

**Lluís Clavell**

Desde 1958 he tenido la fortuna de recibir el influjo profundamente teológico del Prof. José Luis Illanes. Sus clases, sus publicaciones, las innumerables conversaciones tenidas con él han sido siempre un estímulo en mi quehacer universitario. Entre los muchos aspectos de su enseñanza quisiera referirme ahora a uno, que es a la vez metodológico y de talante personal. Hay pensadores inclinados al análisis y otros que se sienten llevados a la síntesis. José Luis Illanes es de los segundos. Cualquier curso o lección con él no se circunscribe rígidamente al tema propio de cada ocasión, sino que están siempre presentes las conexiones con las cuestiones más radicales y con aquellas de mayor actualidad. A él le debo, en buena parte, mi interés por mantener siempre presente la unidad entre teología y filosofía, sin negar su distinción.

## 1. LA SEPARACIÓN ENTRE RAZÓN Y FE

En la época moderna se ha producido una separación paulatina de la razón respecto a la fe. Este fenómeno dominante no excluye que en el pensamiento de los últimos siglos haya no pocos aspectos positivos, aunque en general acompañados de notables incoherencias. No se trata de regresar al pasado, porque la colaboración entre razón y fe tampoco se había alcanzado plenamente y porque ahora debe llevarse a cabo en la compleja situación cultural presente, sabiendo también discernir oportunamente tanto los aspectos acertados como los erróneos del camino moderno.

La separación tiene lugar en un proceso de varios siglos de duración. Obviamente no es un desarrollo lineal y no faltan reacciones de resistencia y de denuncia; para poner solo dos ejemplos, recuerdo las de Rosmini y Kierkegaard. La separación además adopta formas muy distintas, incluso en algunos casos paradójicas, como cuando en el caso de Hegel la fe es absorbida en la razón. Es un camino muy complejo, lleno de curvas y entrelazamientos. En conjunto la separación ha crecido, con consecuencias cada vez más negativas y

radicales, hasta que en el siglo XX la cultura occidental se hace consciente del fin de la modernidad.

Han sido numerosos los intentos de comprender este enredado proceso. Recordemos sólo algunos. En el mundo germánico hay que mencionar *El final de la época moderna*, escrito por Romano Guardini en 1950<sup>1</sup>. Sorprende la lucidez con la que este filósofo y teólogo descubre que la relación moderna del hombre con la naturaleza, con el sujeto y con la cultura se había derrumbado hacia los años 30. Sólo bastantes años después se plantea la cuestión de la postmodernidad que, para algunos es una radicalización del proyecto moderno llevado hasta la disolución del hombre, mientras en otros es la resistencia a esta disolución en nombre de una razón no racionalista, sino abierta a la trascendencia.

En el área anglosajona se puede señalar esa pequeña obra maestra, de gran profundidad y de enfoque poco usual por tratarse de un ensayo filosófico nacido en el ámbito de la literatura, *La abolición del hombre* de C.S. Lewis<sup>2</sup>. En época más reciente, Alasdair MacIntyre, en su obra *Tres versiones rivales de la investigación ética. Tradición, Enciclopedia y Genealogía*<sup>3</sup> ha dado una interesante aportación a la comprensión de la historia del pensamiento moderno, en su vertiente ética. En 1989 aparece la conocida obra de Charles Taylor, *Orígenes del yo. La construcción de la identidad moderna*<sup>4</sup> que constituye un detallado análisis histórico-filosófico del yo moderno en el que las fuentes filosóficas son estudiadas y analizadas en el contexto de las prácticas (de educación, familiares, religiosas, políticas) y de la literatura. En estos casos también se subraya y se analiza el antropocentrismo subjetivista.

