

Editorial

La Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* señala en su n.15, como es bien sabido, cuatro exigencias en cuanto a la investigación. “En una Universidad Católica la investigación abarca necesariamente: a) la consecución de una integración del saber; b) el diálogo entre fe y razón; c) una preocupación ética y d) una perspectiva teológica.” Estas exigencias se explicitan en los n.16 a 19. En el n.20 se afirma lo siguiente: “Dada la íntima relación entre investigación y enseñanza, conviene que las exigencias de la investigación, arriba indicadas, influyan sobre toda la enseñanza. Mientras cada disciplina se enseña de manera sistemática y según sus propios métodos, la interdisciplinariedad apoyada por la contribución de la filosofía y la teología, ayuda a los estudiantes a adquirir una visión orgánica de la realidad y a desarrollar un deseo incesante de progreso intelectual”.

Estos textos son la fuente a partir de la cual el IPIS aborda actualmente el tema de la interdisciplinariedad en el ámbito de la enseñanza, a través del diálogo con profesores de las unidades académicas de la UCA, intentando responder con ellos a la pregunta de Juan Pablo II: “Es importante que cada disciplina enriquezca, nutra y desafíe a la otra para llegar a ser más plenamente lo que debe ser y contribuya a nuestra visión de quiénes somos y de lo que llegaremos a ser. ¿Estamos preparados para este esfuerzo crucial?1

Aceptar este esfuerzo, así como las exigencias planteadas en ECE para la investigación y la enseñanza, significa aceptar que estamos ante un desafío de primerísima importancia, que abarca la identidad y misión de una Universidad Católica en su totalidad, y que incluye –refiriéndonos siempre a la investigación y a la enseñanza– al menos tres dimensiones inseparables: a) la dimensión personal, b) la dimensión institucional, c) la dimensión socio-cultural.

- a) La dimensión personal se refiere a la integración² que realiza individualmente cada profesor a través de su experiencia y su reflexión, tanto en el ámbito de la investigación como en el de la enseñanza de su disciplina.
- b) La dimensión institucional indica que la organización misma de la universidad y de las facultades genera un espacio interdisciplinar y, por ende, la posibilidad de un diálogo. Se trata de un contexto en el que se pueda nutrir la dimensión personal y, a la vez, en el que ella se pueda plasmar, a través del diálogo, en proyectos de los que emerja un Proyecto institucional de integración del saber.
- c) La dimensión socio-cultural señala el horizonte del país y del mundo concreto en el cual la Universidad desarrolla su tarea de investigación y enseñanza. Esta dimensión incluye una mirada sobre la historia, en orden a saber comprender mejor con qué cultura estamos dialogando hoy. Es importante discernir los elementos de mayor peso en la configuración cultural actual (globalización, posmodernidad, tecnociencia, consumismo, etc.).

Las tres dimensiones (personal, institucional, socio-cultural) en las cuales se concreta la problemática de la integración del saber están íntimamente vinculadas entre sí. Esta vinculación se percibe, por ejemplo, desde el momento en que se abordan los problemas reales (dimensión socio-cultural) que surgen desde la docencia o desde la vida profesional o desde la vida misma (dimensión personal). Como dichos problemas exceden el marco de una disciplina –en cuanto incluyen, por ejemplo, a la economía, la política, lo social, lo moral, etc.– surge la necesidad de una reflexión interdisciplinar, sea para buscar las soluciones más adecuadas, sea para ahondar la problemática (dimensión institucional).

En este número de “Consonancias” nos limitamos a presentar una reflexión que tiene en cuenta la primera de dichas dimensiones (personal). En cuanto a ella, el IPIS ya propuso un primer camino de profundización, a través de una carta enviada en mayo de 2001 a todos los profesores de la UCA³. Ahora lo hace ofreciendo la reflexión de uno de sus miembros, el Dr. Néstor Corona, que retoma las cuatro exigencias de ECE y las reformula desde una perspectiva filosófica, en orden a percibir mejor su mutua articulación, a la vez que se ofrecen perspectivas novedosas acerca de posibles itinerarios y tránsitos entre filosofía, ciencias y teología. La profundidad de esta reflexión

—que progresa admirablemente desde el texto papal hacia el diálogo con la filosofía contemporánea— exige, sin duda, un ejercicio de lectura atenta y a la vez invita a pensar, con una mirada nueva, temas decisivos relacionados con la interdisciplinariedad. Dada la extensión del texto, ofrecemos en este número una primera parte que será completada en el de diciembre.

De este modo continuamos profundizando la temática presentada en el número anterior de “Consonancias”, conscientes del interés que tiene para nuestra Universidad el replantearse creativamente el sentido de la integración del saber.

Ing. Jorge Papanicolau
VICEDirector
Instituto para la Integración del Saber

Pbro. Dr. Fernando Ortega
Director
Instituto para la Integración del Saber

INTEGRACIÓN DEL SABER. UN ENSAYO DE REFLEXIÓN (Primera parte)

(I) Desde el primer momento de la nueva configuración del Instituto para la Integración del Saber, su Consejo se ha venido planteando, precisamente, la cuestión que da título al Instituto. Desde el comienzo se tuvo allí conciencia de que la integración del saber no era una cuestión resuelta que simplemente había que exponer teóricamente y llevar simplemente luego a la práctica en la vida de la universidad. En particular, se tuvo en claro desde el comienzo que no se trataba simplemente de repetir el clásico —y valioso— esquema de la subalternación piramidal de las ciencias. Una clara conciencia de la complejidad que hoy presentan los distintos saberes, junto con una cierta conciencia del talante del pensamiento de nuestra época, hacían que desde el comienzo se tuviera en el seno del Consejo la convicción de que se debía pensar de nuevo la cuestión de la integración de los saberes. Se supo siempre que tal pensamiento sería arduo, complejo y que no alcanzaría su meta —si ésta es simplemente alcanzable sin más— sino en el largo plazo, en una tarea que habría de reconocer avances, retrocesos, correcciones, en una palabra, una tarea que en gran parte debería reconocer su carácter de ensayo, de tentativa, de prueba.

Pensar simplemente la integración del saber como tal, sin entrar, en principio, en los detalles de la articulación de las distintas disciplinas, parece ser una tarea primera necesaria.

Se trata de intentar el esbozo de un mapa general que permita un cierto recorrido; se trata, si se quiere, de atisbar un cierto contorno abarcador, un cierto movimiento común en el que se insertarían, como sus pasos, los distintos saberes. Las líneas que siguen intentan precisamente servir a ese propósito.

Pero antes de comenzar la navegación primera que aquí se intentará, corresponde hacer todavía una cierta confesión. Si bien la atmósfera, la inquietud básica en la que se inscribe todo lo que se dirá es lo que se ha señalado hasta aquí a propósito de los inicios de la nueva etapa del Instituto para la Integración del Saber, es cierto también por otra parte, que la ocasión que dio inicio a las reflexiones que seguirán han sido algunas frases de ciertos textos, que han aparecido, al menos, como no suficientemente claras o bien articuladas.

En el n.20 de la Carta Apostólica ECE se afirma que “conviene que las exigencias de la investigación, arriba indicadas, influyan en toda la enseñanza”; y dichas exigencias son: a) la consecución de una integración del saber, b) el diálogo entre fe y razón, c) una preocupación ética

y d) una perspectiva teológica (cf. n. 15). Ahora bien, estos puntos no muestran, al menos a primera vista, una clara articulación. Diálogo entre fe y razón parece ser sólo una parte de la integración del saber, y si es así parece que estas dos exigencias no se hallan en el mismo plano. Por otra parte, la expresión “fe y razón” parece exigir hoy una mayor explicitación; hoy no va de suyo tal “división”. Por otra parte, ¿la perspectiva teológica no está ya mencionada cuando se habla de “fe y razón”? Además, ¿qué significa “preocupación ética”? ¿Se indica con ello sólo una preocupación o un determinado saber, habida cuenta que se ha hablado de “integración del saber”. ¿Es esa preocupación algo no disciplinar o algo predisciplinar que se agrega a las disciplinas o saberes? También: ¿lo ético no está ya en la fe y en la perspectiva teológica? En una palabra, en la enumeración señalada de las exigencias no parece haber un claro discernimiento ni, consecuentemente, una clara articulación. Con lo dicho queden señaladas sólo algunas de las dificultades que plantea lo expresado en ECE.

