

La fe en la universidad

Luis Romera
Leonardo Rodríguez Duplá
Ignacio López Goñi



Instituto de Antropología y Ética
Grupo de investigación “Ciencia, Razón y Fe” (CRYF)



Universidad
de Navarra



La fe en la universidad

Luis Romera
Leonardo Rodríguez Duplá
Ignacio López Goñi

Sergio Sánchez-Migallón
José Manuel Giménez Amaya (eds.)

INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA
GRUPO DE INVESTIGACIÓN "CIENCIA, RAZÓN Y FE" (CRYF)

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Índice

Presentación, 7

La razón responsable y la Universidad. El lugar de la teología,
Luis Romera, 9

Atenas y Jerusalén,
o la singularidad del cristianismo según Leo Strauss,
Leonardo Rodríguez Duplá, 25

¿Tiene sentido ser creyente para un científico del siglo XXI?,
Ignacio López Goñi, 35

Presentación

Los tres ensayos reunidos aquí corresponden a las intervenciones de sus autores en una jornada, organizada por el Instituto de Antropología y Ética y el grupo de investigación “Ciencia, razón y Fe” (CRYF), en la Universidad de Navarra el día 19 de febrero de 2013*. Actividad que se enmarcaba en el Año de la Fe, convocado por la Iglesia católica en octubre de 2012 y que será clausurado en noviembre de 2013.

En ese contexto, la pregunta por el papel -o incluso simplemente la cabida- de la fe en la institución y vida universitarias resulta ineludible y de gran importancia intelectual y cultural. Pues, si la universidad es “la casa donde se busca la verdad”¹, preguntarse por la fe en el ámbito universitario equivale a cuestionar tanto el valor de verdad de la fe, como el límite o alcance de la verdad de las ciencias que allí se cultivan. Más aún, es preguntarse por lo que significa propiamente pensar, por su método y sus contenidos; en definitiva, significa tratar de aclarar el sentido en que podemos concebir nuestra razón y, por ende, a nosotros mismos como seres racionales.

Sin duda, ningún lugar como la universidad es tan apto y propicio para plantearse estos interrogantes, con espíritu de abnegado servicio, que aspiran a alcanzar una plenitud no sólo intelectual, sino también vital. Al trabajo universitario pueden muy bien aplicarse estas palabras del hoy Papa Francisco al inicio del Año de la fe: “Cruzar el umbral de la fe es el trabajo vivido con dignidad y vocación de servicio, con la abnegación del que vuelve una y otra vez a empezar sin aflojarle a la vida, como si todo lo ya hecho fuera sólo un paso en el camino hacia el reino, plenitud de vida”².

Los ponentes de las respectivas conferencias representan de algún modo los ámbitos científicos o las perspectivas desde donde puede cuestionarse la fe en la

* El texto y vídeo de estas sesiones están disponibles en las páginas *web* del Instituto de Antropología y Ética y del grupo de investigación “Ciencia, razón y Fe” (CRYF): <http://www.unav.es/centro/iae/seminarios> y <http://www.unav.es/cryf/seminarios.html>

1. BENEDICTO XVI, Discurso a profesores universitarios españoles, Monasterio de El Escorial (Madrid), 19 de agosto de 2011.
2. Homilía del entonces Cardenal BERGOGLIO, el 1 de octubre de 2012, en la inauguración del Año de la Fe.

universidad: Mons. Luis Romera es Profesor Ordinario en la Facultad de Filosofía - además de licenciado en Ciencias Geológicas y en Teología-, de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, (Roma), de la que actualmente es rector; Leonardo Rodríguez Duplá es Profesor Titular en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, (Madrid); e Ignacio López Goñi es Catedrático -y actualmente Decano- en la Facultad de Ciencias de la Universidad de Navarra.

Sergio Sánchez-Migallón
José Manuel Giménez Amaya

La razón responsable y la Universidad.

El lugar de la teología

Luis Romera

(Rector de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma)

1. La naturaleza de la universidad

¿Qué es la Universidad? Esa comunidad de personas en la que se elaboran y transmiten saberes intelectuales, ¿en base a qué se constituye?, ¿cómo se configura?, ¿qué pretende?, ¿cómo se sitúa ante la sociedad contemporánea? La reciente reforma europea de la universidad ha vuelto a plantear, con gravedad y urgencia, preguntas de este tenor. Se ha tratado de un proceso largo, en el que no han faltado pareceres divergentes, en ocasiones claramente contrarios, tanto entre los académicos que debatían sobre la propia identidad y el futuro de su institución, como entre políticos y estadistas, más interesados en esclarecer y reformular las relaciones entre la universidad y los ciudadanos o la sociedad en general¹.

Ante la pregunta acerca del sentido de la universidad, una primera respuesta podría señalar que dicha institución se propone como objetivo el desarrollo de la investigación en las diferentes ciencias que componen el cuadro de los saberes de la

1. La contribución a dicho debate que lleva a cabo la Universidad de Navarra es de las de mayor envergadura en el panorama académico europeo. Cfr. al respecto las siguientes publicaciones de "Ediciones Universidad de Navarra": J. H. NEWMAN, *Discursos sobre el fin de la educación universitaria*, EUNSA, Pamplona 2011; J. M. GIMÉNEZ AMAYA y S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *Diagnóstico de la Universidad en Alasdair MacIntyre*, EUNSA, Pamplona 2011; M. GARCÍA MORENTE, *El ideal universitario y otros ensayos*, EUNSA, Pamplona 2012; R. GUARDINI, *Tres escritos sobre la universidad*, EUNSA, Pamplona 2012. De indudable valor a este respecto son también las reflexiones que aparecen en los discursos recogidos en el volumen *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, EUNSA, Pamplona 1993.

humanidad, así como la preparación de profesionales serios. La investigación mantiene el avance en la indagación de nosotros mismos y del mundo en el que nos encontramos, y repercute en mejoras evidentes en la calidad de nuestra existencia. La formación de profesionales, por su parte, pretende preparar a personas con competencia, que dominen lo actual en las ciencias y técnicas, y que al mismo tiempo posean capacidades para la innovación, de tal modo que, lejos de conformarse con lo alcanzado hasta ahora, se abran con creatividad a nuevas posibilidades.

Es evidente que el progreso de las ciencias en los últimos siglos ha conllevado una acumulación sin par de conocimientos y una complejidad creciente en las técnicas de investigación, de tal forma que la especialización se ha impuesto como una necesidad inherente que deriva de los resultados conseguidos por la ciencia y del carácter limitado de cada razón humana. Ser competentes exige, entonces, introducirse progresivamente en los diferentes ámbitos de las ciencias, hoy en día enormemente especializados, y por ello restringir el campo de conocimientos y aptitudes profesionales. La competencia que proviene de la especialización es imprescindible para el desarrollo de la ciencia y para abrirse camino en el mundo laboral. De ahí que tanto para el progreso de las ciencias como para la preparación de profesionales aptos para afrontar los desafíos de la sociedad contemporánea, la universidad del siglo XXI se caracterice por la especialización en sus disciplinas, en sus proyectos de investigación, en sus planes de estudio.

Sin embargo, la universidad se depaupera si consiste en un mero conjunto de facultades, institutos o departamentos yuxtapuestos, que llevan a cabo proyectos de investigación sumamente circunscritos y que ofrecen una formación especializada. Por un lado, los estudiantes que asisten a los cursos que se imparten en una universidad esperan no solamente alcanzar competencia, sino también creatividad y capacidades de innovación. Para ello es menester poseer la idoneidad necesaria para hacerse cargo de cómo están las cosas, percatarse de la unilateralidad de un planteamiento, reconocer las insuficiencias de unos resultados e intentar identificar nuevas perspectivas. Competencia no significa sólo destreza en el manejo de las herramientas conceptuales que el estado actual de una ciencia, teórica o práctica, otorga a quien se introduce con rigor en su ámbito. La auténtica competencia conlleva también la aptitud de enjuiciar; y eso supone la virtualidad de considerar las cosas con perspectiva, sin recluirse en el marco habitual en el que se enfrentan los problemas de la humanidad de hoy en día y con el que se enfocan sus desafíos. Dicho en términos más precisos, las enseñanzas que se transmiten en una universidad no se pueden restringir a ofrecer una formación específica (*Ausbildung*), ayudando a desarrollar la razón instrumental o metódica que caracteriza a cada ámbito académico. La tarea enunciada es imprescindible, pero no suficiente. La universidad debe permitir que el alumno adquiera una formación de tenor intelectual más completa (*Bildung*), formación que no proviene de la acumulación cuantitativa de destrezas e información, sino de lograr comprensiones de mayor penetración y alcance.

Por otro lado, la universidad ha constituido el ámbito en el que se han elaborado ideas, se ha generado cultura, se ha impulsado el desarrollo de la sociedad y su humanización. Una universidad que se limitase a transmitir habilidades y se adecuase a los parámetros en boga en un determinado contexto social, sin cuestionarse el grado de humanidad en el que vivimos, habría renegado de su íntima identidad. Ahora bien, elaborar proyectos culturales con originalidad y en pro del crecimiento en humanidad supone de nuevo la capacidad de enjuiciar e innovar con creatividad, desde ideas de mayor envergadura. Un proyecto cultural que pretende en el fondo una existencia más humana no puede provenir de un simple cálculo de intereses ni de visiones sectoriales que responden a las perspectivas adquiridas en un determinado

contexto social. Tampoco puede derivar de concepciones etéreas, vagas, sin consistencia, que dejan desasistido al ser humano ante los peligros de deshumanizarse que nos salen al paso a lo largo de la historia. El siglo que hemos concluido no es una excepción; también en él hemos comprobado con qué facilidad cabe embaucar a sociedades cultas y conducir las hasta extremos inauditos de alienación, como ha acontecido con los regímenes totalitarios y las tragedias que han generado. Participar en la elaboración de una cultura más humana requiere una comprensión más madura de quién es el ser humano y de lo que es el mundo y la sociedad.

A este respecto, es significativo que en los dos últimos siglos el concepto de cultura haya sido definido según una pluralidad de sentidos. Como ha sido señalado, el concepto de cultura oscila entre un significado *humanista* (la cultura corresponde a la persona instruida) y una acepción meramente *sociológica*, para la cual cada sociedad posee una configuración peculiar, su propia cultura². El primer sentido entraña una exigencia normativa, según la cual la formación del ser humano constituye un objetivo que la sociedad debe promover; el segundo, por el contrario, se limita a una pretensión descriptiva, es decir, a presentar una recopilación de los rasgos emblemáticos, diferenciadores o característicos de índole “espiritual” de un grupo social: concepciones o imaginarios colectivos fundamentales, pautas de comportamiento tácitas o expresas, instituciones, etc. Paralelamente a la dicotomía aludida, durante la modernidad el concepto de cultura también ha sido enfocado dialécticamente. Si, por una parte, se ha contrapuesto *cultura a naturaleza*, para indicar que la primera proviene de la libertad mientras que la segunda se encuentra sometida a los dinamismo de las leyes del cosmos; por otra, se ha formulado una oposición entre *civilización* –en cuanto consolidación histórica de creaciones del hombre que se configuran como superestructuras con un propio dinamismo, que acaban por coartar la misma libertad que las ha originado– y *cultura*, en el sentido de capacidad crítica e innovadora frente a los lastres que se producen en la historia.

Sin adentrarnos en el esclarecimiento de las concepciones señaladas, considero necesario enfocar la cultura desde una perspectiva que podemos denominar *axiológica*, es decir, como el conjunto de valores y bienes, en el sentido amplio de la expresión, que caracterizan a una sociedad y que se encuentran en la base o se expresan en las instituciones, en las praxis cotidianas, en las concepciones con las que se estiman y disciernen actos y actitudes. Dicho valores y bienes determinan los significados de cosas y eventos, de las relaciones interpersonales y su institucionalización, de las acciones en los diversos niveles de la sociedad (inclusive la investigación, las prácticas profesionales, la producción industrial y otros tantos). Un análisis de la constitución de los valores pone de manifiesto que ellos 1) desempeñan el papel de orientar tanto al ciudadano como a los grupos sociales en sus elecciones, 2) poseen contenidos conceptualizables con presupuestos e implicaciones, 3) inducen y consolidan hábitos intelectuales y operativos.

Elaborar nuevos proyectos culturales que promuevan un desarrollo más humano de la sociedad en sus diferentes facetas, así como formar a profesionales con competencia y creatividad, significa que la universidad no es, en último término, un aglomerado de expertos, sino una comunidad de intelectuales, por decirlo con una palabra. Para ser intelectual hay que ser experto, pero no es suficiente. El experto domina la epistemología en auge en la propia disciplina; el intelectual busca intelecciones de mayor amplitud y hondura que le permitan comprender, enjuiciar e innovar. El intelectual no es el erudito, sino el sabio. Como se recordará, Aristóteles advertía que el sabio no es tal por poseer la ciencia de todo según un saber

2. Cf. S. BELARDINELLI, *Sociologia della cultura*, Franco Angeli, Milano 2006.

enciclopédico, sino porque se adentra en la esencia de los problemas y desde su esfuerzo por profundizar, se eleva a una perspectiva más rica que permite entender con mayor alcance.

2. La universidad como comunidad de intelectuales

El “universitario” –docente o alumno– debería ser, entonces, un intelectual; en otros términos, una mujer, un hombre que, para empezar, asimila y ejerce la actitud reflexiva. El intelectual no se limita a la asunción de la *semántica* difundida en la sociedad o en una disciplina académica, con los valores fundamentales en boga que la distinguen y los significados atribuidos a la realidad y a sus dinamismos. El intelectual no se restringe a la adquisición de las correspondientes *sintaxis*, es decir, las lógicas de discurso y acción en los diferentes ámbitos vitales y académicos, los procedimientos epistemológicos en las investigaciones, los planteamientos tácitos con los que se enfocan los problemas. El intelectual profesa una actitud crítica que pretende ofrecer propuestas innovadoras, tanto ante la sociedad en la que vive, como frente a la cultura que la anima y a su propia disciplina académica. La figura de Sócrates, tal y como se delinea por ejemplo en la *Apología*, encarna el ideal del intelectual que, en lugar de atenerse a los valores y praxis impuestos por los que detentan poder político, económico, de comunicación –cultural, en último término–, se cuestiona a sí mismo y a su sociedad, con el objetivo de promover una existencia más humana, más justa y auténtica.