Cabe recordar también «La nueva sensibilidad» de Alejandro Llano, que en su versión italiana tiene como subtítulo «Il positivo della società postmoderna» o el debate en el mundo cultural alemán con la importante participación de Robert Spaemann. En Italia cabe mencionar a Francesco Botturi, Francesco Viola, Giuseppe Savagnone. Bajo muchos aspectos, casi todos estos autores citados tienen una convergencia notable con la tesis central de la Encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio*.

## 2. LA FRAGMENTACIÓN DEL SABER

Contemporáneamente a la separación mencionada tiene lugar una fragmentación del saber. La separación moderna no se limita a la filosofía, sino

1. *Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur Orientierung*, Hess 1950, 133 pp.

2. C.S. LEWIS, *The abolition of man: or reflections on education with special reference to the teaching of English in the upper form of schools*, Glasgow 1990.

3. A. MACINTYRE, *Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition: being Gifford lectures in the University of Edinburgh in the 1988*, London 1990.

4. C. TAYLOR, *Sources of the self: the making of the modern identity*, Cambridge (MA) 1989.

que se extiende a otros campos de la razón: las ciencias naturales y las ciencias humanas, las ciencias prácticas y el modo de vida, la literatura y las artes, etc. Muchos autores lamentan hoy la fragmentación a la vez que se distingue justamente entre especialización y fragmentación. La primera es necesaria para el progreso en el campo del conocimiento y del desarrollo humano dada la limitación del hombre. En principio, la especialización no lleva inexorablemente a la fragmentación. De hecho, sin embargo, quizás debido al modo en que se ha producido, la especialización ha fragmentado el saber en múltiples ciencias incomunicadas.

Según MacIntyre, la misma estructura de organización de la universidad ha sancionado por largo tiempo, una especie de aislamiento e incomunicabilidad entre las ciencias. La especialización se ha traducido en una enorme diversidad de métodos de investigación y en la creación de lenguajes muy particulares. Desde hace mucho, la estructura de las facultades, escuelas, departamentos, no facilita la comunicación. Por eso durante su visita a la Universidad de Navarra para recibir el Doctorado *honoris causa* en Teología, el cardenal J. Ratzinger declaraba su admiración ante el diálogo existente entre profesores de las diversas facultades.

La fragmentación conlleva varios efectos negativos para el hombre. Con la fragmentación se obtiene una multiplicidad de datos y de conocimientos sin una visión unitaria de lo real. Como dice Heidegger al principio de *Was heisst Denken*, quizás con cierta exageración, «la ciencia no piensa». Las personas se ven obligadas a actuar en un mundo del que tienen solamente imágenes parciales y desligadas. De ahí brota una sensación de inseguridad, que se compensa y se esconde de manera provisoria merced a los resultados y beneficios de la tecnología. En el interior de la persona, se observa un efecto no deseado todavía más grave. El hombre mismo, estudiado con los métodos de las ciencias naturales, tiene sólo una visión fragmentada de sí mismo. Aunque parezca paradójico, la concentración sobre el sujeto y la separación del sujeto respecto del objeto, característica de la época moderna, llevan a una situación de máxima complejidad sobre una cuestión fundamental: ¿quién soy yo?

Muchos pensadores del siglo XX han alertado sobre los enormes daños y peligros para el hombre derivados del primado de la tecnología. Se ha convertido incluso en tema recurrente, pero, al parecer, la confusión imperante no ha permitido dar una justa dirección al enorme poder del binomio tecno-económico. Al contrario se desarrolla un proceso acelerado de globalización no sólo económica, sino de medios de comunicación, lo que significa, entre otras cosas, una homogeneización del arte narrativa, tan importante para la identidad de cada pueblo. Así, existe el gran riesgo de que el tipo de desarrollo económico en expansión nivele las diversas culturas mediante la difusión del materialismo práctico consumista.