Por otra parte, en el n.3 del mismo documento apostólico se habla de que “no hay, en efecto, más que una cultura: la humana, la del hombre y para el hombre”. Esta afirmación ha hecho decir a nuestro Instituto, en una comunicación dirigida a las distintas unidades académicas de la Universidad, que “intentaremos discernir los grandes temas o cuestiones que las diversas disciplinas pueden plantear como más aptos para ser asumidos desde una perspectiva interdisciplinar, en la que puedan prestar su colaboración la filosofía y la teología. ¿Cuáles son, en nuestras respectivas unidades académicas, esas cuestiones humanas fundamentales que, surgidas en una disciplina determinada, exceden a dicha disciplina?”.

Así entonces, las dificultades de distinción y articulación de determinadas exigencias dadas por ECE y la sugerente indicación del mismo documento acerca de la centralidad de la cuestión del hombre —sí señalada por el documento, pero no desarrollada en sí misma ni explicitada en su articulación con las exigencias señaladas— han sido la ocasión o la motivación singular que, en el marco de las preocupaciones del Instituto, han movido a las reflexiones que siguen. Al final de la exposición habrá que juzgar si aquellas dificultades y la sugerente cuestión de la centralidad del tema del hombre han sido, respectivamente, aclaradas y articuladas con cierto rigor.

De todas maneras, corresponde señalar que lo que aquí se dirá sólo pretende ser un ensayo, un intento, una prueba de trazado de una ruta inicial para el recorrido de reflexiones que deberán continuar. En todo caso, una “segunda navegación”, intentará determinar mejor —aunque nunca definitivamente— las cuestiones que aquí aparecerán.

¿De dónde partir? ¿Dónde situarse para abarcar el recorrido de los saberes según su continuidad?

Todo sugiere que ese lugar es la *vida misma*. Finalmente, los saberes son momentos, expresiones, modulaciones de la vida. Saber algo es un modo de habérselas consigo mismo, habiéndoselas a la vez con algo otro, que es, en principio, lo sabido; y ello es un modo y una parcela del vivir.

Pues bien, la vida. Este es el punto de partida.

En nuestro vivir cotidiano nos hallamos ocupándonos de esto y aquello, dispersos en multitud de actividades; desde el simple y desapercibido manipular de útiles hasta la ocupación “seria” de las actividades de las distintas profesiones; desde el simple abrir una puerta hasta la tarea de la oficina, de la investigación, de la docencia... En todo ello no hay simplemente un hacer, un manipular; allí hay, incorporado en la “acción” misma, un cierto comprender; allí, haciendo, sabemos de nosotros mismos, de nuestro hacer y de aquello con lo que nos las habemos en ese hacer; hay un comprender que no se destaca de la acción.

Pues bien, al decir lo que acabamos de decir se ha producido ya una diferencia; el comprender incorporado a la acción se ha vuelto comprensor de sí mismo, la vida ha dado un paso nuevo. Y este paso es el comienzo de la tarea de pensar, es el comienzo de una nueva modalidad de la vida, que se ha desplegado desde la lucidez inicial incorporada a la acción.

Pero no sólo ha aparecido simplemente el pensar; este pensar no sólo se destaca de la comprensión que es acción, de la acción que es comprensora como tal. Este pensar, además, es ahora amplio, y ello en la medida en que, a diferencia de la comprensión incorporada a la acción, no se ha dispersado, como ésta, en los múltiples temas de lo cotidiano, sino que ha discernido, en principio, lo propio de toda vida humana, de todo obrar cotidiano; así se ha abierto a lo universal común.

Pero una vez así abierto a lo universal común —la vida es de suyo lúcida desde su mismo humilde comienzo en lo cotidiano—, este pensar puede ahora avanzar hacia lo universal común profundo.

La vida, se puede decir ahora, es un lúcido ocuparse con esto o aquello, donde la lucidez es la implícita presencia a sí mismo en el obrar y la manifestación a la vez de aquello de lo que nos hallamos ocupándonos. Pero este pensar puede abrirse ahora a lo profundo; ahora puede advertir aquello que propiamente nos ocupa. Tras todo hallarse ocupado en esto o aquello, tras toda la cotidiana dispersión late algo uno. Todo ocuparse en esto o aquello es, en profundidad, un hallarse ocupado consigo mismo. Finalmente, en la vida, se trata de nosotros mismos. Y tratarse de nosotros mismos significa aquí que en todo lo que hacemos apuntamos a un cierto cumplimiento de nosotros mismos. Nos cumplimos —parcial y superficialmente— cada vez que simplemente abrimos una puerta, cada vez que hacemos tal o cual tarea en nuestras profesiones; hacer esto o aquello es hacerlo para nosotros; allí algo de nosotros llega a cierta realización. Se puede decir que, al hacer esto o aquello cotidianamente, en cada caso, nos buscamos a nosotros mismos, buscamos, perseguimos algún cumplimiento de nosotros mismos, nos deseamos a nosotros mismos según cierto aspecto.

Con lo dicho, el pensamiento, y con él la vida —en su nueva modulación—, ha dado un nuevo paso: hemos advertido que siempre nos buscamos a nosotros mismos. Tras todo hacer—comprender hay un buscarse a sí mismo, un cierto desear una cierta realización, un cierto cumplimiento de sí mismo.

Pero al pensamiento —la lucidez explícita de la vida, la vida devenida vida explícitamente lúcida— puede revelársele algo aún más profundo.

La realización, el cumplimiento buscado en cada caso, en cada cotidiana actividad viene sostenido por un cumplimiento buscado más abarcador, más radical: hay un deseo de todos los deseos. Lo finalmente entendido, buscado, que soporta y nutre toda búsqueda, todo deseo presente en cada estar ocupado en esto o aquello es sí nosotros mismos; pero esto significa ahora algo más radical. El nosotros mismos buscado, deseado es la figura plena, el cumplimiento pleno de nosotros mismos. Deseamos, tras todo deseo, una cierta plenitud: ser, ser sin fin, ser felices. Se trata en rigor de algo uno deseado, en lo que podemos discernir esos tres aspectos como caras, que son como un único juego de espejos. Ser felices, en particular, indica el despliegue total de nosotros mismos, de nuestros posibles; y tal ser felices tiene su eco, su ratificación y como su reflexión en la alegría. Nada menos deseamos.

Este deseo puede ser llamado trascendental en cuanto está en todo deseo, alimenta todo deseo de esto o aquello —en lo que, como se dijo, nos buscamos, nos deseamos a nosotros mismos—, sin reducirse sin más a ello; así todo lo atraviesa dándole su sentido último y así sostenéndolo; y sin detenerse ni agotarse en nada. Pero este motor radical, originario no aparece en primer lugar —y de hecho, según hemos visto, lo hemos explicitado desde la vida; o mejor, la vida se ha explicitado a sí misma al tornarse, como se dijo, pensamiento—, es lo oculto que pro—mueve todo lo que aparece.