La reflexión supone volver sobre las praxis usuales y las concepciones implícitas que se encuentran en la base de las mismas, para reconsiderarlas. Dicha actitud es suscitada por el convencimiento, o al menos por la sospecha, del carácter insuficiente de lo que hasta ahora ha sido asumido, para considerarlo, interrogarlo, indagarlo e intentar lograr una comprensión de mayor alcance. En la medida en que se identifica una insuficiencia y se pretende una intelección más penetrante, la reflexión no es fruto de la frivolidad de un alarde iluso de genialidad, de una pretensión fútil de originalidad, de un discutir por discutir, de la ingenua presunción de que la tradición es deficiente simplemente porque nos precede y constituye nuestras raíces, del gusto superficial por las novedades. La reflexión presupone una actitud crítica en el sentido positivo que resuena en la etimología del término griego: *krino*, juzgo; enjuicio porque comprendo.

El intelectual, por lo tanto, no se limita al ejercicio de la *razón metódica o procesual*, que asume los principios y los protocolos de investigación propios de una disciplina en un determinado contexto cultural, junto con los presupuestos de ambos, si bien el ejercicio de dicha modalidad de razón sea en principio imprescindible para el progreso de la investigación. Todavía menos se reduce a dominar el uso de una concreta *razón instrumental o funcional*, que se restringe a identificar y optimizar las técnicas necesarias para alcanzar objetivos determinados. El intelectual se compromete con una razón de mayor alcance, con el fin de identificar los conceptos básicos o fundamentales de una disciplina o de una cuestión cultural y tematizar los presupuestos o *pre-juicios* (en el sentido positivo de la expresión acuñado por la hermenéutica) que guían el discurso en un ámbito concreto. El intelectual los objetiva para revelar posibles unilateralidades, exageraciones, reduccionismos, o bien para mostrar la insuficiencia o el carácter no concluyente de la concepción obtenida. Como se aludía, la actitud reflexiva no se agota en la crítica. La reflexión orienta hacia una postura positiva que se concreta como investigación honesta y como colaboración en la edificación de la cultura y en el desarrollo de la sociedad, superando los límites

anteriores, ampliando las perspectivas, adentrándose en dimensiones inexploradas, equilibrando los factores analizados, etc. En otras palabras, y volviendo a las consideraciones iniciales, el intelectual, en lugar de recluirse en un concepto descriptivo de cultura, aceptando acríticamente el contexto social o el marco académico, se orienta según una idea humanista y por ende normativa de cultura, es decir, pretende colaborar en la formación del hombre y en la edificación de una sociedad que permita a los ciudadanos ser personas de un modo más pleno.

3. El carácter irreducible e irrenunciable de la intelección

La actitud del intelectual se ejercita en la reflexión, pero no se agota en ella. El pensamiento humano se ejerce partiendo de concepciones iniciales para alcanzar – observando, analizando, meditando, argumentando, deduciendo– nuevas intelecciones. Estas últimas consisten, o deberían consistir, en un incremento del conocimiento en comparación con las primeras. En este sentido, las primeras nociones se revelan como todavía demasiado “superficiales”, por usar una imagen habitual. De ahí que las segundas sean, de un modo más radical, un *intus-legere*, una lectura de lo cuestionado que accede a una dimensión que anteriormente se mantenía oculta bajo estratos de impresiones o pareceres. O, dicho con otra expresión, una comprensión: una visión que pretende abarcar con mayor plenitud lo cuestionado, sin recluirse en las concepciones anteriores, todavía unilaterales. Tomás de Aquino distinguía a este respecto entre el ejercicio discursivo de la razón (*ratio*), que implica una multiplicidad de pasos y una sucesión de ideas en el razonamiento, y la intelección (*intellectus*), en la que la multiplicidad se recoge en una comprensión (*com-prehendere*) en la medida en que se penetra en la inteligibilidad de lo que constituía un problema³. Al razonar se le exige proceder con rigor, a la intelección le compete entender. El entender consiste en un acto intelectual que es irreducible al razonar. Cuando se comprende –en el acto de entender– se concibe el concepto; cuando se razona, nos encaminamos a él.

Que la comprensión lograda tenga la pretensión de superar la insuficiencia anterior, no significa concluir con Hegel que la historia sea el recorrido de una conciencia que trasciende progresivamente toda unilateralidad, hasta obtener la transparencia total del concepto absoluto: omnicomprendivo, definitivo, exhaustivo, que contiene la totalidad de la verdad y se identifica con la misma conciencia (autoconciencia). Sin embargo, también excluye que la historia sea la sucesión indefinida de “escorzos” inconmensurables de la realidad, sustituibles unos por otros y no enjuiciables desde una instancia que los trasciende; en tal caso, un punto de vista valdría lo mismo que otro. La historia no deja de advertirnos de la distinción entre actitudes e instituciones humanas e inhumanas; entre culturas o concepciones que promueven al ser humano en su dignidad y en su crecimiento como persona, y otras que lo denigran o envilecen.

La historia, como también la experiencia de la propia biografía, pone de manifiesto que la crítica ante lo asumido como “políticamente correcto” en un contexto social (*polis*) o la misma autocrítica, corresponden a una actitud en la que se admite la conciencia del carácter insuficiente de las ideas anteriores y se reivindica el derecho de ir más allá o la osadía de penetrar con mayor profundidad en la cuestión de que se trate, con el deseo de entender más, de lograr una intelección mejor. El diálogo, los debates, las deliberaciones se asientan en el presupuesto de la posibilidad de confrontar diversas concepciones y de enjuiciarlas, con la convicción de que es legítima

3. Cf. J. CRUZ, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, EUNSA, Pamplona 1998.

la pretensión de intentar alcanzar una comprensión mejor de lo cuestionado. En el ámbito de lo político y en otros de orden práctico, en no pocas ocasiones cabe considerar el consenso como un camino para superar las unilateralidades de las diversas opiniones y reforzar la convivencia, dado que la verdad práctica que corresponde a dichos sectores posee un estatuto tal que es ingenuo pretender dar con una presunta solución única, que sea terminante y preceptiva. Sin embargo, en el ámbito científico, como también en los debates sobre temas éticos, la aspiración a una solución meramente consensuada a través de un acuerdo pragmático, en el sentido peyorativo del término, no es suficiente para guiar un diálogo que sea conforme con la dignidad de la persona. Éste debe estar orientado por el ideal de alcanzar una comprensión más adecuada gracias a la contribución mutua en el debate; de otro modo se desemboca en lo arbitrario, aunque sea consensuado, o se impone la opinión que responde a los intereses de quienes detentan poder fáctico en la sociedad. En este último caso no se respeta la dignidad de la persona humana. Si el acto intelectual se revela como una intelección de mayor alcance, al menos como ideal, se pone de manifiesto que los horizontes hermenéuticos no pueden ser infinitos ni inconmensurables y que cabría alcanzar una perspectiva a la que correspondiese ser resolutive aunque el hombre nunca la agote ni la comprenda de un modo exhaustivo. En conclusión, el carácter irreducible de la intelección nos habla del carácter irrenunciable de la instancia *verdad*.

4. La cuestión planteada por la hermenéutica

Por lo que atañe a nuestro tema y dar un paso más, valdría la pena detenerse un momento en una página, en cierto modo emblemática, de Gadamer.

El siglo XX ha sido testigo de una serie de escuelas de pensamiento que han planteado cuestiones a veces contracorriente, han retomado temáticas caídas en el olvido o han abierto horizontes nuevos, orientaciones que van de la fenomenología al existencialismo, de la hermenéutica al pensamiento dialógico y personalista, de la filosofía analítica al pragmatismo, y un largo etc. Esas diferentes orientaciones requieren ser integradas con discernimiento por otras instancias especulativas, para enriquecer el propio pensamiento sin incurrir, de nuevo, en unilateralidades o desequilibrios. En concreto, la hermenéutica ha dirigido la atención hacia una dimensión de la inteligencia humana de la que no se puede prescindir sin pérdidas considerables. La hermenéutica (la interpretación) consiste en una actitud intelectual que tiene un primer campo de vigencia en la esfera de la razón práctica. Las leyes necesitan ser interpretadas de cara a su aplicación; los criterios éticos, los modales o normas de educación, las reglas de actuación y comportamiento previstas en un contexto profesional determinado, etc. requieren su interpretación para poder ser vividas en los casos concretos, dado lo imponderable de muchas de las situaciones en las que acaba encontrándose cada uno de nosotros. La hermenéutica como interpretación se ejerce así mismo en el ámbito de las artes. Recordemos uno de los ejemplos más recurrentes: la sinfonía se encuentra transcrita en la partitura, pero estrictamente hablando, en cuanto sinfonía, se da en la ejecución de una orquesta, en la que el director la interpreta.

En toda acción hermenéutica se pone en juego la persona: por una parte, la interpretación de un principio de acción o de una obra de arte no es arbitraria si es auténtica; por otra, el que interpreta se compromete en su interpretación. Ésta, de

algún modo, lo involucra y lo marca. En el fondo, como indicaba Nietzsche con su decir cáustico, nadie desprecia si no se aprecia a sí mismo como despreciador⁴.

Ahora bien, la hermenéutica se extiende a dimensiones que no son exclusivamente prácticas. En estos casos se subraya que el interpretar busca comprender. Cuando pedimos que nos interpreten una poesía, lo que deseamos es penetrar en la inteligibilidad del texto para comprenderlo. Ocurría algo análogo en la interpretación propia de la razón práctica. Quien no sabe interpretar las leyes en los casos concretos con lo que tienen de imponderable, no las ha entendido; sólo quien posee discernimiento y es capaz de interpretar un criterio de acción en las diferentes situaciones de la existencia, es una persona de criterio. Tanto la rigidez intelectual como la ligereza mental son signos de ausencia de saber práctico. En el campo de la razón teórica, la hermenéutica ha llamado la atención acerca del carácter irrenunciable e irreducible del acto de entender. Sólo cuando se actúa un acto de comprensión, después de un proceso analítico, discursivo, argumentativo o de observación, es cuando penetramos en la inteligibilidad de lo que nos tenía ocupados.

La necesidad de una razón metódica no se pone en duda; su eficiencia, en términos de progreso en las ciencias y de desarrollo social, es evidente. Pero su insuficiencia es indiscutible, en opinión de Gadamer. El pensador alemán considera que toda afirmación científica, en la medida en que es resultado de un proceso de investigación, consiste en la respuesta a una pregunta dirigida a la realidad por parte de la razón científica. Desde la perspectiva de su propia orientación filosófica, observa: "Éste es realmente el fenómeno hermenéutico primigenio: no hay ningún enunciado que no se pueda entender como respuesta a una pregunta, y sólo así se puede entender"⁵. Al margen de las precisiones que cabría añadir a la afirmación citada, es claro que los datos que se obtienen de la observación científica o los resultados a los que se llega aplicando con rigor una metodología determinada no son casuales, aunque en ocasiones generen sorpresa porque aparecen de forma inesperada o no respondan a lo previsto. Discernir, entre todos los hechos empíricos, los que en efecto son relevantes para una investigación científica determinada y esclarecer qué información aportan, no es un hecho empírico ni corresponde a una actitud positivista. "Lo que aquí [por ejemplo, en una investigación estadística] se establece, parece ser el lenguaje de los hechos; pero el averiguar a qué preguntas dan respuestas estos hechos y qué hechos empezarían a hablar si se formularan otras preguntas, es una tarea hermenéutica. Esta deberá legitimar primero el significado de estos hechos y con ello las consecuencias que se derivan de la existencia de los mismos"⁶.

Toda investigación científica parte de ciertas pre-comprensiones, desde las que se formulan las preguntas, se definen los marcos nocionales que determinan lo que hay que investigar así como la conceptualización de sus resultados y se establecen los protocolos de investigación. La pretensión positivista de una ciencia meramente de datos o el deseo racionalista de una ciencia exclusivamente deductiva, se revelan como utopías o engaños. La inteligencia humana no puede prescindir de la exigencia de considerar los presupuestos desde los que se procede en una ciencia no deja de aspirar a intelecciones. La tarea hermenéutica de que aquí se trata no se entiende en el sentido restringido de una disciplina filosófica específica, sino de la dimensión intelectual, de comprensión, intrínseca a todo quehacer científico que es llevado a cabo con una razón

4. Cf. F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, 78.

5. H. G. GADAMER, *La universalidad del problema hermenéutico*, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca 1998, pp. 213-224, p. 219.

6. *Ibidem*.

que se enfrenta con todas sus exigencias y que, por lo tanto, lejos de conformarse con un ejercicio metódico o instrumental, busca entender.

El intelectual no elude la conciencia de que la especialización comporta la índole sectorial de una investigación y que ésta no agota todo lo que cabe saber acerca de la realidad en cuestión. “La ciencia está siempre bajo determinadas condiciones metodológicas y los éxitos de las ciencias modernas obedecen a que la abstracción bloquea otras posibilidades interrogativas”⁷. Por lo demás, durante el desarrollo de la investigación, las preguntas y los conceptos fundamentales en los que se expresan las preconcepciones que guían el proyecto científico, se modifican, en ocasiones de modo radical. Esto significa que en la investigación científica los resultados empíricos se interpretan con el objetivo de alcanzar una comprensión más profunda de aquello sobre lo que versa la investigación; por eso las nuevas intelecciones modifican las concepciones iniciales. Existe de hecho una estrecha relación entre experiencia y lenguaje formal-científico, por una parte, y dinamismo hermenéutico-intelectivo, por otra, que se articula en un dinamismo circular. La razón científica empieza por una razón que posee concepciones y se encamina a nuevas comprensiones.