Cabe esperar que se multipliquen reacciones por parte de numerosas personas y sobre todo de intelectuales, literatos, filósofos, científicos, etc. Ale-

jandro Llano ha examinado algunos síntomas de reacción<sup>5</sup>. Se trata de un momento difícil en el que junto una inculturación de la fe en diversas áreas del mundo, se produce una confrontación intercultural, donde la cultura dominante se expande a través de los intercambios comerciales, de los que muchos países tienen una necesidad imperiosa para mejorar sus condiciones de vida.

Juan Pablo II manifiesta su conciencia explícita de esta dificultad cuando escribe: «asumiendo lo que los Sumos Pontífices desde algún tiempo no dejan de enseñar y el mismo Concilio Ecuménico Vaticano II ha afirmado, deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber (...) Este es uno de los cometidos que el pensamiento deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana» (*Fides et ratio*, n. 85). Estas palabras evocan un trabajo arduo que puede durar mucho tiempo, pero necesario para sanar el desgarramiento interior del hombre contemporáneo: «El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo. ¿Cómo podría no preocuparse la Iglesia? Este cometido sapiencial llega a sus Puntos directamente desde el Evangelio y ellos no pueden eludir el deber de llevarlo a cabo».

### 3. LA INTERDISCIPLINARIDAD

¿Hacia qué tipo de unidad del saber debemos caminar? No es un interrogante de fácil respuesta, porque muchas veces falta un terreno común para la colaboración entre los científicos de sectores diversos. Para resolverlo se intenta fomentar la colaboración interdisciplinar, que ha pasado a ser un objetivo relevante, aunque no prioritario, de muchas instituciones universitarias. Cada año aumenta el número de encuentros y lugares donde expertos de ciencias diversas más o menos cercanas pueden dialogar. Se organizan cursos en los que los estudiantes pueden afrontar un objeto de estudio desde diversos ángulos de la metodología, para poder obtener una visión sintética. Parece una meta muy importante, ya que con la colaboración interdisciplinar se es más consciente de los límites de la metodología propia. Las actividades interdisciplinarias tienen también la ventaja de mostrar el carácter complementario de los saberes y, por lo tanto, de corregir los prejuicios ideológicos, que están en la base del aislamiento y la reducción. Se han dado pasos significativos, pero queda mucho camino por recorrer.

En general, la teología y la filosofía han quedado algo aisladas en este movimiento hacia la colaboración interdisciplinar, por lo menos en algunas

5. A. LLANO CIFUENTES, *La nueva sensibilidad*, Madrid 1989.

zonas culturales. Por ejemplo en estos últimos siglos, en diversos países, las facultades de teología han desaparecido de las universidades estatales, lo que constituye una manifestación posterior de la separación entre razón y fe. También generalmente se ha dejado de lado la filosofía, aunque en menor proporción. Además la fragmentación ha penetrado también en estos dos saberes, que de suyo deberían ser más sapienciales. En las facultades de teología y de filosofía, las diversas áreas de investigación comunican poco, y así el papel unificador de estos saberes, de por sí dirigidos a la entera realidad, se torna ineficaz.

Aunque sea una solución parcial, la colaboración interdisciplinar, ha tenido ya efectos positivos. Las diversas ciencias han comenzado a abandonar su aislamiento pudiendo encontrarse e intercambiar puntos de vista a un nivel paritario. En el campo epistemológico, por lo general, se ha insistido en la necesidad de evitar la reducción de unas ciencias por otras, mediante «mala unificación». En este sentido, por ejemplo, se ha expresado Popper, al rechazar que la biología se reduzca a física. Por otra parte, la mayor parte de los científicos parece haber superado la pretensión de que el conocimiento riguroso sea privilegio de las ciencias naturales, estructuradas en clave de explicación matemática. El mismo Popper ha mostrado la importancia de ámbitos de referencia más amplios, de tipo metafísico para el desarrollo científico.