Lo deseado trascendentalmente —y con lo que sigue se configura un nuevo paso del pensamiento, esto es, de la vida en su lucidez— es nosotros mismos en el total despliegue de nosotros mismos, que sería la plena coincidencia con nosotros mismos, el pleno encuentro con nosotros mismos a través de todo con lo que nos las habemos, la plena posesión de sí cabe todo lo que es, en la total lucidez. Pero tal plenitud puede recibir el nombre de libertad. Lo finalmente , trascendentalmente

deseado es la libertad. Lo que en todos nuestros deseos –en todo nuestro estar ocupados cotidianamente con esto o aquello– siempre alienta es nuestra deseada libertad. La búsqueda de nosotros mismos es la búsqueda de nuestra libertad. En todo ocuparnos hay un ocuparnos de nosotros mismos que es una búsqueda de nuestra libertad. Nuestro vivir día a día es una tensión hacia la libertad. Nuestro vivir es un tránsito –permanente, sin fin (nada agota lo trascendental)– hacia la libertad. Todo ocuparnos es un pre–ocuparnos de nuestra propia libertad. En este sentido, se puede decir que toda nuestra vida está atravesada por una preocupación ética; donde “ética” no significa ni un comportamiento singular “ético”, ni una normatividad dada que nos obligue de algún modo, ni un intento de fijar normas de conducta, ni una disciplina que intente fundar normatividades. “Ética” significa aquí tensión, camino hacia la libertad –camino dentro del cual se hallan, secretamente, todos nuestros senderos–.

La vida, desde su lucidez constitutiva, que se halla obrando ya en la humilde cotidianidad, ha avanzado hasta aquí hasta hacerse lúcida acerca de su propio fondo trascendental, de su propio deseo constitutivo que, desde siempre viene obrando a sus espaldas para hacerla propiamente lo que es: vida.

Se ha alcanzado una cierta, pero aún borrosa lucidez, que es la lucidez del deseo fundante. En su lucidez constitutiva, la vida se ha develado a sí misma como deseo; cabe decir, quizás, que la lucidez de la vida es la lucidez de un deseo, la lucidez, finalmente, del deseo trascendental. Este deseo trascendental, lúcido ahora para sí mismo, requiere sin embargo mayor lucidez.

Hemos visto: se trata de ser, de ser sin fin y de ser feliz. El deseo se ha vuelto lúcido para sí al advertir lo que desea en todo lo que desea. Pero se trata de una lucidez aún borrosa, el deseo es aquí anhelo que busca una cierta orientación, una cierta figura, un cierto contorno. Este deseo que ha salido a la luz para sí mismo desde sí mismo desea mayor lucidez, en la conciencia de su propio carácter de deseo; así se hace pregunta, esto es, preguntas. Así, en principio, se preguntará el hombre, ¿quién soy?, ¿cuál es mi lugar en el todo de lo que es (todo que incluye a los otros)?, ¿qué será de mí?, ¿qué he de hacer?. Aquí se pueden distinguir las preguntas esenciales de lo que llamamos filosofía.

La filosofía es, en primer lugar, el deseo constitutivo de la vida haciéndose cargo de sí mismo, en una primera lucidez, de su última radicalidad como lo presente en todo deseo, en todo quehacer. La filosofía es pensamiento, lucidez de la vida que finalmente se descubre como la lucidez inmanente a un deseo que sostiene todo quehacer y deseo de la vida. Pero la filosofía es, ulteriormente, ese deseo vuelto pregunta, que no es sino el deseo en el despliegue de su propia lucidez.

Filosofía es descubrimiento, a partir de la vida, del deseo trascendental que sostiene todo particular despliegue de la vida; es el deseo trascendental que se descubre a sí mismo. Pero la filosofía es también, “luego”, pregunta(s) en el seno de ese deseo –o ese deseo vuelto pregunta, y así una cierta, transitoria distensión del deseo– e intento de respuesta(s).

En las dos primeras preguntas señaladas se pueden descubrir los inicios de la antropología y de la filosofía social; en la tercera y la cuarta pregunta se pueden advertir los inicios de la ética –aquí sí aquella que intenta discernir normatividades–; y si preguntarse por sí mismo no puede hacerse al margen de la advertencia de los otros, la filosofía social devendrá luego política, y ésta no podrá aparecer ajena a la ética. Las dos primeras y las dos segundas preguntas circulan unas en las otras, y así antropología, filosofía social, política y ética circulan unas en otras. Este paso constante entre estas disciplinas constituye una primera manifestación de interdisciplinariedad (luego se harán precisiones sobre este nombre y otros nombres emparentados con él).

Pero no se puede dejar de advertir que muchas son las posibilidades del pensar filosófico, y aún, muchas son las filosofías dadas. Entre estas manifestaciones históricas de la filosofía también se da una cierta interdisciplinariedad: la filosofía, ninguna filosofía, puede ser un discurso monádico, un discurso que no tenga en cuenta lo que ha sido ya dicho de otra manera, afirmando otras cosas

acerca de lo que en todo caso se trata. Así, se da aquí otra interdisciplinariedad: la interdisciplinariedad entre los distintos discursos filosóficos. No se trata, obviamente, según lo visto hasta aquí, de un paso entre distintas disciplinas, sino del paso entre distintas manifestaciones históricas de la misma disciplina –ella misma, en cada caso, como se sugirió, también interdisciplinariamente articulada–. Se podría hablar del diálogo histórico de las filosofías dadas.

Ahora corresponde notar que, ya en la segunda de las preguntas–raíz mencionadas, se abre la perspectiva hacia una nueva dimensión de lo que es. Preguntarse por quién soy, advertir la cuestionabilidad del sí mismo, conlleva la advertencia de lo otro que ese sí mismo –si advertirse no es un puro anoticiarse de un sí clauso, sino de un quién que, como se dijo, se las ha con esto y aquello–; de allí la pregunta por cuál es mi lugar en el todo de lo que es, que incluye, precisamente, lo otro que este quien. Así, cuestionarse por sí mismo lleva a cuestionarse por lo otro de ese sí mismo.

Puede así advertirse el nacimiento de los saberes acerca de la naturaleza. La necesidad de diferenciación precisa frente a lo otro que no es el hombre, lleva a la necesidad de determinar lo propio de aquello que no es el hombre. Que los saberes de la naturaleza deriven –o sean ellos mismos– en técnicas de dominio parece continuar la intención de lucidez y posesión de sí que se halla en el deseo trascendental.

Pero aquí es necesario hacer algunas precisiones. La determinación de lo propio de los entes naturales puede llevarse a cabo en un nivel de generalidad que no discierna las distintas “regiones” de tales entes, y así, al mismo tiempo, en un nivel de radicalidad conceptual que, precisamente, hará de este modo de saber un momento de la reflexión propiamente filosófica. Aquí se tendría entonces otro eslabón en la cadena de la interdisciplinariedad dentro de la misma filosofía. Pero el saber acerca de la naturaleza puede también llevarse a cabo de modo de atenerse, en distintos momentos, a distintas regiones o sectores de lo dado. Así, la generalidad, la universalidad de tales saberes y con ello su radicalidad conceptual serán menores que los del saber filosófico acerca de la naturaleza.

En el nivel de estos últimos saberes “científicos” acerca de la naturaleza es donde más claramente hoy se puede advertir otra interdisciplinariedad. Ninguna ciencia se atiene hoy exclusivamente a sí misma. La riqueza de la realidad natural lleva naturalmente a la interdisciplinariedad. Por lo general, cuando hoy se piensa en interdisciplinariedad se piensa en primer lugar en este paso entre las distintas ciencias naturales.

Pero si existe una filosofía de la naturaleza, también cabe advertir una interdisciplinariedad, un paso entre tal filosofía y las ciencias naturales recién destacadas.