Como decíamos, el carácter irreducible de la intelección para el pensamiento y la existencia no ha dejado de atraer la atención de la filosofía. La actualidad de la cuestión que ahora estamos considerando de la mano de Gadamer estriba, entre otras cosas, en que, si bien es cierto que “lo que mueve al verdadero investigador es el auténtico afán de conocimiento y nada más [...], hay que preguntar, a pesar de todo, si no le falta también algo a nuestra civilización basada en la ciencia moderna, y si no quedan en la penumbra los presupuestos de estas posibilidades de conocimiento y de producción, una penumbra que puede hacer que la mano que aplica tales conocimientos sea destructiva”⁸. Desligar el quehacer científico de la dimensión humana, ética, reproduciría en el ámbito académico el esquema de Luhmann de una sociedad constituida por subsistemas autorreferenciales, que interaccionan con lo humano, pero como con un ambiente que le es externo. Dejar fuera de las distintas disciplinas académicas lo humano nos expone a un peligro evidente. Sobre este último punto, también ha llamado la atención Ratzinger: “La fuerza moral no ha crecido junto al desarrollo de la ciencia, es más, más bien ha disminuido, porque la mentalidad técnica relega la moral al ámbito de lo subjetivo, mientras que nosotros tenemos necesidad precisamente de una moral pública, una moral que sepa responder a las amenazas que acechan a la existencia de todos nosotros. El verdadero problema, el problema más grave de este momento reside precisamente en el desequilibrio entre posibilidades técnicas y energía moral. La seguridad que necesitamos como presupuesto de nuestra libertad y de nuestra dignidad no puede venir, en último término, de sistemas técnicos de control, sino únicamente de la fuerza moral del hombre. Donde ésta falte o no sea suficiente, el poder que tiene el hombre se transformará cada vez más en un poder de destrucción”⁹.

La cuestión que el pensamiento hermenéutico ha planteado, más allá de las posturas de cada uno de sus representantes durante el siglo XX, remite a una problemática que en su raíz es meta-científica porque trasciende el ámbito de las ciencias y se pregunta por los presupuestos en los que se asientan. Lo que la hermenéutica subraya a su modo es que la inteligencia humana no se agota en su proceder racional-metódico, sino que todo proyecto de investigación se orienta hacia una comprensión en la que entender los resultados obtenidos con rigor gracias a su

7. *Ibidem.*

8. *Ibidem.*

9. J. RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*, discurso del 1 abril 2005 en Subiaco.

proceder metódico. Cuanto mayor sea el horizonte desde el que consideramos los resultados, mayor será la comprensión de los mismos y la intelección a la que se accede. El acto de comprender, por lo demás, en deja de lado las repercusiones éticas de lo estudiado, es decir, no margina lo humano en el quehacer académico.

El acto hermenéutico se extiende, por otro lado, a ámbitos que no pertenecen a las ciencias, en el sentido moderno de la expresión, pero que poseen una incidencia evidente en la existencia humana, como la ética, el derecho o la política. Junto con lo anterior, al acto de comprender le compete la misión de unificar hermenéuticamente los diversos resultados alcanzados en las diferentes ciencias, con sus correspondientes comprensiones sectoriales; una tarea imprescindible para la coherencia de fondo de una razón que, con una pluralidad de ámbitos en los que se aplica y con una multiplicidad de modos de ejercicio, sigue siendo *una* inteligencia. Comprender significa, entonces, alcanzar comprensiones de índole integral.

Retomemos el hilo de lo que llevamos visto. La universidad es ante todo una comunidad que investiga y transmite saberes, constituida por intelectuales en la medida en que no se limita a la razón metódica e instrumental. Al universitario, en cuanto intelectual, le compete el ejercicio de la sabiduría (*sofia*) y no sólo de las ciencias especializadas y sectoriales (*episteme*); una sabiduría a la que corresponde una universalidad propia de la *universitas*, que no deriva de la mera yuxtaposición de resultados sectoriales ni de un enciclopedismo erudito, sino del esfuerzo por encaminarse hacia una intelección de la dimensión esencial de los temas y, en cuanto radical, de carácter integral, fundamentado y resolutivo.

El universitario colabora en la edificación de la sociedad con su contribución en el campo cultural. Se detiene en cuestiones de actualidad, con el objetivo de enfocarlas desde una perspectiva de mayor alcance, en la medida en que sea posible, y ofrecer un juicio crítico-propositivo, sin disminuir el valor de las restantes instancias sociales y culturales. El universitario no pretende exclusividad o hegemonía. Para lograrlo no puede permanecer aislado en su ámbito específico de investigación; por el contrario, es menester que se aproxime a los problemas desde una perspectiva sapiencial, propia del intelectual. Al hacerlo, fomenta el desarrollo de la prudencia ante las decisiones que los ciudadanos deben acometer, no sólo en el sentido de circunspección y no atolondramiento del significado actual del término “prudencia”, sino también en la acepción clásica de sensatez o sabiduría práctica. Ante los dilemas prácticos, sensatez significa no limitarse al ejercicio de la razón instrumental o técnica, que se ciñe a la identificación de los medios eficaces para lograr un objetivo propuesto, sino que enfoca la acción desde una consideración más completa de lo que está en juego, en atención a la totalidad de la persona y a las diferentes dimensiones de la acción. El intelectual podrá colaborar en el crecimiento de las personas y en la edificación de la sociedad si consigue conectar los problemas que surgen con una visión íntegra del ser humano y de la sociedad, de su identidad y teleología. Se podría añadir, para ilustrarlo, que el intelectual, en la medida en que se sitúa en un horizonte de mayor alcance, sapiencial, será capaz de reconducir los problemas sectoriales (empresariales, laborales, sanitarios, técnicos, profesionales, etc.) a una instancia de mayor magnitud, significado y repercusión.

5. La exigencia de un pensamiento sapiencial

El excursus a través de la cuestión planteada por la hermenéutica nos permite retomar una exigencia intrínseca de la razón humana, de la que es consciente cuando

se enfrenta consigo misma. Una razón responsable es una inteligencia capaz de responder de lo que piensa y de los criterios para la acción que ella elabora. Poder responder, sin embargo, supone afrontar tres interrogantes. En primer lugar, es menester preguntarse acerca de los presupuestos desde los que se piensa, investiga, evalúa, comprende y decide. Los presupuestos permanecen tácitos en muchas ocasiones, pero una razón responsable se sabe interpelada a esclarecerlos y enjuiciarlos. En segundo lugar, una razón responsable debe plantearse la cuestión del alcance intelectual de las concepciones a las que ha llegado y con las que piensa, sobre todo cuando se trata de las ideas centrales que definen el marco hermenéutico de una ciencia o praxis. La actitud de conformarse con las ideas difundidas en un contexto cultural o académico, o bien con los resultados conseguidos, sin preguntarse por el grado de penetración en el tema sobre el que versan ni considerar su posible carácter unilateral, sería signo de irresponsabilidad. En tercer lugar, la inteligencia no puede eludir la pregunta por las implicaciones que conllevan sus presupuestos y concepciones, implicaciones tanto intelectuales como existenciales y sociales. En otros términos, la razón responsable –en cuanto razón que asume sus mismas exigencias intrínsecas– reconoce que debe situarse ante los presupuestos de las ciencias, ante la cuestión del alcance de sus ideas, ante el tema de las implicaciones, también éticas, de presupuestos e ideas. Sólo de este modo, se es auténticamente intelectual.

Para enfrentarse con los tres desafíos aludidos, la inteligencia humana trasciende el ámbito de las epistemologías científicas para elevarse hacia un saber sapiencial, valga la redundancia. La sabiduría de que hablamos se desarrolla en tres niveles. Para empezar en la propia disciplina, en segundo lugar en un plano filosófico, en tercer lugar en la teología.

En primer ámbito en el que es menester elaborar un pensamiento sapiencial corresponde a las diferentes disciplinas académicas. Sabiduría en las disciplinas científicas significa no limitarse, en el propio quehacer académico, a la asunción de una metodología y de los conceptos con los que se piensan e interpretan los resultados, para trabajar desde esos presupuestos. La actitud sapiencial consiste precisamente en reconsiderar los presupuestos sobre los que se edifica la investigación, examinar el alcance de los paradigmas hermenéuticos con los que se trabaja y desarrollar intelecciones integrales del ámbito de estudio correspondiente. El “sabio” en una disciplina es quien *piensa* por sí mismo, superando el mecanicismo de quien se restringe a aplicar paradigmas heredados. Sin desatender la tradición de investigación en la que se sitúa ni dejar de apreciar los resultados alcanzados por la comunidad científica, se esfuerza por hacerse con comprensiones de fondo. Evalúa con espíritu crítico positivo las orientaciones habituales según las cuales se enfocan e interpretan los resultados de las investigaciones. No deja de lado los presupuestos y las implicaciones de los conceptos de rango elevado con los que se accede a la comprensión del sector de la realidad que examina; por el contrario, los reconsidera con rigor. Alzando la mirada por encima de la demarcación de la propia disciplina, presta atención a los resultados de otros ámbitos de estudio con un espíritu abierto a la interdisciplinaridad y, sobre todo, considera sus investigaciones, elucubraciones, debates, etc. en conexión con una visión del hombre y de la realidad de alcance mayor, como es el caso de la filosofía y de la teología. El pasar de la propia disciplina a elaboraciones sapienciales que corresponden a un horizonte de consideración de la realidad de mayor alcance (como la filosofía y la teología) beneficia a ambos, tanto a la disciplina, que se confronta con comprensiones más hondas, como a las elaboraciones sapienciales de índole filosófica o teológica, que se nutren de los resultados de las disciplinas y no decaen en su exigencia de rigor.

El universitario no asume de un modo ingenuo los paradigmas de su investigación, es decir, los marcos de comprensión del ámbito en el que trabaja, los presupuestos que subyacen tras su metodología de trabajo y los parámetros con los que interpretar los resultados. Es constitutivo del quehacer universitario no limitarse a una asunción acrítica de presupuestos, marcos hermenéuticos, conceptos fundamentales, teorías o concepciones globales de la propia disciplina. Lo dicho se muestra con mayor evidencia en las disciplinas humanistas, como por ejemplo en el derecho o en la economía, en la psicología, en la historia o en la sociología. Pero también posee su vigencia en las ciencias experimentales, como la historia de la ciencia ha puesto de manifiesto. Los grandes avances en una disciplina responden a la creatividad de quien no se limita al ejercicio de la razón instrumental o metódica; con otras palabras, de quien no se reduce a aplicar procedimientos ya establecidos ni se atañe exclusivamente a los paradigmas hermenéuticos en boga. Lo dicho, insisto, no implica asumir una actitud ingenua o superficial ante las exigencias de rigor que los protocolos de investigación imponen. Todo lo contrario. Significa llevar el rigor también al ámbito de la comprensión, de la explicación, de la hermenéutica, de la elaboración de las grandes ideas sobre las que se sostiene y a las que llega una disciplina.

En la elaboración sapiencial es útil enfrentarse con la tarea de exponer a neófitos lo que la propia disciplina sostiene. Cuando una persona se encuentra en la tesitura de tener que explicar lo que ha “entendido” en su ámbito de estudio a personas no expertas, se ve obligado a llevar a cabo lo que se denomina una *operación hermenéutica*, es decir, mostrar ante la *razón común* lo que se ha alcanzado en su ciencia de tal modo que se entienda, que sea inteligible; en otros términos, exhibir las comprensiones a las que se ha llegado. Esa operación se califica como “hermenéutica” porque requiere “comprender y exponer” los resultados obtenidos sin recurrir al lenguaje técnico. Al llevarla a cabo, el académico se enfrenta, en primer lugar, consigo mismo; concretamente, se interroga acerca de lo que ha comprendido en su quehacer científico, sin ampararse en el uso de tecnicismos para describir procedimientos o resultados. El científico, cuando tiene que explicar al profano, se encara con lo que él mismo ha logrado entender en su disciplina, lo cual conlleva con frecuencia cuestionar su postura ante los planteamientos habituales de la misma y sus grandes concepciones, y por ende preguntarse hasta qué punto su actitud es madura o meramente receptiva. Por otra parte, la operación hermenéutica de exponer ante los no pertenecientes a su disciplina los resultados adquiridos implica, en segundo lugar, que el especialista se sitúe frente a la sociedad y, en concreto, ante la “razón común” o “sentido común” (*common sense*), en expresión de Habermas, o ante la instancia intuitiva a su modo en el concepto de *Lebenswelt* de Husserl. Con el término *razón común* nos referimos a la inteligencia que no se circunscribe a una metodología especial. Como es claro, cuando el especialista *expone* sus comprensiones ante la “razón común”, sin esconderse detrás del lenguaje técnico de la ciencia correspondiente, se *expone* a las críticas de una “razón no circunscrita” (a diferencia de la que se ciñe a la metodología específica de la ciencia en cuestión).

De lo dicho se concluye que el debate interdisciplinar y la divulgación seria son útiles en el seno de la universidad, porque obligan a enfrentarse con uno mismo y con la propia disciplina, a reconsiderar las propias ideas y quizás a sentir el estímulo de ampliar los horizontes de estudio. Todo ello ayuda a elaborar de un modo riguroso las propias comprensiones intelectuales en el ámbito científico en el que el especialista se mueve, sin descuidar la escrupulosidad de los protocolos de investigación ni hacer caso omiso de los resultados consolidados en la propia ciencia. En último término – podríamos decir, forzando un poco el lenguaje– la diferencia entre una “academia” y

una universidad estriba en que la primera se limita a enseñar con competencia y eficacia lo que otros han elaborado, mientras que la institución universitaria ofrece lo que en ella se ha pensado. La universidad no se reduce a transmitir; ella propone, gracias a la investigación y a su constitución como comunidad de intelectuales.