La ruptura epistemológica entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas, ligada a la distinción entre «explicar» y «comprender» se ha ido difuminando y superando, por ejemplo en Von Wright. También Paul Ricoeur ha hecho ver la implicación recíproca entre explicar y comprender. Más en general, en las últimas décadas se ha visto que las ciencias naturales y las ciencias humanas tienen vínculos y aspectos comunes, al tener ambas una dimensión hermenéutica. Observando que las ciencias puras se abren a una visión más histórica de la naturaleza, Prigogine insiste en la existencia de puentes entre las ciencias naturales y las humanas, afirmación más próxima a una perspectiva aristotélica o bergsoniana y contraria al paradigma del dualismo de origen cartesiano.

#### 4. CUESTIONES META-DISCIPLINARES

Según Gualberto Gismondi (cfr. *Fede e cultura scientifica*, Bologna 1993) el método interdisciplinar, nacido para remediar las contradicciones reductivistas y la fragmentación del paradigma cientifista ya no es adecuado para la epistemología de la complejidad actual. Es necesario pasar a un método transdisciplinar, en el que varias ciencias ponen en común todos sus principios básicos para descubrir su fundamento unificante.

Es verdad que la interdisciplinaridad está favoreciendo el contacto entre los diferentes saberes. Un ejemplo entre muchos es el de los congresos «Bio-X»,

en sus varias ediciones, organizados por la Università Campus Bio-medico de Roma. Pero de suyo la interdisciplinaridad se mueve en un nivel horizontal y no suscita de modo claro y explícito las cuestiones ulteriores planteadas desde un nivel científico determinado, pero no accesibles desde ese ángulo metodológico particular. Son los temas meta-disciplinares.

En el mundo universitario existen ejemplos clásicos. Uno de ellos es la filosofía del derecho que trata de cuestiones meta-jurídicas que el jurista no puede ignorar. En otras facultades universitarias, quizás la tendencia a dar excesivo valor a las ciencias naturales ha impedido que ocurriese algo análogo, es decir una filosofía de cada una de las ciencias: filosofía de las matemáticas, filosofía de la medicina, filosofía de la técnica. Un ejemplo emblemático de sentido contrario son las investigaciones meta-físicas de Aristóteles.

Sin pretensiones de ser exhaustivo, se pueden distinguir tres tipos de cuestiones meta-disciplinares: a) algunas son epistemológicas, o sea la consideración sobre el método propio, su carácter específico y su diversidad de otros métodos afines, sus ventajas y sus límites; b) otras nacen de los temas estudiados, los cuales, no habiendo sido entendidos plenamente con ese método, conducen a otros saberes, accesibles con otros tipos de racionalidad (así la biología no puede prescindir de una determinada filosofía de la vida, o la medicina necesita reflexionar sobre la enfermedad y sobre lo que es un acto médico); c) se podría hablar de un tercer grupo de cuestiones meta-disciplinares: descubrir y profundizar el ámbito metafísico (y ético-religioso) de referencia, en cuyo interior nació aquella ciencia; un ámbito que quizás ha cambiado a lo largo de la historia pero que existe siempre, ya que ninguna ciencia es verdaderamente neutral frente a las cuestiones radicales.

Para concretar más vale la pena reflexionar al menos someramente sobre algunos tipos de saberes, empezando por las ciencias naturales (de la física y la química a la biología, de la matemática a las cosmologías más recientes). Partiendo del estado actual de la ciencia y en diálogo con los principales científicos y filósofos de la ciencia, Mariano Artigas intenta descubrir los presupuestos epistemológicos, antropológicos y éticos, sin los cuales aquella no podría existir<sup>6</sup>. Constituye un buen ejemplo en la tarea de afrontar cuestiones meta-disciplinares. Aparte de estos presupuestos están los problemas clásicos de la filosofía de la naturaleza, que hay que plantear a partir de la ciencia tal y como se ha desarrollado. Se plantean aquí los interrogantes de la causalidad, de la naturaleza de la actividad, desde el punto de vista cuantitativo y cualitativo, y quizá de modo particular la cuestión de la finalidad que se pierde con el planteamiento cartesiano<sup>7</sup>.