Hay, también, ciertas cuestiones que parecen no tener un lugar “fijo” en el cuadro del saber. Así por ejemplo, las modernas ciencias sociales. En ellas es posible discernir un lado objetivo, observable y mensurable –lo que las acerca a las ciencias de la naturaleza– y un lado sólo accesible a la comprensión, esto es la captación de un sentido del humano ser–en–el–mundo, que precisamente se manifiesta en la exterioridad eventualmente mensurable, por donde parecen acercarse más a un tipo de inteligibilidad no empírico, que las haría quizás vecinas de la (o de una cierta?) filosofía. ¿Se debe hablar aquí de interdisciplinariedad o más propiamente de “ciencias mixtas”? Y lo mismo cabría pensar, seguramente, de la moderna psicología.

Un breve alto en el camino. No se trata, obviamente, de construir artificialmente la continuidad entre dos niveles de cuestionamiento y respuestas posibles. Pero sí se puede advertir, a partir del deseo trascendental, que ambos niveles temáticos –independientemente de cuál de ellos sea el punto de partida fáctico de la investigación– se hallan íntimamente ligados.

También es importante lo siguiente. Se parte siempre de la vida y el deseo en ella implicado trascendentalmente, que fácticamente aparece en el modo del preguntar. Ahora bien, en la filosofía

ese deseo se hace palabra y “luego” palabra cuestionante, según las preguntas—raíz señaladas. Pero ese deseo y esas preguntas no aparecen explícitamente cuando se parte del nivel del estudio —filosófico o científico— de la naturaleza.

Otra cuestión antes de avanzar. Toda la consideración de la interdisciplinariedad quedará fuertemente modificada cuando se proceda a la “segunda navegación”. Sobre todo se verá ello en la interdisciplinariedad que hemos señalado a propósito de las distintas filosofías: se verá que no se trata de un simple diálogo entre filosofías en un mismo nivel, sino de un diálogo entre dos niveles, uno más originario y otro (las filosofías) derivado (lo cual podría llevar a hablar de una interdisciplinariedad derivada).

Una última cuestión. ¿Se podría hablar de “metafísica” si se alcanzan los niveles de máxima radicalidad de la conceptualidad acerca del hombre y acerca de la naturaleza y se logra articularlos (con un acceso a Algo último o sin ello)?

Llegamos así al nivel de lo que se ha llamado las “respuestas” ya dadas en la tradición (el encomillado de “respuestas” se justificará más adelante). Aquí se trata en primer lugar de aquellas respuestas abarcadoras últimas, que intentan dar sentido y orientación al hombre en el todo de lo que es. Lo aquí tenido en cuenta, para nuestro caso, es la religión y, en particular, la fe cristiana. Ello no quita que, más adelante, se integren a estas respuestas otros sentidos y orientaciones dados, esto es, de otra naturaleza que lo religioso y lo cristiano.

En este nivel se ha de tener en cuenta también que el acceso al mismo no presupone necesariamente la formulación explícita de las preguntas—raíz. Desde la vida misma, sin formulación explícita de las preguntas, se puede llegar a vivir, en primer lugar, por ejemplo, la vida de la fe.

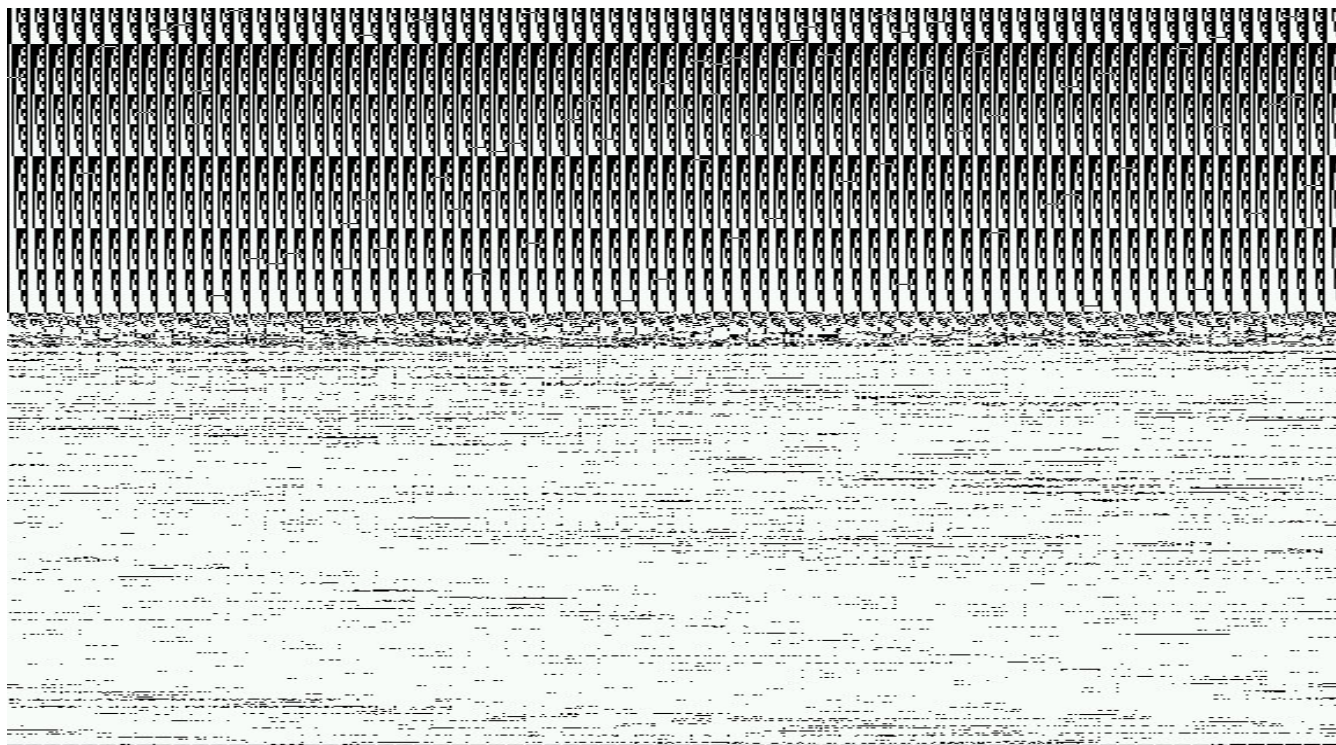
La vida de la fe puede ulteriormente desarrollarse en un pensamiento explícito, articulado conceptualmente; se está así en el plano de la teología. Este paso de la vida de fe al pensamiento puede entenderse como una cierta interdisciplinariedad, pero a condición de que se advierta que no se trata, en rigor, de un paso de una disciplina a otra: la fe no puede entenderse como una disciplina.

Pero también es necesario reconocer que existen distintos modos de acceder a la conceptualización de la fe, esto es, a la teología. El recurso a los conceptos que provienen de la experiencia humana integralmente tomada, previa a la fe, es inevitable: no pensamos sino con nuestros pensamientos. Pero en el traspaso a la teología esos conceptos se abren a una transignificación, en su línea, que les proviene de lo excesivo de lo presente en la fe. La teología tradicional ha echado mano de los conceptos provenientes de la tradición filosófica griega, según cierto aspecto de su desarrollo histórico. Hoy el pensamiento de la fe advierte que es posible pensar en pos de la Escritura y de la fe vivida, asumiendo otro tipo de conceptualidad, por ejemplo, de corte “existencial”. Luego de advertida la novedad de la fe y la siempre insuficiente conceptualización humana, se abre la posibilidad de distintas teologías. Y aquí también, entonces, se puede advertir la presencia de una nueva interdisciplinariedad, ahora, precisamente, entre las distintas teologías. Esta interdisciplinariedad es semejante a la advertida anteriormente entre las distintas filosofías. (Y también cabría discernir una cierta interdisciplinariedad en el seno de la misma teología como tal, si se admite, como fue el caso con la filosofía, una cierta variedad de “modos” en ella —teología dogmática, teología moral, etc.—).