6. De la ciencia a la sabiduría filosófica

Al segundo nivel de elaboración sapiencial se accede como consecuencia de una exigencia que surge del nivel anterior. En la elaboración sapiencial que lleva a cabo un intelectual en su propia disciplina, se muestra con claridad que el ámbito de su investigación se mantiene restringido. El carácter sectorial de su trabajo se pone de manifiesto con mayor evidencia, precisamente porque la actitud intelectual a la que se apunta pretende comprensiones integrales, sin caer en generalidades o teorías precipitadas, inconsistentes o vagas. De ahí que se perciba la necesidad de alcanzar un horizonte de consideración de lo real y del hombre de mayor envergadura.

El segundo nivel de elaboración sapiencial es de naturaleza filosófica. No consiste en una mera yuxtaposición de resultados sectoriales, como cuando se publica una enciclopedia o un diccionario. En estos casos, de por sí no sólo legítimos sino necesarios en tantas ocasiones para adquirir información fiable y rápida sobre diferentes temáticas, se presentan una serie de voces, unas junto a otras, según un orden extrínseco, habitualmente alfabético. Pero tampoco es suficiente una exposición erudita de resultados, concatenados según un orden sistemático. La elaboración sapiencial que reclama el primer nivel se sitúa en un horizonte ulterior con respecto al suyo. Ese plano de consideración, más alto y con un alcance mayor, es propio de la filosofía. Al subir de cota, la vista adquiere una perspectiva de mayor amplitud, lo cual permite una visión más integral. Cuando se asciende a un horizonte más extenso, se gana y se pierde. Se gana en panorama; se pierde en detalles. Por eso la filosofía no relega las ciencias ni las sustituye; y viceversa. Cada una permanece en su posición y se revela imprescindible. En la filosofía se obtiene una visión integral del hombre y de la realidad que no va en detrimento de las ciencias. Todo lo contrario, responde a una exigencia de la misma razón que permite a las ciencias tener consistencia como ciencias.

Acceder a un horizonte intelectual allende el científico-sectorial permite elaborar un conocimiento de mayor alcance, tanto con respecto al hombre como a la realidad en general. Sin embargo, entre filosofía y ciencias se instaura una relación de mutua ayuda. La antropología filosófica y la comprensión del mundo que se alcanza desde el pensamiento filosófico repercuten en el quehacer científico de la propia disciplina. La sabiduría filosófica posee un rendimiento en el nivel anterior (científico) en la medida en que permite integrar conocimientos, orientar la investigación en algunos casos, interpretar resultados con mayor perspectiva y calado, fundamentar intelecciones o ponerlas en tela de juicio sin ingenuidades, adquirir conciencia del alcance de la propia disciplina, etc. Por su parte, las ciencias sectoriales contribuyen a la elaboración de un pensamiento filosófico, en la medida en que ofrecen resultados que dan pie a reflexiones, obligan a repensar planteamientos o conceptos, e incitan a no decaer en el rigor intelectual.

En el contexto contemporáneo hay muchos factores que hacen prácticamente imprescindible que el profesor universitario tenga unos fundamentos filosóficos asentados, lo que no significa que sea un filósofo profesional. El espíritu de la *universitas* espolea a situarse ante los grandes temas, en lugar de rehuirlos. Es muy

propio del universitario tener intereses filosóficos (antropológicos, éticos, de filosofía de la naturaleza, metafísicos, de filosofía social y política, etc.), que le serán muy útiles para la propia disciplina, en algunos casos de un modo más directo que en otros.

Sin embargo, hay un segundo motivo que induce la inteligencia a emprender la tarea de subir a un nivel de consideración más alto con respecto a las ciencias. Éste estriba en la necesidad existencial de alcanzar una visión sapiencial del hombre que nos permita entendernos de un modo integral, en cuanto seres humanos, y no sólo en cuanto individuos con los dinanismos fisiológicos, psicológicos o sociológicos propios de una determinada especie. Concretamente, la antropología filosófica responde a una querencia existencial propia de un ser racional y libre, que ha recibido en sus manos su existencia y debe orientarse en ella.

En definitiva, la elaboración de un pensamiento filosófico ayuda a obtener una sabiduría que se revela rentable para la propia disciplina, en la medida en que ofrece un marco en el que fundamentar la propia investigación científica e interpretar sus resultados de un modo intelectualmente riguroso. Dicho marco permite integrar los conocimientos de la disciplina personal con los de otras y así alcanzar intelecciones de mayor penetración y alcance, e incluso orientar investigaciones. La sabiduría antropológica ayuda a ser críticos, en el buen sentido de la palabra, en la tarea científica y docente, también porque nos pone de cara a la existencia con una visión integral del hombre que habilita para encontrar el sentido y la orientación de la vida humana. Es claro que un profesor forma a los estudiantes no solamente con lo que va diciendo sino también con su persona. Una comunidad universitaria auténtica posee sensibilidad por los temas de fondo que ayudan de cara a la existencia, porque no pierde de vista que tiene que ver con personas.

7. La sabiduría teológica y la universidad

Evitar las preguntas filosóficas implicaría eludir la exigencia de la inteligencia de enfrentarse con los tres desafíos que hemos esbozado: preguntarse por los presupuestos, plantearse el alcance de las concepciones, considerar las implicaciones de ambos. Benedicto XVI, desde su experiencia universitaria, situaba en este punto el reto por antonomasia de un intelectual responsable. El desafío no se presenta como fácil, entre otras cosas, porque la cultura actual tiende a evitarlo. Sin embargo, la demanda proviene de la misma razón y de los requerimientos de una sociedad que pretende ser humana. “Occidente, desde hace mucho, –advertía Benedicto XVI– está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida [...]. En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a este gran “logos”, a esta amplitud de la razón. Redescubrirla constantemente por nosotros mismos es la gran tarea de la universidad”¹⁰. Leer estas palabras en el momento en el que nos encontramos (después del 11 de febrero del 2013) despierta la conciencia de recibir como herencia un encargo, que despierta nuestra responsabilidad como universitarios.

Recuperar la amplitud de la razón lleva consigo la elaboración de un pensamiento sapiencial en un tercer nivel, a saber, el de la sabiduría teológica. A él se accede también desde una demanda que surge del nivel anterior. La sabiduría filosófica aspira a una visión integral del ser humano y de la realidad, pero no sitúa en el último horizonte de consideración, ni permite adentrarse hasta el núcleo ontológico

10. BENEDICTO XVI, Discurso del 12 de septiembre del 2006 en Ratisbona.

concluyente del hombre. Para una mujer o un hombre de fe, esto es claro. Si el ser humano ha sido creado por Dios en el Hijo y en vista de Él, solamente Dios es capaz de desvelar el proyecto constitutivo del hombre: su vocación originaria, su estatuto a la luz de su modelo, su destino definitivo. El hecho de que el ser humano haya sido creado a “imagen de Dios”, que su destino primigenio fuese malogrado por el pecado y que Dios se haya implicado en su salvación con el misterio del Hijo que se encarna, hacen que lo decisivo del hombre se sitúe en el ámbito de lo que le trasciende y que por ello sólo sea accesible desde la fe en la Revelación divina. El documento del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes* lo afirma con una expresión evocada con frecuencia por Juan Pablo II: “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”¹¹.

La fe aparece en el horizonte de la inteligencia en la medida en que el ser humano se percata, por una parte, de sus exigencias de saber, concretamente de comprensiones sapienciales, y, por otra, de enfrentarse con un misterio cuando considera con radicalidad las preguntas últimas con respecto a sí mismo y a la realidad. La respuesta a dichas preguntas no se obtiene gracias a deducciones ni se alcanza mediante inferencias. La respuesta que nos permite penetrar en la inteligibilidad última de la realidad nos llega desde una palabra que nos trasciende. Esa palabra, en su trascendencia, en su excedencia, nos adentra en el misterio de nuestra existencia, en el misterio del ser. Por eso se ha hecho célebre la expresión “creo para entender” (*credo ut intelligam*) para designar cómo se sitúa la inteligencia ante la fe. Precisamente por ello, la fe asumida con conciencia pretende entender. De ahí que la fe conduzca a la teología: *fides quaerens intellectum*.

La fe no se introduce en la Universidad de un modo yuxtapuesto al ejercicio de la razón. El excurso sobre la hermenéutica ha puesto de manifiesto que la razón no se limita a su uso metódico o instrumental. El razonar se encamina hacia la intelección y ésta acontece cuando se comprende en verdad. La razón responsable no se detiene en respuestas todavía inconcluyentes, ni se cierra *a priori* a una instancia de verdad sólo porque no se deduce desde sí misma. La fe ofrece, en efecto, la instancia última de inteligibilidad, por eso la sabiduría teológica constituye el nivel definitivo de comprensión del ser, tanto desde un punto de vista especulativo como existencial.

Para entender al hombre y poder orientarse según su verdad última es menester abrirse a la fe. De ahí la circularidad entre razón y fe que se expresa en el binomio “entiendo para creer”, “creo para entender”, tal y como lo plantea la encíclica *Fides et ratio*. La razón y la fe no constituyen una disyuntiva (o una u otra), ni se sitúan una al lado de la otra, de un modo meramente yuxtapuesto, sin tensiones pero también sin entrelazarse. La fe requiere de la inteligencia para ser asumida con plenitud y la razón se abre a la fe para alcanzar la verdad última a la que aspira.

La relación entre fe y razón se potencia en el cristianismo con un alcance que no tiene parangón, dado que el cristianismo ha sido promotor de razón desde el principio. Por eso dicha relación no se estructura como una alternativa ni como una simple yuxtaposición, sino, como decíamos, en términos de circularidad: la razón se abre a la fe y la fe reclama la razón. Constituye una especie de espiral que no se limita al pensamiento deductivo, que *extrae* lo que ya está implícitamente contenido en un principio asumido con precedencia, para acceder también a un pensamiento que profundiza y que en lugar de partir de un axioma para deducir conclusiones, se

11. *Gaudium et spes*, n. 22.

encamina desde lo que le es más inmediato hacia el principio. La fe no es algo irrelevante, por el contrario incide en nuestra existencia y se apela a nuestra inteligencia. En una fe madura interviene la inteligencia, lo que permite dar “razones de su esperanza”, como dice san Pedro con expresión elocuente (1 Pe 3, 15). La inteligencia sabe proporcionar razones porque ha interiorizado esa fe también intelectualmente.

El tercer y último nivel sapiencial corresponde por tanto a un pensamiento cristiano, es decir, a una elaboración intelectual que vive de la fe. Dicha elaboración corresponde a la profundización del saber más radical y definitivo; constituye la reflexión (*logos*) sobre los contenidos de la fe, por eso es estrictamente teológica.

En ocasiones, la sabiduría teológica a que nos referimos se expresa en primer lugar planteando preguntas. Interpela a la sabiduría meramente humana y la sitúa ante cuestiones a las que ésta no es capaz de dar respuesta. En definitiva, despierta el sentido por el misterio que rodea la existencia en su efectividad histórica y repropone anhelos y enigmas que han acompañado a la humanidad desde siempre. En segundo lugar, ofrece respuestas que se muestran significativas y en su verdad, en la medida en que el hombre no se cierra a las cuestiones últimas ni se conforma con respuestas provisionales o penúltimas. La fe exige introducirse en el ámbito de lo sobrenatural, lo cual requiere la ayuda divina para penetrar en su misterio sin racionalizarlo. El hombre de fe vive en el claroscuro de una revelación que le ilumina, pero al mismo tiempo le trasciende. La excedencia de luz propia de Dios deslumbra al ser humano; de ahí que la fe sea un acto de confianza y abandono en Él, en lugar de consistir en una conceptualización transparente para nuestra razón. Un Dios comprensible por el hombre consistiría en un Dios a nuestra medida: en un Dios muy poco divino. Pero ello no obsta para que la fe nos cuestione, nos haga pensar e ilumine; o, con otras palabras, que el hombre de fe experimente en su reflexión el *credo ut intelligam*, al que hemos hecho mención.

La sabiduría teológica dialoga con la visión sapiencial de los niveles anteriores. Por una parte, recibe de ellos estímulos para llevarse a cabo: preguntas a las que dar respuesta, mostrando su contenido de verdad y su significación para la existencia, así como sugerencias sobre itinerarios en los que desarrollarse en cuanto elaboración intelectual. Por otra parte, la sabiduría teológica ilumina esos otros ámbitos de la inteligencia. No es que se deduzcan desde ellos, sino que consigna claves para interpretar, discernir, orientar, desde la instancia definitiva de verdad. Juan Pablo II añadía a este respecto en un discurso del 11 de enero del 1982: “La síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura, sino también de la fe... Una fe que no se hace cultura es una fe que no ha sido plenamente acogida, ni completamente pensada, ni vivida fielmente”.

La fe se hace cultura no porque desde ella se deriven de un modo unívoco expresiones culturales (cívicas, artísticas, jurídicas, científicas, económicas, políticas, de costumbres, de organización social, etc.), sino porque la fe constituye una luz que permite ser creativos en libertad, en el desarrollo de la civilización, según la verdad última del hombre. La sabiduría de la fe no encierra en un espacio restringido, ni instaura una uniformidad en lo cultural. La fe se armoniza con un pluralismo social en las diferentes esferas de lo humano, pero constituye una instancia tanto de discernimiento –que ilumina para distinguir lo humano de lo inhumano–, como de estímulos para forjar una sociedad cada más justa. De ahí que el intelectual perciba la necesidad de una elaboración sapiencial de carácter teológico. Un ejemplo palmario lo constituye la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI.

La sabiduría teológica requiere una especulación que nos lleve no a asumir lo creído como algo dado por descontado, sino a percibirlo en su riqueza intelectual, de tal modo que identifique sus repercusiones para nuestra sociedad y sea capaz de expresarlo de manera que sea inteligible y convincente. De ahí la necesidad de una formación teológica a la altura de un profesor universitario y de los propios alumnos. Ahora bien, también se requiere la formación espiritual, porque no basta ser intelectualmente capaces; es menester interiorizar y vivir con coherencia lo que la fe nos dice. Esa interiorización podrá constituir un proceso lento, pero es imprescindible. La fe se interioriza cuando no es solamente una fe pensada, sino vivida.