6. M. ARTIGAS, *La mente del universo*, Pamplona 1999.

7. R. SPAEMANN, R. LÖW, *Die Frage Wozu?: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München-Zürich 1985.

Spaemann se ha quejado con razón de la escasa filosofía de la naturaleza que ha permanecido en el período moderno tras el dualismo cartesiano, y cabe preguntarse si no haya sido éste uno de los motivos que ha transformado la especialización en fragmentación. Se trata de un campo de reflexión filosófica muy vasto: las cuestiones que conciernen a la comprensión de la evolución, la filosofía de la vida, de la matemática, etc.

Las ciencias de la naturaleza, por lo tanto, remiten a la filosofía del conocimiento en su vertiente epistemológica (filosofía de la ciencia) y también a la filosofía de la naturaleza. Pero está claro que la comprensión no termina en este nivel, ya que vienen implicados sobre todo temas metafísicos y antropológicos, como bien ha notado Artigas.

El campo de las ciencias humanas se presenta bastante complicado. Existen saberes que, durante un tiempo determinado y en muchas corrientes, se han desarrollado con métodos propios de las ciencias de la naturaleza, como les ha sucedido a la sociología y a la psicología, y tal vez a la economía, aunque no pocas investigaciones de sociólogos y psicólogos han tenido una envergadura que ha enriquecido a veces a la misma filosofía. Hay otras ciencias más propiamente humanas o humanísticas, como la historia, el derecho, el estudio de la literatura como pensamiento narrativo, etc. También ha surgido en nuestros días el campo, particularmente interdisciplinar de las «ciencias cognitivas», en el que toman parte la informática, la psicología, la filosofía del lenguaje, la fisiología neurológica, la educación, etc. Todas las ciencias humanas, nos llevan inevitablemente no sólo a las cuestiones de método científico, sino a los temas de una antropología filosófica integral, que abarca también por lo tanto las cuestiones fundamentales de la ética y de la política.

No parece necesario adentrarse aquí en el argumento clásico del carácter subalterno de unas ciencias respecto a otras, es decir de una jerarquía de los grados del saber, para emplear la expresión de Maritain. Interesa solamente subrayar la importancia de percibir el papel de la ayuda recíproca entre los diversos niveles. Un papel recordado también clásicamente, pero de hecho pasado por alto en la época de la fragmentación e incluso antes.

## 5. SABIDURÍA METAFÍSICA Y ANTROPOLÓGICA

El carácter meta-disciplinar de las realidades estudiadas por las ciencias conduce a un núcleo de tipo sapiencial donde aparecen estrechamente ligadas la metafísica y la antropología. Si se quiere acceder a la entera realidad no es posible detenerse en los niveles empíricos, aunque se deba constatar «la desconfianza en la razón que manifiesta gran parte de la filosofía contemporánea, abandonando ampliamente la búsqueda metafísica sobre las preguntas últimas del hombre, para concentrar su atención en los problemas particulares y regionales, a veces incluso puramente formales» (*Fides et ratio*, n. 61).

A la vez no pocos filósofos se mueven hoy en un estilo de investigación en el que metafísica, antropología y ética (también la ética política) aparecen muy ligadas. Por mencionar sólo algunos nombres de inspiración sustancialmente clásica que llevan al enriquecimiento de la tradición de Tomás de Aquino: J. de Finance, C. Fabro, B. Mondin, R. Spaemann, L. Polo, C. Cardona, J.A. Aerts, A. Llano, T. Melendo.

Juan Pablo II interviene de modo magisterial en armonía con este ambiente cuando afirma que la metafísica «no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica» (*Fides et ratio*, n. 83). Por eso: «Noquiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios».

