escuela histórica del Derecho de Savigny y su gente.

Al contemplar estas uniformidades direccionales no cabe pensar que sean fruto del azar; y, en efecto, los dos ejemplos que hemos traído a colación tienen su oportuna explicación. En el caso del pensamiento de los siglos XVII y XVIII, hay que remontarse hasta la etapa renacentista, cuya brusca convulsión en el mundo de las ideas produjo, entre otras cosas, la sustitución del esquema teocéntrico que había dominado en la Edad Media por una concepción acusadamente antropocéntrica que coloca al hombre en el centro del sistema, en exacto paralelo, como tantas veces se ha dicho, con la revolución copernicana. Pero lo que cualifica al hombre es la actividad racional, por lo que, a partir de ese momento, es la razón humana y el modo lógico en que opera, la clave para la explicación de todos los problemas. Simultáneamente, el hombre moderno se siente deslumbrado por la exactitud de la matemática, cuyo rigor le asegura la pulcritud y certeza del saber, aplicando el método matemático a toda manifestación del pensamiento; sólo una fe ciega en dicho método puede hacer que un autor de la época, Spinoza, escribiera una obra (aunque la publicación de la misma fue póstuma) bajo el título *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

Por lo que hace al caso del siglo XIX, la explicación se encuentra en la reacción uniforme contra el racionalismo imperante durante tres largos siglos; porque cuando unas ideas extienden su vigencia en el tiempo (y no es el que comentamos el único ejemplo de este fenómeno), llegan a producir una cierta fatiga, una suerte de hastío para salir del cual se buscan nuevos planteamientos que inevitablemente encierran una crítica del estado de cosas anterior y que con

frecuencia, en virtud de un movimiento pendular, conducen a soluciones diametralmente opuestas. Así, frente al frío rigor del razonamiento se exalta el valor de la libertad y la espontaneidad; frente al fixismo racionalista, que describe un mundo quieto en su férrea estructura, se delinea una concepción en que no sólo el hombre sino también las cosas tienen historia al compás de la cual se mueven y se transforman, como explicó Darwin en el terreno de lo biológico. Esta nueva forma de entender la realidad trae consigo una consecuencia inesquivable: junto al método matemático se empieza a hablar del método histórico como válido también para construir el saber científico, terminando con el monopolio que aquél había disfrutado en la elaboración sistemática del conocimiento humano.

Hasta ahora hemos mencionado siempre a la ciencia, en singular, pero la realidad sapiencial se nos ofrece diversificada en una pluralidad de ciencias, que se denominan tradicionalmente particulares porque cada una de ellas trabaja sobre una parcela concreta del mundo de las cosas. Y como éste está afectado de un extraordinario polimorfismo, aparece un conocimiento científico tremendamente diverso, con grandes distancias, como la que puede haber entre la Didáctica y la Astronomía, entre la Medicina y la Gramática, entre la Física y la Jurisprudencia. Pero esta particularización, este *morcelage* o troceamiento de la realidad, como diría Bergson, no rompe la estructura sistémica propia del conocimiento científico, de suerte que cada ciencia constituye un sistema, con las características que éste tiene y a las que anteriormente nos hemos referido.

A partir de mediados del siglo XIX se da una gran proliferación de ciencias; el desarrollo de la tecnología, que permite un mejor y más amplio conocimiento de la realidad, fomenta la especialización y, con ella, la aparición de nuevas parcelas que se independizan para constituir ciencias autóctonas. Esta complejidad despierta la necesidad de proceder a una clasificación de los saberes, tarea que cuenta con algunos precedentes, como el de Francisco Bacon, que en el siglo XVII catalogó las ciencias con el criterio de la facultad utilizada en cada una: la memoria, la razón y la fantasía. Pero fue en los comienzos del siglo XX cuando se propone la división de las ciencias que más amplia acogida ha tenido, formulada por Windelband y seguida después por Rickert con evidentes apoyos en el pensamiento de Kant, cosa nada sorprendente en unos autores que forman parte de la Escuela de Baden, una de las dos en que se agruparon los neokantianos.

Para Windelband, como es sabido, hay dos clases de ciencias: las nomotéticas y las idiográficas; las primeras son las que se ocupan de leyes (se entiende, leyes de la Naturaleza), en tanto que las segundas estudian las realidades individuales y los fenómenos por ellas producidos. A las ciencias nomotéticas las llama Windelband *Naturwissenschaften*, ciencias de la Naturaleza (Física, Química, Biología, etc.); las idiográficas son las que denomina *Kulturwissenschaften*, ciencias de la Cultura (Sociología, Derecho, etc.) junto con la Historia. La clasificación de Windelband ha tenido una general aceptación, aunque presenta sus inconvenientes; el propio autor reconocía que había ciencias de difícil encaje, como la Psicología, que de un lado es una ciencia natural atendiendo a su estructura y, por otro,

una ciencia cultural por razón de su contenido. Asimismo es criticable la nomenclatura empleada por el autor alemán, al llamar ciencias culturales a las idiográficas, ya que toda ciencia —y también, por tanto, las naturales— son productos culturales; por eso es más adecuado denominarlas ciencias del Espíritu, término que él mismo empleó. Lo más importante de la clasificación que comentamos es que se apoya fundamentalmente en un criterio metodológico, subrayando que la elaboración y progreso de cada ciencia requiere la aplicación del método adecuado: el matemático para las ciencias de la Naturaleza y el histórico para las ciencias del Espíritu.