En conclusión, la universidad se encuentra hoy en día ante el desafío de ampliar los horizontes de la razón, superando los reduccionismos y relativismos presentes en nuestra época. Dicho desafío requiere elaborar un conocimiento sapiencial en tres niveles. Para empezar, en la propia disciplina, con una asunción crítica de los paradigmas usuales, de los conceptos básicos y de los marcos hermenéuticos, que supere la mera razón metódica y busque la elaboración rigurosa de una comprensión integral de la realidad. Después, llevar a cabo una sabiduría filosófica y por ende teológica. La fe en la universidad responde a una exigencia intelectual, existencial y social. Intelectual, porque en una universidad se cultiva una razón responsable. Existencial, porque una universidad tiene que ver con personas que se plantean con rigor el sentido de la existencia. Social, porque en la universidad se elabora una cultura que pretende ser más humana y lo humano, lo es en plenitud en el horizonte que abre la fe.

Atenas y Jerusalén, o la singularidad del cristianismo según Leo Strauss

Leonardo Rodríguez Duplá
(Universidad Complutense. Madrid)

En las páginas que siguen sugiero que la presencia de la fe en la universidad es, al menos desde la perspectiva del cristianismo, una exigencia que se desprende del modo como esta religión se ha entendido a sí misma a lo largo de su historia. En beneficio de esta hipótesis voy a invocar primeramente el testimonio del pensador judío Leo Strauss, en su calidad de estudioso de la filosofía medieval. Al comparar la actitud las tres religiones monoteístas respecto al pensamiento racional, Strauss advierte que, a diferencia del judaísmo y el Islam, el cristianismo siempre buscó el encuentro con la razón filosófica. Para elaborar esta idea y remontarla a los orígenes mismos del cristianismo, recurriré luego a algunas tesis muy características del pensamiento de Joseph Ratzinger. Por último, y en esto seré muy breve, expondré mi convicción de que la presencia de la fe en la universidad no puede ser sólo testimonial, implícita o latente. Lo verdaderamente deseable sería que hubiera facultades de teología también en las universidades públicas, como ocurre por ejemplo en Alemania.

1

Hoy es frecuente aludir a la dimensión más existencial de nuestro problema valiéndose del rótulo “Atenas y Jerusalén”. Estos términos no sirven aquí para designar dos ciudades célebres, sino dos modos de vida: Atenas representa la vida de conocimiento, la búsqueda autónoma de la verdad por el camino de la razón natural; Jerusalén representa la obediencia a la fe religiosa heredada de los mayores.

¿Cuál es la relación entre estas dos maneras, aparentemente tan diversas, de entender la existencia humana? En ocasiones se ha pensado que la relación es

antitética. No debería decirse “Atenas y Jerusalén”, sino más bien “o Atenas o Jerusalén”, ya que esos términos designan actitudes que no es posible conjugar. Éste era, por ejemplo, el parecer de Tertuliano, quien, identificando a la Iglesia con la Nueva Jerusalén, escribía en el siglo III: “¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalén, la Academia y la Iglesia, los herejes y los cristianos?”¹. Es verdad que esta misma opinión reaparece aquí y allá a lo largo de la historia del cristianismo (por ejemplo en Pedro Damiano o en Lutero), pero nunca fue la opinión dominante en la tradición cristiana. Antes bien, el pensamiento cristiano, desde san Justino a nuestros días, ha afirmado la convergencia de la cultura pagana y el mensaje cristiano de salvación. La posición de Tertuliano casa bien con el irracionalismo suscrito por este autor, y precisamente por ello es un cuerpo extraño en el tejido de la autocomprensión cristiana.

Más interés tiene para nosotros el caso de quienes también rechazan la síntesis de Atenas y Jerusalén, pero lo hacen por razones inversas a las de Tertuliano. No es que desconfíen de la capacidad de la razón humana para conocer la verdad, sino que ven en la fe religiosa un obstáculo insalvable para la libre investigación racional de la verdad. La aceptación de una fe revelada por parte de un filósofo o investigador digno del nombre sería, en realidad, un acto de mala fe, pues presupone el “sacrificio del intelecto”.

En el filósofo judío secularizado Leo Strauss tenemos un exponente muy conocido de este modo de ver las cosas. En su célebre libro *Derecho natural e historia*, Strauss se expresaba del siguiente modo:

El hombre no puede vivir sin luz, guía, conocimiento; sólo mediante el conocimiento del bien puede encontrar el bien que necesita. La cuestión fundamental, por tanto, es si los hombres pueden adquirir ese conocimiento del bien, sin el cual no pueden guiar sus vidas individual o colectivamente, mediante el solo esfuerzo de sus facultades naturales, o si para alcanzar ese conocimiento dependen de la revelación divina. No hay alternativa más fundamental que ésta: o guía humana, o guía divina. La primera posibilidad es característica de la filosofía o de la ciencia en el sentido original de la palabra, la segunda es presentada en la Biblia. No cabe escapar al dilema mediante ninguna armonización o síntesis. Pues tanto la filosofía como la Biblia proclaman que cierta cosa es la única necesaria, la única que en último término cuenta, y la única cosa necesaria proclamada por la Biblia es lo contrario de la proclamada por la filosofía: una vida de amor obediente frente a una vida de conocimiento libre. En todo intento de armonización, en toda síntesis, por impresionante que sea, uno de los dos elementos opuestos es sacrificado al otro de un modo más o menos sutil, pero en todo caso de modo inevitable: la filosofía, que pretende ser la reina, pasa a ser la sierva de la revelación, o a la inversa.²

La forzosidad de tener que elegir entre razón y revelación fue vivida por el propio Strauss con especial dramatismo. Es impresionante a este respecto el testimonio del también filósofo Hans Jonas, que nos cuenta acerca de su amigo Strauss lo siguiente:

1. Cf. TERTULIANO, *De praescriptione ad haereticos*, cap. 7 (PL 2, 23a): “*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et Christianis?*”

2. Cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago, 1953, pp. 74s. Véase también “*Jerusalem and Athens*”, en: L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, 1983, pp. 149s.

La casa de sus padres había sido ortodoxa, y él se había desprendido con grandes tribulaciones espirituales de la educación tradicional de su juventud. No le había resultado fácil hacer de la filosofía su pauta de conducta, es decir, liberarse de todas las definiciones dogmáticas preconcebidas respecto a las cuestiones últimas de Dios y del mundo. Esta libertad, que es necesaria para el filosofar e incompatible con la fe en una determinada religión o revelación o simplemente en un Dios, esta necesidad espiritual de hacerse ateo para poder ser filósofo, le atormentó toda su vida. Ciertamente que tomó la decisión, pero nunca se pudo liberar del sentimiento de haber cometido con ello algo cuyo acierto nunca podría probarse definitivamente. Esto lo sumía una y otra vez en una cierta duda fundamental acerca de si el camino de la ilustración racional, que está ligado a la negación de dogmas fijos, se corresponde con la verdad y es saludable para el hombre. Por decirlo así, sufrió por la necesidad de ser ateo. Esto me lo mostró una experiencia de la emigración. Cuando llegué a Inglaterra en 1933, también él estaba allí, y en lo sucesivo nos vimos a menudo. [...] Un día de otoño -debió de ser en 1934- fuimos a pasear a Hyde Park. Habíamos caminado un rato juntos y en silencio. Repentinamente se volvió a mí y dijo: "Me siento fatal." Le dije: "Yo también." ¿Y por qué? Era Yom Kippur, el día de la reconciliación, y nosotros no habíamos ido a la sinagoga, sino que fuimos a pasear a Hyde Park. Esto era típico. Para él mucho más que para mí, pues en mi caso el abandono de la fe original había sido una cosa mucho más sencilla porque en realidad mis padres ya habían dado ese paso y yo había crecido en un clima en el que se pensaba libremente sobre esas cosas. Pero en su caso había algo que lo atormentaba. "He cometido algo así como un asesinato o he roto un juramento de fidelidad o he pecado contra algo." Ese "me siento fatal" le salió del alma.³

Si he traído a colación el caso de Leo Strauss es porque parece implicar una respuesta precisa a nuestro problema. Dado que la universidad es una institución consagrada a la investigación racional de la verdad y a la transmisión del conocimiento así adquirido, de la tesis straussiana de la incompatibilidad de razón y revelación se desprende que a la fe en la verdad revelada no se le ha perdido nada en la universidad. Todo intento de hacer dialogar a la fe con la razón en el marco de la vida universitaria respondería a un penoso malentendido, pues el rechazo de la fe es visto aquí como condición previa de la búsqueda de la verdad por el camino de la filosofía y de la ciencia.

Con todo, en un trabajo titulado "Cómo empezar a estudiar filosofía medieval"⁴, el propio Strauss introduce un matiz importante en su posición. Para entenderlo es necesario comenzar recordando su convicción de que existe una tensión inevitable entre el filósofo y la polis. El símbolo más conocido de esta tensión es la condena a muerte dictada contra Sócrates por un tribunal ateniense. Al someter a examen racional los fundamentos religiosos de la ciudad antigua, la filosofía se convierte en una amenaza para la convivencia. Por eso la filosofía sólo puede sobrevivir retirándose de la vida pública, volviéndose esotérica.

Este principio general se traduce en la Edad Media en una importante diferencia entre la filosofía judía y musulmana, por una parte, y la escolástica cristiana por otra. Mientras el judaísmo y el Islam conciben la religión como ley, como código de conducta de origen divino, para el cristianismo la religión es una fe formulada en

3. Cf. H. JONAS, *Erinnerungen*, Suhrkamp, 2003, pp. 93s.

4. Cf. L. STRAUSS, "How to Begin to Study Medieval Philosophy", en: *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, 1989, pp. 207-226.

dogmas. Esto explica que la sacra doctrina adopte en un caso la forma de la ciencia de la ley, y en el otro se configure como teología dogmática. Pero lo que más interesa destacar es que allí donde la religión es entendida ante todo como ley, la religión es de suyo un hecho político. Esto explica que la posición de la filosofía en las tierras dominadas por el Islam -fueran musulmanes o judíos quienes la cultivaban- era mucho más precaria que en tierras cristianas. Dado que la filosofía implica la crítica y aun el rechazo de la religión, había de poner en tela de juicio la ley divina y, en esa medida, socavar los fundamentos de la convivencia. Como en Grecia, la filosofía hubo de convertirse en una empresa estrictamente privada para poder subsistir. Por eso tanto Maimónides como Averroes se vieron en la necesidad de defender la licitud de la filosofía -y otro tanto ocurre todavía en la obra del judío Mendelsohn, en pleno siglo XVIII-.

En cambio, en el mundo cristiano medieval la filosofía gozó siempre de reconocimiento público. El adiestramiento oficial como teólogo cristiano suponía el estudio de la filosofía. Tan evidente era que la filosofía había de ser el punto de partida en el camino hacia la ciencia sagrada, que el primer artículo de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino aborda la cuestión de si, disponiendo ya de las ciencias filosóficas, realmente necesitamos la teología. En este planteamiento la teología es justificada ante el tribunal de la filosofía, en vez de ser la filosofía la que se justifica ante el tribunal de la teología, como ocurría en Maimónides y Averroes. Bien es verdad que, a juicio de Strauss, el reconocimiento oficial de la filosofía en el mundo cristiano tuvo como contrapartida el que la filosofía se convirtiera en parte de la ortodoxia pública. Ella, que en sus orígenes griegos siempre conservó su carácter crítico y aun disolvente de las convenciones sociales, hubo de “domesticarse” para hacerse socialmente aceptable. En cambio, en tierras de Islam llevó una existencia en las sombras hasta su completa desaparición.

2

Evidentemente, no es posible discutir aquí los pormenores de esta sugerente visión del desarrollo de la filosofía en la Edad Media. Pero hemos de retener al menos la idea de que, a diferencia de otras religiones, el cristianismo medieval mostró siempre un interés explícito por la filosofía, interés que dio lugar al caudal impresionante del pensamiento escolástico. Este hecho debería darnos que pensar. ¿Se trata de un azar histórico, o existe una relación intrínseca entre el cristianismo y la razón filosófica? Y si esa relación existe, ¿de qué manera afecta al problema de la presencia de la fe en la universidad?

Con esto llegamos a uno de los temas recurrentes del pensamiento de Benedicto XVI. El teólogo Ratzinger ha insistido a menudo en que la actual crisis del cristianismo en el mundo occidental es, antes que nada, una crisis de su pretensión de verdad.⁵ Responsables de esta crisis son dos fenómenos de gran envergadura que hoy definen el clima cultural europeo, es decir, el clima cultural de los países en los que se dio la primera evangelización.

Por una parte, ha ganado terreno el *escepticismo* en materia religiosa, el cual pone en duda que el hombre sea capaz de acceder al conocimiento de la verdad acerca de Dios. Cunde la idea de que las limitaciones inherentes a la capacidad cognoscitiva

5. Cf. J. RATZINGER, “Der angezweifelte Wahrheitsanspruch”, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8 de enero de 2000.

del hombre hacen impensable que éste acceda al fondo último de la realidad. El ser humano estaría siempre encerrado en una perspectiva histórica y lingüística determinada, de suerte que la aspiración a una verdad absoluta sería una quimera. Lo único que nos queda es la multiplicidad inabarcable de las interpretaciones, todas ellas igualmente legítimas. La aspiración a una comprensión de la realidad válida para todos es sustituida en nuestra "cultura líquida", como la ha llamado Zygmunt Bauman,⁶ por el llamado pensamiento débil. En el terreno específicamente religioso, la reivindicación de la pluralidad irreductible de los puntos de vista particulares parece dar la razón al politeísmo antiguo, que supo acoger en su seno una gran diversidad de mitos sin reclamar la verdad exclusiva de ninguno de ellos. Visto desde este ángulo, la fe cristiana no sólo sería falsa por no aspirar a una verdad universal, ignorando las insuperables limitaciones del conocimiento humano, sino que sería profundamente intolerante por minusvalorar otras posiciones no menos legítimas que ella.