Parece que a esta altura se podría hacer un primer discernimiento muy general entre los dos primeros niveles de cuestionamiento —el saber filosófico y el científico— y el nivel correspondiente a la fe. Se podría decir que en el primer caso se trata de preguntas sectoriales y respuestas sectoriales (en mayor o menor medida) críticamente fundadas; se puede arriesgar: se trata de un hacer decir. En el segundo caso, en cambio, se trata de una básica aceptación de una “respuesta” global, de un básico hallarse afectado por ella; se puede arriesgar: se trata de un dejarse decir.

Con todo lo dicho, se puede comenzar a percibir la emergencia de la articulación buscada entre “integración del saber”, “diálogo fe–razón”, “preocupación ética” y “perspectiva teológica”. Por otra parte, se percibe en lo hablado hasta aquí la centralidad de las “cuestiones humanas fundamentales” y la de una “cultura del hombre y para el hombre”.

Para una mayor claridad se puede presentar todo lo dicho en el siguiente esquema:4



Dentro de este esquema, todos los caminos posibles constituyen una mayor o menor integración del saber; el diálogo fe–razón puede advertirse en los pasos, en ambas direcciones, entre filosofía y fe y entre ciencias y fe; la preocupación ética, como deseo trascendental, se halla en todas partes como el motor que pro–mueve todos los movimientos y así, a la vez, como el vínculo entre todas las disciplinas y la fe misma; y ello no excluye, por cierto, que lo ético se halle además presente específicamente en el nivel filosófico; la perspectiva teológica, se entienda por ello la fe vivida o la reflexión pensante sobre la misma, esto es, la teología, tiene también su lugar en el todo de la interdisciplinariedad expuesta.

Además, parece que ha quedado claro que en todas partes, en esta interdisciplinariedad o, en otros términos, en esta integración del saber, se trata siempre de las cuestiones humanas fundamentales. En efecto, el deseo trascendental que todo lo anima es precisamente el centro de lo humano, y es él el que se despliega en todas las cuestiones de las distintas disciplinas, aunque no siempre esto humano central aparezca en primer lugar. En todas las disciplinas, en todos los pasos y en todos los caminos se trata del hombre, en su constitutivo deseo trascendental de sí mismo. Más concretamente: se trata –según el sentido del movimiento total de la interdisciplinariedad o integración ideal del saber– del avance de la vida dispersa y diversamente lúcida en los deseos del quehacer cotidiano, hacia la lucidez articuladamente unitaria y abarcante de la vida, en la vida, nunca plenamente alcanzada. Y así entonces, en todo lo visto, se trata de una cultura del hombre y para el hombre.

(II) Corresponde ahora comenzar la anunciada segunda navegación. Lo hecho hasta ahora ha sido un esquema simple, limitado y, si se quiere, hasta ingenuo. Se trazó sólo una especie de mapa de los distintos lugares del pensamiento, partiendo de lo que fue llamado el deseo trascendental, motor profundo de todo el movimiento de ese pensamiento.

Ahora se trata de pensar todo de nuevo, con menor ingenuidad, si se quiere, y por eso este paso de pensamiento mostrará una mayor reflexividad. Se plantearán varios problemas y, a lo sumo, despuntarán algunas respuestas. Van a quedar entonces algunos cabos sueltos y cuestiones sin tratar.

Lo visto hasta aquí, el “mapa” del pensamiento, era una representación en cierto modo desnuda y objetiva. Todo aparecía como si, supuesto el deseo trascendental –el motor del movimiento– se partiera como desde un punto cero en la búsqueda de respuestas.

Frente a ello, lo que ahora se desarrollará puede resumirse, a modo de título, en lo siguiente: es cierto que en todos los itinerarios y tránsitos interdisciplinarios descritos se halla oculto el deseo trascendental; pero además, oculto tras esos itinerarios movidos por lo trascendental, hay un itinerario más básico que soporta todos los itinerarios señalados y que en cierto modo se disimula tras ellos. Es en el corazón de ese itinerario más básico donde se halla propiamente el deseo trascendental. ¿Cuál es ese itinerario?

Para proceder orgánicamente será importante señalar dos puntos o centros de gravedad de la reflexión. Ellos están dichos en dos expresiones que ya han sido utilizadas.

La primera es “preocupación ética”. Y la segunda es la referida a las “respuestas ya dadas en la tradición”. Tales son los dos ejes de la actual reflexión, caracterizada como “segunda navegación”. A partir de estas temáticas surgirán varias cuestiones.

¿Qué quería decir aquello de “preocupación ética”? Ello quería decir que en todo quehacer y preguntar fácticos se trata finalmente de mí. Y se debe agregar: de mí finalmente. Porque si se calaba hondo se podía advertir que se trataba de mí según lo último –tal el sentido del “finalmente” usado en segundo término–. Se trataba de ser, de ser sin fin, y de ser feliz. Y todo ello fue sintetizado como ser libre. Y ser libre significa, para precisar aún lo que se viene diciendo, la plena lucidez de sí mismo, en el despliegue total y plena posesión de sí, en fluida continuidad con el todo de lo que es. Es el deseo de esta libertad lo que, se dijo, movía todo el proceso del pensamiento en todos sus pasos, al devenir pregunta.

Ahora bien, si esto es así, es decir, si se trata de mí, no se trata ya de lo otro que no soy yo (las cosas) objetivamente tomado “en sí mismo”. No se trata de lo otro por lo otro mismo y en sí mismo. En mi quehacer me ocupo de muchas cosas, pero si detrás de todo se trata de mí, en el fondo, esto que aparece en mi camino (lo otro que no soy yo), aparece sólo en tanto y en cuanto se ordena a mí, tiene que ver conmigo. Esto es tanto como decir que no se trata entonces de las cosas tomadas objetivamente en sí mismas, como no teniendo nada que ver conmigo. Más precisamente: no se trata de lo otro objetivamente en sí mismo, sino de lo otro en cuanto “me es”. Lo otro no es, sino que me-es.

Pues bien, esto, a saber, que lo otro originariamente “me es” es precisamente lo que queda oculto en la llamada objetividad de las ciencias. La ciencia no advierte que más originario y anterior a su objetividad y al “en sí” de las cosas es este ser-me las cosas. Ello es más originario que el ser de las cosas en sí mismas.

Entonces, se trata finalmente de mí y de mí finalmente, y así no de lo otro objetivamente en sí, sino en cuanto “me es”. Pero cabe preguntarse: ¿por qué esto originario queda oculto no sólo en las ciencias, sino también para la filosofía, o para ciertas filosofías?

Conviene precisar y ahondar en esta cuestión. El ser de las cosas como ser hacia el hombre no es un “agregado” que se descubre como algo posterior, luego de la “tardía” utilización de las cosas, y entonces, precisamente, como algo que no pertenece a la “naturaleza” de las mismas.

Dicho de otra manera: la llamada oposición sujeto–objeto, esto es un sujeto vacío que se enfrenta a

un objeto que se le opone y del cual toma sus propiedades, todo ello es en realidad algo posterior; tal “conocimiento” es algo derivado y segundo.

Lo más originario es que las cosas nos son. Y para completar rigurosamente la idea: no sólo las cosas me son; en un solo acontecer con ello, nosotros somos cabe las cosas, es decir, en familiaridad connatural, originaria con ellas.

Lo más originario es la mutua presencia, el mutuo haberse, transitando uno hacia otro, el hombre y las cosas, las cosas y el hombre –donde la “y” ya marca una cierta traición a lo que se quiere expresar–.