El acicate metafísico actúa también frente a la experiencia antropológica más rica e interior: «Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya». Más adelante también se sostiene que la ética solicitada por la teología moral «implica y presupone una antropología física y una metafísica del bien» (*Fides et ratio*, n. 98). De este modo Juan Pablo II indica una secuencia de saberes hacia la fundación más radical: de la ética a la antropología y de la antropología a la metafísica<sup>8</sup>.

Desde hace tiempo muchos pensadores tratan de ofrecer aportaciones válidas. Por ejemplo, algunos de ellos inspirándose en la metafísica de Tomás de Aquino del *actus essendi*, se mueven en el marco de una visión en la que Dios es la plenitud intensivamente infinita del acto de ser, y las criaturas forman una jerarquía de grados de ser, según la mayor o menor participación concedida por Dios, en la que es fundamental la distinción real entre acto de ser y esencia. La parcial novedad es que ven la persona como un grado de ser tan intenso, que nos manifiesta de manera privilegiada la riqueza y la perfección del ser. Es una temática que, partiendo de los descubrimientos de Cornelio Fabro, ha desarrollado Carlos Cardona, y que han proseguido algunos discípulos suyos. En esta perspectiva se habla de acto de ser personal, debido a la creación inmediata del ser de cada alma espiritual, la cual comunica el ser al

8. A. Rodríguez Luño ve aquí una invitación y un desafío a replantear mejor la relación entre metafísica y antropología. Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Pensiero filosofico e fede cristiana. A proposito dell'enciclica «Fides et Ratio»*, en «Acta Philosophica» 9/I (2000) 33-57.



cuerpo humano. El ser personal se caracteriza sobre todo por la libertad, en cuanto la persona es una subjetividad creadora por participación. El ser es siemprefuente de dinamismo, y en el caso del ser personal la actividad tiene un carácter fundamentalmente ético, en el que la libertad tiene como acto propio y principal el amor de benevolencia.

Cardona subraya la dimensión ética de la metafísica y el carácter metafísico de la ética; o dicho con otras palabras: el momento moral del conocimiento metafísico o de la determinación de la verdad del ser, y el momento metafísico de la profundización de la ética<sup>9</sup>. En este ligamen se manifiesta por una parte que el ser está siempre presente en todo conocimiento, y por la otra que en el acceso explícito de cada hombre al principio de la realidad, es decir al ser, está implicada la libertad y por lo tanto un conocimiento ético en términos de primera persona.

Esta metafísica no es abstracta, sino universal y radical, y por lo tanto concreta. No estudia el ser sin tener presente los diversos grados de ser y de manera particular el ser personal, que da el sentido de la creación<sup>10</sup>. El *pro - prium* de todo conocimiento metafísico se encuentra en el considerar la realidad, vista en su conjunto o en sus diversos grados concretos, a la luz del acto de ser<sup>11</sup>.

Se entiende así que, al igual que otros<sup>12</sup> y en la línea de la especulación sobre la secularidad de la que tanto se ha ocupado el Prof. José Luis Illanes, también Cardona desease concretar una reflexión de tipo metafísico, una *metafísica de la vida cotidiana*. «me hace enorme ilusión que esas “últimidades” metafísicas lleguen a la gente corriente. Y en estos años me vengo ejercitando bastante en esa tarea que yo llamaría de destilación y descomplicación formal, más que de divulgación. La metafísica es cosa de todos. En parte, les va la vida eterna»<sup>13</sup>.

En esta filosofía del ser personal, el carácter metafísico de la libertad personal se funda en la *novitas essendi* que tiene lugar con la aparición de cada nueva alma espiritual, mediante una creación inmediata por parte de Dios. Este ser espiritual, que emerge plenamente por encima de la corporeidad, es libre y es fuente de una *novitas agendi* en virtud de la cual la persona se califica por su capacidad de hacer aparecer en el mundo algo nuevo, algo no contenido ya en el pasado, y por lo tanto de dar algo y de darse a sí misma a los

9. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987.