El panorama del saber queda así distribuido en dos grandes grupos de ciencias, pero es importante recordar que todas ellas, aunque diversas, conservan su estructura sistémica, a saber, un conjunto de elementos de varia condición pero todos ellos vinculados e interrelacionados. Llegados a este punto, es preciso aludir a una singularidad que presenta la ciencia jurídica y que la separa de las demás. En cualquier otra, el incremento del sistema —esto es, el crecimiento del saber—, se produce, como antes se apuntó, con apoyo dialéctico en los elementos ya dados en el sistema, de suerte que, por decirlo de modo gráfico, crece desde dentro, por intususcepción de las nuevas leyes, postulados o principios descubiertos por la investigación. En la ciencia jurídica, en cambio, las cosas no son así, porque los elementos más ostensibles —aunque no los únicos— del sistema son las normas, cuya creación se realiza fuera del sistema, mediante la actividad de los órganos legislativos: éstos elaboran las normas y, por el procedimiento de la promulgación, las incorporan al sistema; pero esa norma nue-

va no puede ser un elemento errático, desconectado del resto del contenido del sistema.

Esta particularidad de la ciencia jurídica requiere un riguroso cuidado en los legisladores, que nunca pueden perder de vista que no basta con elaborar una norma que responda a las exigencias que demanden las realidades sociales de cada momento, sino que, además, aquélla no puede disonar del complejo normativo ya existente, de suerte que su incorporación al sistema sea armónica y pacífica y no provoque el rechazo de éste: la figura de la inconstitucionalidad es el caso más palmario de inadecuación de una norma en el sistema. Por otra parte, al existir una variedad de tipos normativos (Leyes, Decretos, Reglamentos, etc.) al legislador toca decidir cual de ellos es el más adecuado en cada caso; finalmente, habrá de tomar postura acerca de si la nueva norma debe tener independencia dentro del sistema o bien es preferible su inclusión en un Código presente en éste. Como se ve, la técnica legislativa es bastante más compleja de lo que aparentemente parece y requiere buenas dosis de prudencia y pericia en los legisladores.

Antes de terminar, dedicaré unas palabras a considerar algunas consecuencias prácticas de cuanto he dicho. Se suele designar a la Universidad como *alma mater*, expresión que con frecuencia se toma algo así como refugio o habitáculo de los intelectuales, acogidos amorosamente por la Institución. Esta interpretación es absolutamente espuria y procede de una incorrecta traducción de la palabra *alma*, que no es en esa locución un sustantivo que aluda a ningún principio espiritual, a lo que nosotros llamamos alma, sino un adjetivo, *almus*, en

femenino, palabra emparentada con *alimentum* (ambas derivan del verbo *alo*); se dice *almus* de alguien o algo que proporciona alimento y, así, Virgilio habla de un *ager almus*, campo fértil, de modo que *alma mater* no quiere decir sino madre nutricia. Conforme a esta correcta traducción, la Universidad se comporta como una madre diligente que se cuida de alimentar a sus hijos.

La metáfora, además de bella, es adecuada, pues en efecto nuestra Institución está llamada a nutrir intelectualmente a los que a ella acuden proporcionándoles los saberes que estimulan su crecimiento en el apasionante mundo de la ciencia. Pero los saberes, como ya se ha dicho, son conjuntos ordenados y ese orden no sólo da sentido al sistema, sino que a la vez debe presidir la enseñanza del mismo. Los docentes proclamamos como nuestro derecho máspreciado la libertad de cátedra, pero todo derecho y toda libertad tiene sus límites y, en el caso que nos ocupa, existe una restricción proveniente de la estructura misma del saber que impartimos. La enseñanza de una disciplina debe seguir un itinerario que parte de los principios más generales, que están en la base del sistema, para ascender, paso a paso, a través del orden en que consiste su configuración. Muchos pensarán que estoy formulando una verdad de Pero Grullo y que esa es la forma normal de actuar de todo profesor con un mínimo de experiencia en el oficio; lo que quiero destacar es que tal acostumbrado modo de enseñar no se asienta sólo en los usos del sentido común, sino que se enraíza en algo mucho más fundamental, como es la estructura sistémica de las ciencias. Si de paso justificamos ante los alumnos el por qué de esa manera de proceder, les ofrecere-

mos, junto al contenido, una visión de la disciplina como sistema, tan ordenada, tan perfecta en su arquitectura, que en ella sea posible apreciar valores lógicos, por supuesto, mas también valores estéticos. La contemplación de esos valores acaso consiga que, al menos una minoría, traspase la frontera entre aprender la ciencia y admirarla y amarla.

Muchas gracias