Esta mutua complicidad de hombre y cosas no es algo que habría que evitar; más bien es lo primero que se ha de tener en cuenta si se quiere estar en el corazón mismo de “lo que hay”. Esta mutua presencia de hombre y cosas, esta mutua “contaminación” es lo que, al parecer, la ciencia quiere evitar: es lo que hay que evitar para alcanzar la objetividad del conocimiento.

Las cosas son deseadas, nos interesamos por ellas, en el camino del deseo o interés trascendental por nosotros mismos. Así entonces, las cosas nos son. Ellas nos muestran el rostro que nos interesa, pero precisamente ése es su rostro. No se trata de un agregado nuestro a las cosas: así son las cosas “en sí mismas”. Y esto es lo más originario.

Todo ello es lo que Heidegger –usando aquí la expresión en un sentido amplio– llamó ser–en–el–mundo. Y para Heidegger, precisamente, se trata de un fenómeno unitario. Y ello significa que no hay primero cosas y luego sujeto humano, o primero sujeto humano y luego cosas, unidos por una “y”. “Hay” ambos a una: hombre y cosas. Heidegger apunta así a lo que se ha de llamar el acontecimiento originario; y precisamente desde allí hace su crítica a la metafísica de la substancia, esto es al “en sí” del hombre y al “en sí” de lo que no es el hombre, esto es, los “objetos”.

A partir de lo dicho se puede avanzar en algunas precisiones, para mejor comprender algunas expresiones filosóficas que servirán luego para progresar en la reflexión.

Si lo que se acaba de decir es cierto, se puede hacer una primera afirmación: no hay sujeto puro. No hay sujeto que no se halle ya “cargado” con lo que es, con lo otro. Y en rigor no se trata en principio de la presencia en el “sujeto” de esto o aquello singularmente tomado. El sujeto se halla cargado de un mundo, y esto significa de un plexo total que abarca y relaciona entre sí significativamente, para él, el todo de lo que no es él; se trata de un horizonte de sentido que reúne el todo de lo que es y según el cual el hombre despliega su vida. A ello se ha de agregar que tal horizonte de sentido es epocal, vale decir históricamente variable.

Y entonces una segunda afirmación. Si el hombre constitutivamente se halla en un mundo, también es cierto que no hay mundo sin hombre; el “tránsito” antes señalado de las cosas hacia el hombre es ahora, más radicalmente, el “tránsito” del mundo hacia el hombre.

Siguiendo con libertad cierta expresión de Heidegger (Heidegger habla en rigor de “ser” donde aquí se pone “mundo” –pero para Heidegger finalmente el mundo es el ser–) se podría decir: “Mundo ya no es en absoluto, cuando intento decir mundo plenamente [si quiero decir mundo plenamente, tendría que estar diciendo “simultáneamente” hombre]. Entonces deberíamos dejar de lado la palabra singularizante y separante ‘el mundo’; como también el nombre ‘el hombre’ [tendría que pensar desde el “entre” de ambos]. La pregunta por la relación de ambos se ha mostrado como insuficiente [relación implica la previa presencia en sí de los relacionados], dado que nunca llega al ámbito en que queremos preguntar. No podemos siquiera decir, el mundo y el hombre, como si fueran lo mismo. Esto en el sentido de que se copertenecen. Diciéndolo así, los hacemos ser cada uno por sí mismo.”

“Ser en” señala al hombre; “mundo” es aquello siempre presente al hombre. No se trata de cosas separadas: es un fenómeno unitario, en el que sí se puede –y no hay otra manera de proceder– atender sucesivamente a cada uno de sus “aspectos”.

Todavía la reflexión se desarrolla en el marco de la primera cuestión, que era la de la “preocupación ética”.

Pero antes de pasar a la segunda cuestión, la de “las respuestas ya dadas en la tradición”, convendrá internarse en algunas precisiones.

Conforme con todo lo desarrollado, se podría decir que la experiencia inicial que tenemos de las cosas es la experiencia pre-científica, donde de lo que se trata es de mí y no de las cosas en sí. Y allí se trata de “las cosas mismas”: “Volver a las cosas mismas es volver a ese mundo anterior al conocimiento del cual el conocimiento siempre habla, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como lo es la geografía con respecto al paisaje en el que hemos aprendido antes lo que es un bosque, una pradera, un río” (M.. Ponty). En efecto, el conocimiento científico-objetivo-conceptual-razional-fundamentante es algo derivado y abstracto respecto del amplio, rico, variable y ambiguo mundo de la experiencia originaria de la vida. Y el mismo proceder de la filosofía que actúa fundamentando racionalmente sus objetividades es algo derivado.

Pero la tecnociencia contemporánea plantea una grave cuestión. ¿No hay que decir que en ella se trata precisamente de mí? ¿No se trata en la tecnociencia de mí como el que usa y domina? En lo que sigue se intentará una primera respuesta a esta dificultad, que no es la respuesta total. Una respuesta total desbordaría los límites de este escrito.

¿Qué pasa con las ciencias? ¿Qué es lo que en ellas se halla como trasfondo de su proceder?

La idea central –y en lo que sigue se continúa reflexionando en la dirección de Heidegger–es que las ciencias piensan en un puro sujeto, que es el hombre, vacío frente a un puro objeto, que son las cosas naturales. Además, se trata de un sujeto puro y uniforme, esto es, un sujeto lógico; las individualidades y las profundidades se pierden. Este sujeto “sale de sí” (y sobre este trasfondo se plantean a la filosofía todos los problemas del realismo y del subjetivismo e idealismo gnoseológicos) para hacerse cargo de lo propio de aquello que es el objeto. Lo propio son las propiedades del objeto que en principio nada tienen en común con el sujeto. Se trata de un sujeto que se apodera de un objeto, a través de los conceptos, los razonamientos –así, esto sucede ya en la filosofía– y todo lo que con ellos se halle implicado en el proceder científico. Se trata de un sujeto que se apodera de las propiedades de un objeto que inicialmente le es extraño, un objeto en el que, precisamente, no ve inicialmente su rostro más propio, sino al que él, a través de su proceso de apoderamiento, va imponiendo un cierto rostro suyo.

Este proceso llega a tal extremo, dice Heidegger, que, si en un comienzo se trataba de objetos, ya ahora los mismos han desaparecido. Ya no se trata siquiera de objetos, que tienen su rostro propio, sino que se halla el hombre ante un puro stock de energías del que puede disponer a su antojo. Una clara manifestación de esto se puede observar hoy en la manipulación genética. El hombre se encuentra entonces en todas partes sólo a sí mismo, pero precisamente como puro sujeto dominador, es decir, el hombre no ve ya ni siquiera objetos, porque de tal manera ha transformado las cosas que en todas partes no se ve sino a sí mismo. Y para Heidegger, finalmente, el mismo hombre pasará a ser un objeto manipulable.

¿Pero qué es lo que no ha aparecido en este puro sujeto inicialmente vacío, que es un sujeto lógico que se apodera de las propiedades objetivas de una cosa en sí? Hay algo que no aparece en este proceder de dominio. ¿Qué es lo que no ha entrado aquí en esta consideración de la ciencia y de la técnica según las caracterizaciones que se han hecho? Precisamente lo no dominable. ¿Y qué es lo indominable? Es lo más alto y lo más “bajo”. Lo más alto: lo Sagrado. Lo más “bajo”: la muerte.

En la consideración del objeto con propiedades y del sujeto como puro sujeto lógico hay dos cosas

que no aparecen. Y es lo que desborda ese esquema: lo Sagrado que es precisamente lo último; y la otra ultimidad que es la muerte.