El otro gran factor determinante de la actual crisis de la pretensión de verdad del cristianismo es el *cientificismo*. Aquí no se renuncia al concepto de verdad, sino que ésta se identifica sin resto con los resultados de la investigación científica. Sólo puede considerarse verdadero aquello que puede ser demostrado con los métodos de investigación desarrollados por la ciencia moderna. Ni que decir tiene que esta concepción de la verdad da al traste con numerosos contenidos dogmáticos del cristianismo. La teoría del *big bang*, por una parte, y la teoría evolucionista, por otra, han erosionado la idea cristiana de creación. Los conocimientos actuales sobre el origen del hombre parecen haber desalojado de la conciencia colectiva la idea de pecado original, y por tanto la creencia en la necesidad de la redención del género humano. Por otra parte, el estudio histórico-crítico de los evangelios ha llevado a muchos a desconfiar de los contenidos dogmáticos del cristianismo. A su vez, la crítica moderna de la metafísica, reforzada por el empirismo que está en la base del método científico, ha debilitado los fundamentos filosóficos del cristianismo.

Sometida de este modo al fuego cruzado del escepticismo y el cientificismo, la pretensión de verdad de la fe cristiana parece haberse vuelto anacrónica. En consecuencia, la única actitud creyente responsable, a la altura de los tiempos, sería la que renunciara a ver en las propias creencias la expresión de una verdad objetiva, válida para todos los hombres. Según este modo de ver las cosas, las religiones universalistas no tendrían razón de ser en nuestro mundo. Más aún, serían potencialmente peligrosas por la carga de intolerancia y de violencia que entraña su pretensión de exponer *la* verdad acerca del hombre y del mundo. El cristianismo debería adaptarse a la nueva situación cultural, reconociendo que no es más un mito más, una visión simbólica de la realidad que coexiste con muchas otras, todas ellas igualmente legítimas.

¿Cómo disipar la espesa sombra de dudas que se cierne hoy sobre el cristianismo? Es mérito del teólogo Joseph Ratzinger el haber enfocado este problema mostrando que existe un sorprendente paralelismo entre la situación en que nació y se difundió el cristianismo en los primeros siglos de nuestra era y la actual situación cultural.

El cristianismo se caracterizó desde el principio por su negativa a ser asimilado por el sincretismo religioso antiguo. Recordemos que el crecimiento del Imperio fue acompañado de un constante engrosamiento del panteón romano, al que iban sumándose las divinidades de los pueblos conquistados. En la coexistencia pacífica de todas las divinidades conocidas se veía la garantía de la estabilidad política del Imperio y del progreso de la civilización romana. En la base de esta actitud de tolerancia

6. Cf. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.

religiosa alentaba la convicción -expresada en un famoso discurso pronunciado ante el Senado por Símaco, crítico acervo del cristianismo⁷- de que todas las religiones poseían en el fondo una misma sustancia, sólo que expresada con símbolos diversos, los cuales estaban condicionados por las circunstancias históricas de cada pueblo. Esto significa que los distintos símbolos religiosos, los mitos acerca de los dioses y las diversas formas de rendirles culto eran igualmente válidos y en el fondo intercambiables.

Lo sorprendente del cristianismo -como antes del judaísmo-, lo que lo convirtió desde el principio en un cuerpo extraño en el tejido de sincretismo antiguo, fue su negativa a entenderse a sí mismo como una religión más, en pie de igualdad con muchas otras. El cristianismo no se presentaba simplemente como una religión local, en la que se expresa de un modo históricamente condicionado la experiencia religiosa común a los hombres, sino que reclama su condición de *vera religio* -de única "religión verdadera" y, por verdadera, universalmente válida-. Y puesto que se negaba a rendir culto a las divinidades del mundo de las religiones, no es de extrañar que pronto recayera sobre el cristianismo la acusación de ateísmo y que se viera en él una amenaza para una paz política que se apoyaba, según vimos, en el relativismo de las concepciones religiosas.

Lo que se acaba de decir permite entender por qué opina el teólogo Ratzinger que existe un claro paralelo entre la situación cultural de los primeros siglos de nuestra era y nuestro propio presente histórico. Hoy como ayer, el clima cultural está ampliamente dominado por el relativismo que nace de la convicción de que el pensamiento humano es constitutivamente débil, incapaz de conocer la verdad. La consecuencia práctica de esta desconfianza en las capacidades cognoscitivas del hombre es una actitud tolerante ante las distintas visiones del mundo, combinada con el distanciamiento irónico de toda convicción y con un hedonismo desengañado. A la vez, se acusa de dogmatismo intolerante a quien, no compartiendo las premisas del pensamiento débil, alberga convicciones que juzga irrenunciables, y cunde la idea de que toda aspiración a la verdad es, en último término, fuente de violencia contra los que piensan de otra manera. Toda presunta *vera religio* es vista, una vez más, como amenaza para la paz.

¿Cómo afrontar esta situación? El paralelo histórico que acabamos de trazar puede arrojar luz sobre esta cuestión al recordarnos que uno de los rasgos decisivos del cristianismo de los primeros siglos fue su simbiosis con la reflexión racional nacida en Grecia. Cuando san Agustín reivindicaba para el cristianismo un lugar en el ámbito de los que entonces se conocía como *theologia naturalis* (es decir, en el ámbito del pensamiento teológico elaborado por los filósofos), podía invocar el antecedente de los primeros teólogos cristianos, los apologetas del siglo II, los cuales prolongaban la concepción propuesta en el capítulo primero de la Epístola a los Romanos, que a su vez entroncaba con la teología sapiencial del Antiguo Testamento y con la crítica de las divinidades paganas en los Salmos. El cristianismo no se alimentaba de los mitos propalados por los poetas, ni se justificaba apelando a criterios de utilidad política,⁸ sino que pretendía expresar genuino conocimiento acerca del fondo último de las cosas. Por eso resultaba sumamente natural que se aliara con los movimientos de ilustración filosófica que llevaban siglos practicando la crítica de la religión (pensemos

7. Recuérdese el conocido pasaje de la *Relatio ad ara Victoriae*: "Debemos reconocer que todos los cultos tienen un único fundamento. Todos los hombres contemplan las mismas estrellas, tienen en común un mismo cielo, un solo universo los circunda. ¿Qué importa si cada cual busca la verdad a su manera? No se puede seguir un solo camino para alcanzar un misterio tan grande."

8. Como es sabido, la crítica agustiniana de la "teología mítica" y de la "teología política" romanas está expuesta con gran fuerza en los libros I-X de *La ciudad de Dios*.

en Platón o, antes aún, en Jenófanes) y apuntaban en la dirección del monoteísmo filosófico. Gracias a esta alianza con la filosofía, el cristianismo pudo formular su pretensión de verdad en un lenguaje universal y convincente. La adopción de la fe cristiana no debía ser vista como una abdicación de la razón, sino como la consumación del movimiento que ella había iniciado: movimiento de desmitologización, de búsqueda de una verdad objetiva y capaz de suscitar una esperanza inextinguible.

Una de las convicciones fundamentales del actual Papa es que esta alianza del cristianismo con la razón no es un simple azar histórico, sino que responde a la textura íntima del cristianismo. Precisamente por ello, el recuerdo de las peripecias de la teología cristiana de los primeros siglos no puede ser visto como un ejercicio de erudición estéril, sino que encierra una importante enseñanza que nos sirve para orientarnos en la crisis presente del cristianismo. Hoy como ayer, la fe cristiana tiene que tomar el partido de la razón. Pero esto no ha de entenderse en el sentido del racionalismo que confía en reducir el cristianismo a conceptos. El Dios cristiano no es una pieza más -la pieza más elevada, si se quiere- en una construcción teórica elaborada por la razón humana. No es un Dios de los filósofos, ante el que sería imposible doblar la rodilla, sino un Dios personal que ha salido al encuentro del hombre en la historia, revelándole su bondad y haciendo posible que el hombre se dirija a Él.⁹ Lo que en realidad está en juego cuando se afirma que la alianza con la razón pertenece a la textura íntima del cristianismo es más bien esto: si el fondo último de la realidad es logos, razón, sentido; o si por el contrario la realidad de la que formamos parte es hija del azar y la necesidad, es decir, de un proceso irracional y ciego.

3

El evangelio de Juan afirma que en el principio de todas las cosas era el Verbo, el Logos creador; por eso la fe cristiana comporta la defensa de la razón y el rechazo de la actitud fideísta, que trata de inmunizar la propia fe blindándola de antemano a toda crítica. Pero si la fe cristiana ha de buscar el diálogo sincero y constante con la razón, y si por otra parte la universidad es precisamente el lugar donde se despliegan y transmiten los saberes racionales, se sigue que *la fe cristiana tiene un genuino interés en estar presente en la universidad*. ¿Qué forma concreta ha de adoptar esa presencia? Creo que desde la perspectiva cristiana no puede bastar con que un presencia meramente marginal o testimonial. No basta con que existan capillas y se mantenga el culto en los campus universitarios, por más que esto sea importante. Lo verdaderamente deseable sería que existieran facultades de teología en las universidades de titularidad pública, como ocurre por ejemplo en Alemania. Sólo así se podría garantizar un diálogo en profundidad entre fe y razón. Es verdad que la situación política en nuestro país hace muy improbable la implantación de esas facultades. Las condiciones actuales nos fuerzan a luchar por la defensa de metas mucho más modestas, como la defensa de las capillas ya existentes. Pero ello no debería hacernos perder de vista que el verdadero objetivo ha de ser mucho más ambicioso. El cultivo de la teología a nivel universitario no es un lujo o un capricho, sino que se desprende de la lógica interna de la fe cristiana, que, como nos ha recordado tantas veces el teólogo Ratzinger, siempre se entendió a sí misma como una fe ilustrada.

9. Cf. J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, Schnell und Steiner, Múnich, 1960 (hay traducción española en Ediciones Encuentro).

Pero hemos de completar el argumento mirando ahora en otra dirección. Hemos defendido la presencia de la teología en la universidad invocando la lógica interna de la fe cristiana, tal como ella se ha configurado históricamente. No cabe duda: la fe cristiana necesita de la universidad para ser fiel a su propia vocación. Pero debemos formular también la pregunta complementaria: ¿tiene la universidad necesidad de la teología? O dicho de un modo más general: ¿tiene la razón necesidad de la fe?

En el famoso diálogo mantenido en enero de 2004 entre el actual Papa y el filósofo Jürgen Habermas,¹⁰ el primero sostuvo que la fe y la razón se necesitan a los efectos de su purificación recíproca. Existen, en efecto, múltiples patologías de la fe derivadas precisamente de su divorcio de la razón. El fundamentalismo religioso, con sus secuelas de discriminación y de violencia, es por desgracia una realidad cotidiana. El diálogo con la razón secularizada puede contribuir eficazmente a sanar esas las perversiones de la fe religiosa. Pero Ratzinger no dejó de observar que también existen, inversamente, patologías de la razón: pensemos en la fabricación de la bomba atómica, en los daños irreparables a la naturaleza causados por la técnica, o en la fabricación de seres humanos en el laboratorio. Por eso la razón ha de ser consciente de sus propios límites y escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad y dejarse purificar por ellas. Lo notable es que el propio Habermas, representante cualificado del pensamiento secularizado, reconoció que la razón ilustrada, dejada a su propia dinámica, amenazaba con descarrilar, y en consecuencia reclamaba que se recibiera, en el seno del pensamiento laico, el caudal de intuiciones morales de las grandes tradiciones religiosas. Con el correr de los siglos, en el cauce de esas tradiciones se han ido sedimentando percepciones morales e ideales de justicia que hoy van siendo erosionados implacablemente por la lógica del mercado. Según Habermas, la humanidad occidental, aquejada hoy de una fuerte pérdida de sentido, está necesitada de ese bagaje moral que aportan las tradiciones religiosas. Por eso este pensador, que tantas veces ha dicho carecer de oído musical para la religión, reclama sin embargo que escuchemos a quienes no carecen de ese órgano.

Antes observamos que el cientificismo y el escepticismo dominan en buena medida la mentalidad contemporánea. En estos fenómenos hemos de ver formas de patología de la razón. ¿No podrá la religión ayudar a sanarlas? El cientificismo reduce la razón a una de sus formas, la razón científica, y no acepta más verdad que la que pueda ser establecida por los métodos empíricos de la moderna investigación de la naturaleza. Esto conduce en línea recta al ideal weberiano de la ciencia libre de valoraciones. Habida cuenta de que los juicios de valor no son contrastables por los métodos de la ciencia empírica, han de ser rebajados al nivel de meras preferencias irracionales. En consecuencia, ni la investigación científica ni la acción política pueden estar sujetas a criterios morales, sino que habrán de proceder de acuerdo con las pautas de maximización de beneficios aportadas por una razón puramente instrumental. Las consecuencias funestas de este modo de pensar están demasiado a la vista como para que sea menester recordarlas.

Por su parte, el escepticismo subraya los límites insuperables impuestos al conocimiento humano. La razón es vista a menudo como un mecanismo de adaptación al medio surgido en el curso de la evolución natural. Lo que explica el surgimiento de este mecanismo en el curso de la historia natural es su utilidad con vistas a la supervivencia de la especie humana, y no su presunta capacidad para acceder a la verdad. En esta perspectiva, toda pretensión de verdad queda desenmascarada como una ilusión.