10. Por eso T. Melendo en su *Metafísica de lo concreto* escribe que unida a la metafísica universal del ser existe una metafísica del hombre, del sentimiento, del amor, del trabajo, de la sexualidad, de la fiesta, del don, del arte, etc. Cfr. T. MELENDO, *Metafísica de lo concreto*, Barcelona 1997, 46.

11. Cfr. *ibidem*, 47.

12. Cfr. R. ALVIRA, *Filosofía de la vida cotidiana*, Madrid 1999.

13. C. CARDONA, *Aforismos*, Madrid 1999, 20-21.

otros en la vida cotidiana, que implica ser imagen de Dios para los otros y crecimiento personal<sup>14</sup>.

Esto es sólo un ejemplo, dentro de una pluralidad de intentos que tienen una convergencia de propósitos y de exigencias. El conjunto de metafísica, antropología y ética se revela como el núcleo sapiencial al que conducen las cuestiones meta-disciplinares. Sólo una investigación sapiencial articulada con estos elementos permite llegar a una unidad del saber, que no signifique uniformidad. Una unidad que quizá no se ha alcanzado antes o que la situación de la ciencia exige en un modo nuevo. En este camino hacia la unidad son muy importantes las filosofías sectoriales: filosofía de la ciencia, del derecho, de la técnica, de la medicina, de la educación, de la economía, etc. ya que el nivel propiamente sapiencial debe penetrar de manera metafísica en las realidades concretas tal y como las conocemos progresivamente. En otras palabras, la filosofía debe escuchar a las ciencias y entrar en diálogo con ellas, siguiendo el consejo de Heráclito de tener «el oído atento al ser de las cosas».

## 6. PAPEL DE LA TEOLOGÍA EN LA UNIDAD DEL SABER

Queda un último paso muy importante: el relativo a la teología. La sabiduría filosófica es necesaria en cuanto es el saber más alto y más radical a nivel puramente humano. Pero no basta, porque Dios ha querido unirse al hombre mediante la Encarnación del Verbo, salvándonos y liberándonos del pecado y de sus consecuencias, que han marcado la historia del ser humano. El núcleo sapiencial alcanzado con la *recta ratio*, no es la última palabra, sino sólo la penúltima.

El binomio antropología-ética necesita sobre todo de la Cristología para encontrar respuestas satisfactorias a las cuestiones más apremiantes del sentido de la existencia, del dolor, de la muerte, de la felicidad y de la plenitud de vida. «El Hijo de Dios crucificado es el acontecimiento histórico contra el cual se estrelló todo intento de la mente de construir sobre argumentaciones solamente humanas una justificación suficiente del sentido de la existencia. El verdadero punto central, que desafía toda filosofía, es la muerte de Jesucristo en la cruz. (...) ¡Qué desafío más grande se le presenta a nuestra razón y qué provecho obtiene si no se rinde! La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incansable trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la “locura” de la Cruz la auténtica crítica de los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema. La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembarcar en el océano sin límites de la verdad» (*Fides et ratio*, n. 23).

14. Cfr. Ll. CLAVELL, *Metafísica e libertà*, Roma 1996, cap. IV.

Estas importantes afirmaciones ayudan a entender la impresionante ayuda de la Encarnación y del misterio pascual al núcleo sapiencial de ética, antropología y metafísica. Históricamente las reflexiones filosóficas sobre el ser personal son, en buena parte, conocimientos intelectuales de una *recta ratio* provocada y confortada de la participación de la vida divina que nos ha sido concedida en Cristo. Las incertidumbres y las dificultades propias del recorrido sapiencial-filosófico se hacen mucho más superables gracias al amor de Dios que se revela en grado máximo en el Cristo crucificado y resucitado.