En cuanto a la muerte, no se trata de ella como el puro cesar de la vida biológica, sino de la muerte como aquello que está cualificando todo nuestro actuar según proyectos en la existencia. Esto quiere decir que la muerte no es sólo lo que está en el fin, sino que es lo que marca y penetra toda nuestra existencia, porque es el horizonte último, el horizonte que abarca todo proyecto-mundo, y así aquello que orienta (!) a todo estar haciendo esto o aquello. No es la muerte como cesación biológica –tal sería un modo objetivo de concebirla, una concepción científica– sino la muerte como lo que nos está desde siempre cualificando. Estamos siendo para la muerte, según la concepción de Heidegger. Cuando nos hacemos cargo de ello, nos damos cuenta de que todas las metas que nosotros nos fijamos en la vida, todo esto o aquello que queramos hacer, toda posibilidad de realización está penetrada por esta posibilidad última que es la muerte, que anula toda posibilidad.

En la visión de la ciencia y de la técnica no aparecen las dimensiones de lo Sagrado y de la muerte, las dimensiones de lo indomable, de lo que no está en nuestras manos.

En particular, a propósito de lo Sagrado, Heidegger entiende –y es quizás lo que puede decir toda fenomenología de la religión– que es algo que descubrimos porque nos adviene. Se manifiesta en las cosas de la naturaleza. Y se podría decir, según lo que parece descubrir la fenomenología de la religión, que nos adviene como lo Otro que promete el cumplimiento pleno del todo del hombre, el ofrecimiento del sentido final saturante de la existencia, en simultaneidad y armonía con el todo. Así entendido, lo Sagrado no es entonces simplemente –y aún cuando eventualmente se llegue a Dios– la cúspide más real de la realidad objetiva. Se trata así de la religiosidad en un sentido amplio, sin la especificidad de lo cristiano.

“Cosa” (Ding) es la palabra que usa Heidegger para referirse a las cosas en cuanto son capaces de no sólo ser meramente objeto (Gegenstand) de dominio, sino de abrir la dimensión superior de lo Sagrado y la profunda de la muerte. El nombre propio de lo que no es el hombre es “cosa”. El nombre propio del hombre ha de ser “mortal”.

Si todo lo que se ha dicho hasta aquí es cierto, se puede decir que en las ciencias y en la técnica se trata sí de mí, pero de un mí mutilado, impropio y fragmentado según los sectores de objetos de las distintas ciencias .

Con lo manifestado hasta aquí se ha llevado a cabo lo que se podría llamar una desabsolutización de las ciencias y su objetividad. Pero desabsolutización no significa negación. Y también han quedado desabsolutizadas las filosofías que proceden según el esquema señalado de sujeto-objeto. Tanto las ciencias como las filosofías “objetivas” son, para este modo de pensar, algo no originario, parcial, derivado. En particular, respecto de la filosofía, aquí se puede observar que, un diálogo entre las filosofías históricamente dadas (algo oportunamente señalado en la “primera navegación”), en el marco de las consideraciones aquí hechas, no ha de ser un diálogo “entre iguales”: el descubrimiento de la mayor originariedad de lo “no objetivo” pondrá a una filosofía que se haga cargo de ello en un plano distinto respecto de las demás filosofías.

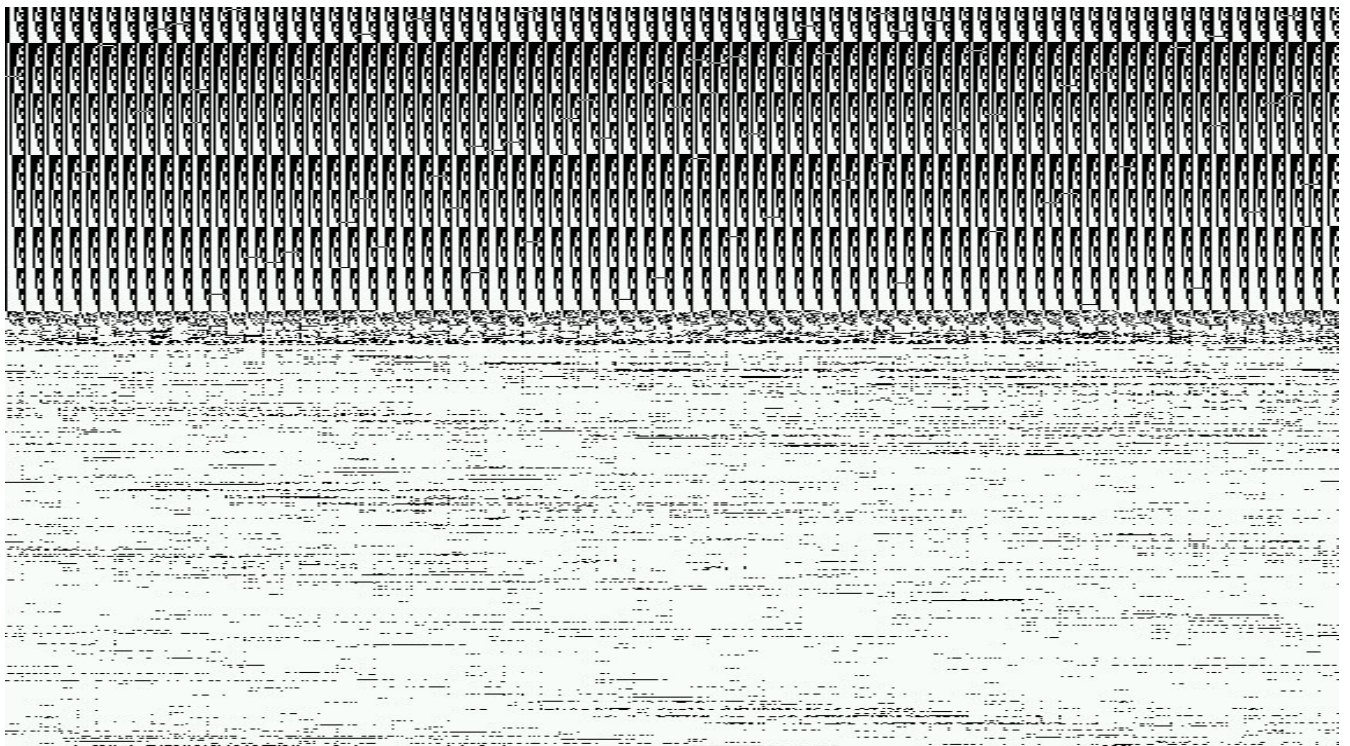
La gran parcialidad sería, precisamente, considerar que sólo la objetividad que se esfuerzan por lograr las ciencias y algunas filosofías constituye la verdad; y pensar que todo otro modo de pensar, que intente situarse en el “entre” desde el que surgen hombre y cosas –y donde se pueden divisar a la vez el hombre en las cosas y las cosas en el hombre– sería sólo subjetivismo, poesía, sentimiento... En rigor se ha de decir, conforme con todo lo anterior, que la verdad con toda su riqueza originaria se halla “antes” de toda objetividad. Pensar así, y pensar así filosóficamente no es algo imposible, aunque sí algo difícil que, por otra parte, obligará a un gran esfuerzo de lenguaje.