10. Cf. J. RATZINGER y J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización*, Encuentro, Madrid, 2006.

Frente al cientificismo, la conciencia religiosa reivindica la irreductibilidad y la legitimidad de las diversas formas fundamentales de la experiencia humana. La fe no es reducible a conceptos de la razón científica, como tampoco lo son la experiencia ética o la estética. Por eso la conciencia religiosa reivindica un concepto amplio de razón, una razón intuitiva que dé cabida a los datos aportados por esas distintas formas de experiencia, y de este modo ayuda a la razón a superar la tentación reduccionista. Y no menos importante es la aportación de la conciencia religiosa a la superación del escepticismo. Según vimos, el cristianismo no puede renunciar a su pretensión de verdad sin anularse a sí mismo. Porque cree en una verdad objetiva, el cristianismo defiende la capacidad de la razón natural para acceder a importantes porciones de ella. La fe religiosa no es aquí enemiga de la razón, sino su aliada y defensora. Como ha recordado el filósofo Robert Spaemann, pocos han advertido esta conexión tan claramente como Nietzsche, quien en el siglo XIX afirmó que la fe en Dios y la fe en la verdad son en el fondo solidarias. Nietzsche extraía de aquí la conclusión de que sólo cuando nos sacudiéramos el prejuicio platónico de que existe la verdad nos libraríamos de la fe en Dios. Spaemann le da la vuelta a esta propuesta y reivindica la fe en el Dios de los cristianos como condición de posibilidad de un pensamiento que no termine renunciando a la verdad y por tanto anulándose a sí mismo.¹¹

11. Cf. R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2007.

¿Tiene sentido ser creyente para un científico del siglo XXI?

Ignacio López Goñi

(Decano de la Facultad de Ciencias. Universidad de Navarra)

Me gustaría comenzar dando las gracias al Instituto de Antropología y Ética, y al grupo de investigación “Ciencia, Razón y Fe” por invitarme a este seminario de trabajo, y especialmente al profesor Giménez-Amaya por sus palabras introductorias.

En un primer momento, cuando me propusieron hablar de fe en la Universidad pensé que se trataba de un error: ¿qué les voy a contar yo a ustedes sobre este tema, si a lo que me dedico es a las bacterias y a los virus? Para empezar, les voy a contar qué asuntos han ocupado gran parte de mi tiempo en estos últimos años. Ya perdonarán ustedes la falta de modestia, pero hay dos cosas de las que estoy realmente orgulloso. La primera es el descubrimiento de un nuevo sistema de dos componentes, compuesto de una proteína reguladora y de una proteína sensora capaz de regular la virulencia de la bacteria llamada *Brucella*, y que controla además su metabolismo del carbono y del nitrógeno, así como la expresión de componentes en la membrana externa de la bacteria. Es lo que denominamos el sistema regulador BvrR/BvrS. Y el otro tema al que nos hemos dedicado en el laboratorio, y del que también estoy muy contento, es el desarrollo de una técnica de amplificación génica mediante PCR que en un solo paso es capaz de diferenciar y tipificar todas las especies del género *Brucella*, e incluso diferenciarlas de las cepas vacunales B19, Rev1 y RB51! Y ustedes se preguntarán: ¿es esto tan importante?, ¿a esto le ha dedicado usted años de trabajo? Pues sí, muchos años de trabajo, y les aseguro que es apasionante. Ustedes están haciendo ahora un acto de fe creyéndome a mí cuando les digo que esto es muy importante, que vale la pena, que uno puede dedicar la vida profesional a esto. Lo mismo que yo, a lo largo de esta mañana, también he hecho algunos actos de fe..., sobre todo por la dificultad que he tenido de entender algunos de los conceptos expuestos anteriormente. Luego volveremos sobre este tema, que en definitiva es un problema de comunicación.

Cuando me propusieron hablar de la fe en la Universidad pensé que no debía hablar de Brucella, ni de bacterias y virus, sino de lo que a mí me parece que es la relación entre la fe y la ciencia en la universidad, y sobre todo acerca de la pregunta que nos hacemos muchos de si hoy en día, en pleno el siglo XXI, con el desarrollo de la ciencia y la tecnología, todavía tiene sentido ser creyente. Mi intervención se compone de dos partes. En la primera, describiré el ambiente en el que se mueve actualmente la mayoría de los científicos. Y después, comentaré la relación que en mi opinión debe existir entre la ciencia y la fe. Les adelanto que no voy a ser nada original: muchos de ustedes descubrirán en estas reflexiones la influencia del profesor d. Mariano Artigas.

Mentalidad dominante en el ámbito científico

En la mayoría de los científicos de la universidad española (y en las universidades europeas y norteamericanas) domina un pensamiento científico positivista. Y no sólo en el ambiente universitario, sino también a nivel popular, en la gente de la calle. Esto ha sido propiciado en buena parte por los medios de comunicación, muy en concreto por la televisión. Muchas veces, hablando sobre estos temas de ciencia y fe con colegas y amigos, observo la influencia que han ejercido ciertas series de divulgación científica que, si bien desde el punto de vista científico cuentan cosas muy interesantes, presentan un trasfondo muy científicista y materialista. Me refiero a programas clásicos como Cosmos de Carl Sagan, o actualmente otros como Redes, que han tenido muchísima influencia en la gente de la calle, pero también en el mundo universitario e incluso entre los propios científicos.

En el fondo no es nada nuevo. Se trata de la vieja teoría positivista de Augusto Comte, según la cual la humanidad ha pasado por tres estadios o fases, que también deben recorrer y superar progresivamente cada persona individual como signo de su crecimiento en madurez. El primer y más primitivo estadio es un mundo mítico-religioso, donde los hombres nos inventamos una serie de dioses para explicar las causas últimas de los fenómenos naturales. Esto fue superado por una etapa metafísica, como segundo estadio, en la que la filosofía sustituye a la religión, explicando esas causas últimas mediante conceptos abstractos, ya no personales. Y hoy en día estaríamos en un tercer estadio: una fase en la cual la madurez de la humanidad desecha los mitos gracias a la ciencia experimental positiva; la ciencia desplaza a las religiones y a las teorías metafísicas porque se ha dado cuenta de que la pregunta por las causas últimas es vana e ilusoria, lo único seguro y cierto son los hechos demostrables. Es la etapa actual de esplendor científico positivista.

Según esta mentalidad, la ciencia experimental que por fin se ha desarrollado es el único conocimiento válido. La ciencia es sinónimo de objetivo, universal, racional. La ciencia es el conocimiento que está basado en evidencias, en verdades bien establecidas. Y la ciencia habla de cosas demostrables, empíricamente verificables. Además, al atenerse a datos a nuestro alcance y experimentación, la ciencia es humana. En contraposición a la ciencia experimental estaría la religión. A diferencia de la ciencia, que es objetiva, la religión sería algo subjetivo. No sería universal, sino algo arbitrario de cada persona en particular; y también a diferencia de la racionalidad científica, la religión sería emocional, sentimental. En esta concepción, la religión está basada no en evidencias, en hechos demostrables, sino que está fundada en tradiciones, en autoridades. Por tanto, la religión sería algo opinable, y además, por hablar de cosas superiores e inasequibles, la religión es incluso, a diferencia de la ciencia, inhumana. Esta es la mentalidad actual en muchos ámbitos: fuera de la ciencia no hay verdad; sólo

tiene sentido lo que puede ser verificable por la experiencia; la ciencia, por tanto, es sinónimo de objetivo, cierto y demostrable.

Actualmente, hay dos científicos que han popularizado estos planteamientos marcadamente positivistas: Stephen Hawking y Richard Dawkins. El primero, Stephen Hawking opina que el universo está gobernado únicamente por las leyes de la ciencia, afirma que Dios no creó el universo, que Dios no es necesario para explicar las leyes del universo. Según él, universo es eterno, se crea él solo de forma espontánea. Incluso se puede hablar de varios universos, en los que puede haber vida inteligente en otros planetas. Todo ello son ideas, como ven, muy populares hoy en día. Por su parte, Richard Dawkins define la religión como una alucinación colectiva. Para él, todo se explica por azar y selección natural. La selección natural y la evolución son incompatibles con un plan divino. De forma mucho más beligerante, llega a proponer una campaña "out", de "salida del armario" de los ateos. Los ateos tienen que salir a la calle y explicar de manera muy combativa que la religión es una peligrosa y perniciosa alucinación (que ha provocado guerras y fanatismos), y que todo se explica en y por la ciencia. La ciencia, por lo tanto, y muy en concreto la teoría de la evolución, se utiliza como un arma contra el cristianismo.

En este ambiente, yo mismo me hago muchas preguntas. ¿Tiene sentido hoy en día, por ejemplo, la Biblia, fuera de lo que es el hecho religioso? ¿Realmente provenimos del mono?, ¿Cómo se compagina la historia de Adán y Eva con la evolución? ¿Es mala la evolución, es una mera hipótesis? (Por cierto, una de las conferencias que organizó el CRYF llevaba justo este título, se hablaba de "la hipótesis de la evolución"; sinceramente me sorprendió mucho el referirse a la evolución como a una hipótesis...) ¿Es necesario Dios para explicar el universo? ¿Necesitamos a Dios para explicar y entender el universo, o puede explicarse de manera científica? ¿Puede haber varios universos, cómo puede afectar esto a la fe? Y si hubiera vida en otros planetas, si hubiera otra civilización, ¿cómo se compaginaría esto con la Redención? ¿Puedo demostrar la existencia de Dios, la existencia del alma, la existencia del espíritu? ¿Pueden las moléculas, la química, las neuronas explicarlo todo? ¿Pueden las emociones ser simplemente un hecho evolutivo, un paso en un proceso de la evolución, como algunos afirman?

En definitiva, ¿tiene sentido ser creyente para un hombre de ciencia?, ¿la ciencia y la fe son incompatibles, hay confrontación entre ciencia y fe, o son totalmente independientes?, ¿y puede haber diálogo real entre ciencia y fe?, ¿supone la fe o las creencias religiosas un estorbo para la ciencia?, ¿entorpecen el desarrollo científico?

Muchos opinan que las creencias religiosas estorban y frenan el desarrollo de la ciencia. En Estados Unidos, por ejemplo, con respecto al debate sobre el uso científico de células madre embrionarias, la culpa la tiene la gente que es creyente. Si no tienes fe, esto lo puedes hacer, y muchas más cosas. Hace pocos días en España se nombró un nuevo comité de bioética en el que algunos de sus miembros manifestaron su fe o sus creencias religiosas, y por eso son radicalmente desacreditados en algunos sectores, donde se afirma rotundamente que una persona de fe no puede estar en un comité de bioética, por ejemplo. Este el ambiente y la situación actual en la que nos movemos.

La relación entre la ciencia y la fe

¿Qué relación hay realmente entre ciencia y fe? Una primera propuesta es que la ciencia y la fe son rivales, son campos distintos, confrontados, irreconciliables y, por

tanto, no puede haber un diálogo entre ellas. Respecto a este planteamiento me gustaría recordar que la ciencia moderna nació y se desarrolló en gran medida gracias a la existencia de una matriz cultural cristiana. Históricamente la cultura judeo-cristiana es la que más ha propiciado el desarrollo de la ciencia y así casi todos los padres de la ciencia moderna fueron creyentes, hombres de fe (Kepler, Copérnico, Galileo, Newton...). La creencia en un Dios racional que crea un mundo racional e inteligible, y en que el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, tiene la capacidad de conocer ese mundo, impulsó el desarrollo de la ciencia moderna.

En el otro extremo estaría la idea de que la ciencia debe apoyar a la fe. No sólo que la ciencia y la fe son concordantes, sino que además la misión de la ciencia es apoyar la fe: una tentación para el creyente. Esto suele unirse a una interpretación literal de la Sagrada Escritura. Esta posición, que quizá se da más en el mundo anglosajón, lógicamente también tiene sus problemas, y no pequeños. La interpretación literal de la Sagrada Escritura exige intervenciones directas de Dios, lo que se suele denominar el "Dios de los huecos". Se formula una teoría y cuando hay un hueco, algo que no entiendo o para lo que no tengo explicación científica, hecho mano de Dios y entonces viene Dios con su dedo milagroso y me rellena el hueco: el Dios de los huecos o de los milagros. Viene bien aquí recordar una cita de Juan Pablo II: "La Biblia no nos dice cómo es el cielo, sino cómo ir al cielo".

Forzarnos a elegir entre estos dos extremos, entre el despotismo de la ciencia o el de la fe, es en el fondo tener que optar entre dos tipos de fundamentalismo; es sin duda forzar la naturaleza de las cosas.

Si no son rivales, y si la ciencia no tiene por qué apoyar a la fe, otra posibilidad es que sean independientes. Según esto, no tienen relación entre sí, no hay rivalidad, no hay diálogo entre ciencia y fe porque son independientes. Se trata de un planteamiento muy reconciliador, y quizá frecuente en algunos ambientes religiosos. En mi opinión, a esta idea le falta dar el siguiente paso: la ciencia y la fe son independientes en sus métodos, en sus campos y alcance, pero se complementan en su fin último, que es el conocimiento de la verdad del mundo y del hombre. Es decir, junto a la autonomía de la ciencia y la fe en sus métodos y ámbitos, hay que admitir y desarrollar la complementariedad entre ambas. La ciencia nos va a interrogar y nos va a dar respuesta sobre cómo son las cosas que se nos presentan experimentalmente: cómo es la evolución del cuerpo humano, cómo es el universo, cómo se originó, etc. Y la fe lo que nos dará es la razón, el porqué de las cosas materiales y acaso, si las hay, de las inmateriales: ¿por qué surge el universo?, ¿cuál es la razón de ser del hombre?,...