La teología es una ayuda necesaria para la unidad del saber, como había observado muy bien, J.H. Newman, en su obra *La idea de la universidad*<sup>15</sup>. Pero esta ayuda pasa a través de la sabiduría filosófica. Esa aclaración sería inútil en sí misma, porque la teología no se puede efectuar de manera adecuada sin filosofía, pero es necesaria cuando en algunos ambientes teológicos se descuida la filosofía, contra una exigencia intrínseca a la teología misma. A la filosofía corresponde una mediación imprescindible entre la fe y los diversos saberes.

Según Juan Pablo II, «si el *intellectus fidei* quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica, debe recurrir a la filosofía del ser. Esta debe poder replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados. En el marco de la tradición metafísica cristiana, la filosofía del ser es una filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Ella tiene fuerza y perenne validez por estar fundamentada en el hecho mismo del ser, que permite la apertura plena y global hacia la realidad entera, superando cualquier límite hasta llegar a Aquél que lo perfeccionó todo» (*Fides et ratio*, n. 97).

Agrada ver cómo en las últimas décadas se quieren iluminar tantas realidades de la vida cotidiana y científica con la Revelación, dando lugar a varias teologías sectoriales: teología del trabajo, teología del derecho, teología de la técnica, etc. Pero estos intentos, tan necesarios para que la colaboración entre fe y razón se extienda a todo el ámbito del saber, no pueden eliminar el papel de la filosofía, como ejercicio elaborado de la *recta ratio*. En su obra *Three rival versions of moral enquiry*, ya mencionada al inicio, Alasdair MacIntyre, observa cómo Santo Tomás salvó el agustinismo y el aristotelismo gracias a una metafísica del ser y de la verdad. Desgraciadamente el plan de estudios institucionalizado en la Universidad de París no permitía asimilar el aristotelismo como un todo y Tomás fue en cierto modo derrotado por largo tiempo. En la Facultad de Artes fueron agregadas tres filosofías: moral, natural y metafísica, pero las siete artes liberales precedentes prosiguieron su camino. La teología fue aislada del resto del saber y la filosofía degeneró en escolasticismo, en ha-

15. Cfr. J.H. NEWMAN, *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, traducción, introducción y notas de J. Morales, Pamplona 1996.

bilidad dialéctica incapaz de facilitar consensos racionales y de hacer progresar una Tradición.

Este valioso juicio subraya que nos hallamos frente a una tarea fascinante pero nueva, en la línea de la renovación querida por el Concilio Vaticano II. Aunque la Revelación divina ha tenido afortunadamente un influjo grande y positivo, la teología, en cuanto ciencia, ni siquiera en pasado, consiguió iluminar de manera satisfactoria los otros saberes. Se trata, sin embargo, de una tarea importante en un mundo cultural altamente desarrollado en el plano científico y universitario.

El concilio que nació con una intención predominantemente pastoral, dio lugar a una renovación necesaria en el planteamiento general de toda la teología. La continuidad de desarrollo entre los textos conciliares con el Magisterio eclesiástico precedente, y el carácter sapiencial de ambos ha sido puesto de relieve con equilibrio y profundidad por José Luis Illanes al escribir: «el Vaticano II, al adoptar una perspectiva salvífica, no reniega en modo alguno del planteamiento científico-sapiencial propio del Vaticano I, sino que lo integra. El Concilio Vaticano II pone el acento en la función salvífica de la actividad teológica, pero no por ello deja de concebirla como un saber, como una ciencia, en toda la extensión de la palabra. Lo que el Vaticano II propugna al hablar de la Teología no es una meditación bíblico-piadosa al modo erasmiano, sino un saber, ciertamente centrado en Cristo y por tanto lleno de contenido vital, cercano a la realidad concreta y ajeno a las cuestiones sin sentido, pero saber en sentido pleno»<sup>16</sup>. En esa existencia concreta a la que el Vaticano II se acerca amorosa y sapiencialmente está el gran reto de dar unidad al saber.

16. J.L. ILLANES, *Teología y Facultades de Teología*, Pamplona 1991, 45.