Por otro lado, la ciencia es intrínsecamente contraria al relativismo, porque lo que hacemos es ver e investigar una realidad objetiva. Hay personas que si se le habla del concepto de "verdad" se ponen nerviosas, porque piensan que hay muchas verdades. Bueno, pues no hablemos de la verdad, hablemos de la realidad, de lo que está ahí afuera, de la realidad que quiero conocer e investigar. Claramente, la ciencia es lo contrario al relativismo, porque si hubiera muchas verdades o realidades, ¿por qué y cómo voy a investigarlas si nunca llegaré por definición a una única solución válida? Por lo tanto, el científico supone que tiene que haber una realidad, que debe haber una verdad a la que yo pueda llegar a través del conocimiento científico, preguntándome cómo es esa realidad. Si además soy creyente, preguntándome el porqué, el sentido de esa misma realidad y utilizar entonces otro método que no sea el método científico. En el fondo, toda pregunta y toda tarea de emprender conocimiento presupone que hay una verdad, de lo contrario iniciar tal búsqueda sería absurdo. La naturaleza, en definitiva –como decía Francis Collins–, es el lenguaje de Dios.

Otra cita que nos ayuda a comprender esta complementariedad entre ciencia y fe: “La naturaleza no es otra cosa que el plan de un cierto arte inscrito en las cosas por el cual esas cosas se mueven hacia un fin determinado, como si quien construyera un barco pudiera dar a las piezas de madera poder para que pudieran moverse por sí mismas para producir la forma de barco”. Pensemos en la evolución, y veremos que según esto no hay ningún tipo de contraposición entre evolución y fe. La cita es de santo Tomás de Aquino, bastante anterior a Darwin, por cierto.

¿Y si surge algún tipo de contradicción entre la verdad científica y la verdad de fe, entre lo que me dice la ciencia y lo que me dice la fe? Lo que estamos argumentando es que pueden ser complementarias, pero también es verdad que a veces puede haber una aparente y ocasional contradicción. ¿Qué pasa y qué hacer en esos casos? En primer lugar, cautela. La ciencia no está para apoyar a la fe. A veces hay teorías científicas con las que los creyentes podemos sentirnos muy cómodos y nos gustan porque, en teoría, apoyan también nuestra fe. Por ejemplo, como creyentes nos alegramos y aceptamos gustosos la teoría del big-bang, de que el universo comienza en un determinado momento y tiene un inicio concreto, porque parece que es una verdad científica que apoya la idea de un inicio del universo, de la creación. O ante la hipótesis del ADN mitocondrial que sugiere que la humanidad proviene de África, probablemente a partir de una única mujer (lo que hace años se llamó la Eva mitocondrial), un creyente la acepta con grado porque apoya la verdad bíblica de la primera pareja. Este planteamiento es muy peligroso. Es intentar que la ciencia apoye la fe, o al menos, aceptar teorías científicas simplemente porque apoyan la fe y esto no es desde luego nada científico. Y tampoco es un servicio a la fe, porque puede ocurrir que al cabo de unos años esas hipótesis, con el avance de la ciencia, se vea que son falsas, que no son ciertas y entonces otros puedan decir ¿ves cómo estabas confundido?, ¿ves como lo del big-bang no era cierto?, ¿ves como lo de la Eva mitocondrial no era cierto?, por lo tanto tu fe no es cierta. Intentar apoyar la fe en teorías científicas es, en mi opinión, peligroso para la misma fe.

¿Y si hay alguna contradicción, si se descubre algún hecho científico que no se sabe cómo encajarlo con una verdad de fe? –aunque verdades de fe creo hay muy pocas-. ¿Qué pasa si la experimentación científica contradice la fe? En mi opinión, esto es un estímulo, un estímulo para ambos, para el científico y el creyente. ¿A qué me refiero cuando digo que para ambos? En primer lugar, para el científico, para que siga estudiando más, investigando más. Porque hemos convenido en que hay una verdad, hay una realidad y yo tengo que llegar a ella; y por tanto si hay una contradicción, aunque venga de otra fuente, es que algo parece fallar. Tengo que estudiar más, tengo que pensarlo más, tengo que volver sobre ello. Eso es lo que tiene que hacer el científico. Pero es un estímulo para ambos, porque el fallo que provoca la contradicción no tiene por qué estar siempre del lado de la ciencia. Quizá también el teólogo o el filósofo tendrán que seguir estudiando e investigando un poco más. Algunos teólogos y filósofos parecen mostrar una tendencia a que las posibles contradicciones siempre están en el lado de la ciencia, siempre proceden de errores científicos o de que la ciencia no ha sido capaz de dar la respuesta correcta. Pero tal vez no siempre es así; quizá las contradicciones son también un estímulo para que el filósofo y el teólogo piensen un poco más en sus respectivas disciplinas. Porque supongo que la teología y la filosofía no son ciencias ya acabadas. Por tanto, antes las aparentes contradicciones, todos (científicos, filósofos y teólogos), debemos estudiar e investigar más.

Si ciencia y fe son complementarias, tiene que haber un diálogo entre ellas, y quizá el mayor problema es la comunicación. Como se ha comentado a lo largo de la jornada, hoy en día padecemos de una hiperespecialización, que nos ha llevado a que filósofos, teólogos y científicos hablamos sencillamente idiomas distintos, y entonces

no nos entendemos. Las barreras lingüísticas entre el conocimiento científico y el filosófico o teológico son casi siempre muy grandes, y tanto unos como otros a veces tenemos la tentación de sujetarnos con las dos manos alzadas a nuestra propia disciplina. Y ¿qué ocurre cuándo uno se sujeta o cuelga con las dos manos? Pues que se columpia: nos columpiamos y exageramos nuestros planteamientos. Para no columpiarnos –si se me permite seguir con esta imagen coloquial–, lo que hay que hacer es mantener una mano bien agarrada arriba (a nuestra propia disciplina) y tender la otra mano hacia abajo (al otro). En definitiva, dialogar entre las distintas ciencias.

Y ese diálogo, del que tanto se ha hablado aquí a lo largo de la mañana, ¿cuál es el mejor sitio para mantenerlo, para entablar ese diálogo interdisciplinar entre la ciencia, la fe, la razón, etc.? Lógicamente, la universidad. En la universidad es donde podemos coincidir personas apasionadas por el conocimiento y abiertas al diálogo. Por eso es muy importante que en las universidades haya estructuras de “rozamiento”, por así decir, de intercambio y de encuentro interdisciplinar: por ejemplo, actividades como la jornada de esta mañana, o los seminarios que organizan el CRYF y el Instituto de Antropología y Ética..., que sirven para fomentar ese encuentro, esa discusión.

Sin embargo, yo señalaría dos retos que nos faltan en esta tarea de establecer un diálogo fructífero. En primer lugar, debemos esforzarnos en encontrar un lenguaje común. Si no, existe el peligro de desconectar o desistir de ese empeño de diálogo, sencillamente porque cada uno habla su propio lenguaje y no es capaz de acercarse al otro: como no te entiendo, dejo de hablar contigo. No solo hay que tener buenas “entendederas”, sino también buenas “explicaderas”. Para evitar ese peligro de desconectar tenemos que estudiar, pensar, avanzar poco a poco, hablar, es muy difícil, pero hay seguir intentándolo. El otro peligro –y perdónenme la expresión coloquial–, es el de “mirarnos al ombligo”, es decir, de centrarnos y encerrarnos en nuestro respectivo campo y con los de mi “equipo”. No; tenemos que estar abiertos al diálogo, y muy especialmente al diálogo con el contrario. A veces ocurre que no se invita a hablar a otra persona que opina de forma totalmente distinta por miedo a que nuestra casa resulte ser altavoz de opiniones contrarias a las nuestras. Pero si hacemos eso estamos cerrándonos al diálogo. Por lo tanto, en la universidad yo veo estos dos peligros: el de desentendernos de buscar y emplear un lenguaje común, y el peligro de no estar realmente abiertos al diálogo. No sólo que un filósofo, un teólogo y un científico creyentes hablen entre ellos sobre la fe, que es muy bueno porque esto es también fomentar el diálogo interdisciplinar; sino ir más allá e invitar a participar incluso a aquellos que no tienen fe, que no creen, que piensan tesis contrarias a las nuestras. Esto puede ciertamente resultar incómodo, pero en mi opinión es lo que tenemos que hacer, aunque esto signifique que nuestra sede se convierta en altavoz de ciertas tesis. Además, no debemos olvidar que la fe es un don que hemos recibido gratuitamente quienes la poseemos y profesamos.

En este diálogo entre ciencia y fe, también cabe preguntarse: ¿tiene límites la ciencia? Indudablemente sí. Por definición, la ciencia es provisional. Todos los que nos dedicamos a la ciencia fácilmente nos damos cuenta de esto, porque cuanto más sé de algo, más me apasiono y más me doy cuenta de lo mucho que todavía no sé. ¡Cuántas tesis doctorales acaban en otras diez futuras tesis! Porque uno va abriendo campos y se va dando cuenta de que la ciencia siempre es provisional: nunca está terminada del todo. Se podría aplicar a la ciencia aquello de san Agustín: si dices basta, estás acabado. Además, la ciencia vive de vencer errores, no de establecer verdades. Por tanto, auténticas verdades científicas hay muy pocas. En ese sentido, lo que nosotros tenemos son “fotogramas” de la realidad, no la película entera. Por eso, la ciencia tiene que ser modesta y reconocer su limitación. Lo cual, sin embargo, no quiere decir que no podamos ser ambiciosos y aspirar a soñar: quizá un día todo el universo (el universo

material, que es el objeto de la ciencia) se pueda explicar sólo por hechos científicos. Ojalá, ¿por qué no?, ¿eso me va a negar a la existencia de Dios? Por supuesto que no. Yo puedo afanarme por entender la realidad –gracias a esa razón humana y a esa racionalidad del universo, que ambas vienen de Dios, como vimos–, afanarme por entender el universo y el cerebro humano (que a mi parecer son los dos grandes retos de la ciencia) desde el punto de vista estrictamente científico.

También es verdad que hay temas a los que la ciencia no da y no puede dar respuesta: temas como la singularidad del hombre, o como –según el profesor Romera ha comentado– el amor, el bien, el mal, la culpa, ese anhelo de lo infinito...; son temas para los que la ciencia no tiene respuesta. Sencillamente son cuestiones y realidades que la ciencia no aborda por su propio método y definición. Incluso a veces temas tan sencillos de ver y tan fáciles de explicar por sentido común (así lo hago a menudo con algunos alumnos), como por ejemplo la dignidad humana, son cosas a las que la ciencia experimental no va a dar respuesta. Es más, desde el punto de vista científico no todos somos iguales. Por ejemplo, científicamente hombres y mujeres somos distintos, tenemos cromosomas distintos. Según esto, se podría pensar que la ciencia no apoya la igualdad en dignidad entre el hombre y la mujer. Pero no, porque la igualdad entre el hombre y la mujer, la dignidad humana, no es un tema de ciencia, obviamente, sino algo cuyo fundamento está en otro sitio: en la naturaleza no biológica sino espiritual del ser humano, en que estamos creados a imagen y semejanza de Dios.

Por otra parte, la fe supone realmente una ayuda para la ciencia. La fe es un estímulo para seguir investigando apasionadamente, confiando en la capacidad humana –insisto– de conocer la realidad (material, en el caso de la ciencia, pero creada por Dios). Y también porque cuanto más conozco la realidad, más conozco a su Creador, a Dios, y más me acerco a Dios. Yo entiendo que esto suene algo extraño para el que no sepa nada de microbiología, que es a lo que yo me dedico. Pero de la misma manera que san Francisco hablaba del hermano sol, de la hermana luna, del hermano lobo..., yo de verdad les puedo hablar de mi hermana bacteria, de mi hermana *Escherichia coli*, del hermano virus... Porque cuando uno lo estudia, dice: ¡pero qué maravilla! Es verdad que uno se puede maravillar al contemplar un atardecer, pero créanme que cuando uno mira por el microscopio también se emociona.

Sí, cuanto más conozco la realidad, más conozco a Dios, más me acerco a Dios. Es la fe la que me mueve a seguir adelante, la que da sentido a querer conocer más, a saber más, a investigar más para servir mejor. Y si hay una contradicción, se convierte en un estímulo para seguir trabajando. Por la razón y la ciencia tengo la capacidad de conocer la verdad. Por eso la ciencia es un bien humano que debe ser independiente de cualquier ideología y debe estar al servicio de la humanidad. La ciencia es necesaria para el verdadero progreso, para asegurar la vida, la igualdad y la dignidad del hombre. Y la razón –tanto en la inteligencia de la fe como en la ciencia– es el instrumento para conocer a Dios y para servirle a través de la naturaleza. Por consiguiente, ciencia y fe se complementan: la fe estimula la búsqueda de la verdad y la ciencia contribuye al bien humano y acerca a Dios. La misma capacidad de conocer la verdad que el hombre tiene para la ciencia, la tiene para dar sentido a esa realidad y a la actividad científica misma. Ahí hay que buscar la dignidad y la ética. Ahí es donde hay que ver la escala de valores, por este orden: Dios, el hombre, el mundo. Esa escala, que la fe ayuda a descubrir, muestra que la ética está por encima de la técnica, que la persona está por encima de las cosas y que el espíritu está por encima de la materia. Y esto es esencial para un científico, porque si no, en vez de servir a la humanidad puede colaborar a su destrucción. Claramente, si no hay Dios, si no tenemos clara esa escala, se pone a la técnica por encima de la ética, a las cosas por encima de las personas y a la materia por encima de todo. Y entonces el ateísmo y el materialismo condenan al

hombre y a la ciencia también a la nada, al caos, a la desesperanza, a la muerte, al sin sentido y a la paralización.

Finalmente, para el diálogo entre ciencia y fe es muy relevante también el concepto mismo de Dios. Antes comentaba que Hawking y Dawkins pueden tener a veces una idea de Dios como arquitecto, como mero hacedor, etc. Ciertamente, muchas veces es muy difícil incluso estar de acuerdo en la idea de Dios, porque el mismo concepto de Dios puede ser muy distinto en un creyente respecto al que pueda tener un científico materialista. Porque para muchos de nosotros, que tenemos fe, el concepto de Dios es superior al mecanicista, por así decir. Para nosotros, Dios es amor. Muchas gracias.