En verdad, quedarían dos importantes cuestiones a tratar, a partir de todo lo que antecede. Pero se trata de cuestiones cuyo desarrollo llevaría fuera de los límites de este escrito. En efecto, habría

que hacer un desarrollo más amplio de la cuestión de la técnica: en especial habría que considerar si no toda utilización de la “naturaleza”, aún la más primitiva y menos científica y técnica, no implica un cierto dominio de lo real. Para el tratamiento de esta temática habría que recurrir, al menos en la instancia más radical, a las consideraciones de Heidegger sobre lo que él, en pos de Hölderlin, ha llamado el “habitar poético”. La otra cuestión derivaría de lo afirmado acerca de las cosas como “hacia” el hombre y del hombre como siendo cabe las cosas. Precisamente, el tema aquí insoslayable sería el de la afectividad. ¿Pues dónde podemos palpar esa especie de acuerdo inicial, de mutuo afectarse, de mutuo tocarse, de manifestación de mutua pertenencia del hombre y las cosas sino en la afectividad? Y entonces, por ejemplo: ¿qué relación hay entre la afectividad y el “conocimiento”? ¿No es ya la afectividad un primero y más originario develamiento de la mutua presencia de hombre y cosas?

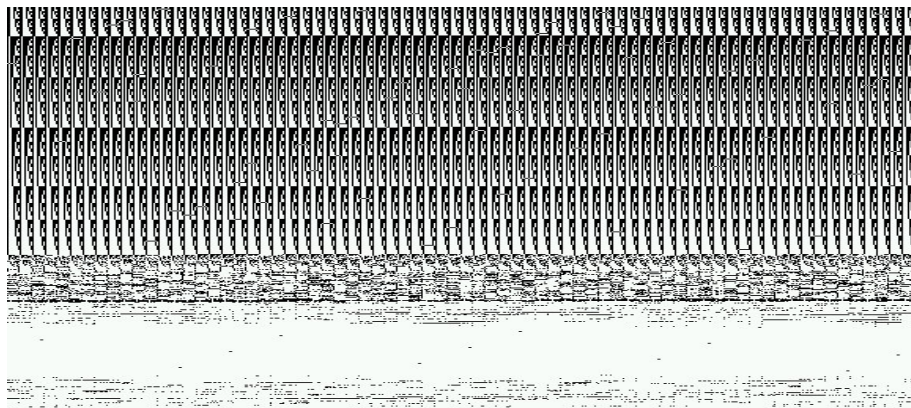
(continúa en el próximo número)

Apendice:



Con todo lo dicho no sólo se ha determinado el “lugar” de ciertas disciplinas y, en rasgos generales, su temática y su “nivel” de conceptualidad. Además se ha podido ver la secuencia “natural” de tales disciplinas, a partir del deseo trascendental, que es como el motor del movimiento, del paso de una a otra y así, al mismo tiempo –dicho esto aún de modo muy general–, el vínculo que las une.

Se ha de advertir que muchos son los puntos de partida posibles fácticos del movimiento del saber, y así muchos son los caminos más o menos largos de tal movimiento, de tal caminar humano. Con la mirada puesta en el esquema anterior, se pueden discernir varias direcciones de tal caminar, en las cuales, por otra parte, se pueden distinguir distintos tipos humanos, distintas maneras de obedecer de hecho al deseo trascendental, y así hacerlo históricamente presente (aunque no necesariamente conscientemente, lúcidamente presente en sí mismo). Algunos de esos caminos se señalan a continuación de manera muy esquemática, esto es, simplemente señalando las distintas etapas de los mismos, conforme con la numeración del esquema propuesto.



Se pueden observar distintos “pasos” o “traslados” de un “lugar” a otro, y así de unas “cosas” (temas, para las disciplinas) a otras. En cada caso se trata de un tránsito. Pero puede haber más de un tránsito, esto es, de un paso de un lugar a otro. Esos sucesivos tránsitos configuran así un itinerario. Tal itinerario puede darse en un mismo ámbito cualitativo de los tres distinguidos (filosofía, ciencias, fe–teología); hablamos entonces de interdisciplinariedad menor; en el esquema: a, b, c, e, f, g. Entre fe vivida y fe pensada no puede en rigor hablarse de interdisciplinariedad, ya que la fe no constituye una disciplina: se hablará entonces de interdisciplinariedad impropia; y el nombre de interdisciplinariedad menor interna queda reservado para el paso entre los distintos “momentos” dentro de la filosofía y de la teología: a, c, f; y el nombre de interdisciplinariedad menor interna histórica, para los pasos entre las distintas filosofías y entre las distintas teologías dadas: b,g.

Pero el itinerario puede darse pasando, además, por ámbitos cualitativos distintos, donde, en todo caso, el punto de partida fáctico puede ser distinto, al igual que las direcciones emprendidas. A esta interdisciplinariedad –paso entre ámbitos– la llamaremos simplemente interdisciplinariedad (que podrá incluir o no las distintas menores). Tal simple interdisciplinariedad tiende idealmente a ser total, esto es, a transitar por todos los lugares y planos y a incluir así las distintas interdisciplinariedades menores, sean cuales fueren el punto de partida del camino y las direcciones emprendidas. Se trata en todos los casos, en otras palabras, de una más o menos amplia integración del saber. Un cierto “inicio” de tal interdisciplinariedad es la señalada como “d”.

Todo ello supone, obviamente, alteridad y diálogo. Y esto puede darse en el propio interior personal, y ello de manera explícita o implícita. O bien puede darse entre distintas personas; y esto a su vez puede darse planificada o no planificadamente; y esto último, a su vez, de modo privado o dentro de una institución; y si dentro de una institución, puede acontecer entre investigadores y/o entre investigadores docentes que llevan tal diálogo hasta los alumnos.

Esta amplia integración del saber, finalmente, puede llegar hasta reflejarse –y así cumplirse plenamente– en la vida misma de todos los días, en la –ahora aparente– dispersión de los quehaceres.

En todo diálogo hay un fugaz “entre”, en el que oscilan, contactando y alejándose, los dialogantes. Ese “entre” es lo que antes se ha llamado tránsito. Ese “entre” –esos “entre”– merece ahora especial atención, pues es aquí donde se juega la especial problemática de la interdisciplinariedad. Hasta ahora, en cierto modo, sólo se ha trazado el mapa –muy general e insuficiente por cierto– de los itinerarios que constituyen la interdisciplinariedad; ahora se trata de ver, al menos en sus notas generales y, eventualmente, en sus dificultades, los pasos, los tránsitos

de un “lugar” a otro; se trata del problema de lo común y lo diferente, de la continuidad y discontinuidad, de la desemejanza y semejanza.

Se trata entonces de los “tránsitos” de una disciplina a otra, o de un nivel a otro de los que hemos discernido. Y muchos son posibles. Se trata aquí simplemente de algunos de los grandes tipos de tránsito, y sólo de su señalamiento, notando algunas características y/o dificultades. En rigor, un análisis preciso de cada tránsito sería una tarea inmensa, que requeriría la colaboración de los distintos especialistas en cada disciplina.

Corresponde precisar que cuando se hable de tránsitos que impliquen la vida o la fe vivida no será totalmente propio hablar de interdisciplinariedad, ya que ni la vida ni la fe vivida pueden entenderse como disciplinas.

En primer lugar, cabe preguntarse acerca del paso de la señalada preocupación ética, vivida simplemente en el quehacer cotidiano, al cuestionamiento filosófico que ha sido caracterizado según cuatro preguntas básicas (1–2). O antes aún, el paso al discernimiento de la presencia del llamado deseo trascendental. ¿Cómo se desencadena este tránsito? ¿Cómo se pasa de simplemente vivir y, eventualmente, de relatar la propia vida, a advertir el motor íntimo del vivir y a buscar las articulaciones conceptuales básicas del mismo? Es difícil establecer un desencadenante único de este tránsito. Se podrá hablar de admiración, de situaciones límite, de la angustia...

Otro caso es el de la interdisciplinariedad menor “a”. Aquí la filosofía tradicional ha hecho precisiones de gran valor, mostrando de qué modo se relacionan entre sí la antropología, la ética, la filosofía social y la política. Aquellas precisiones deberían hoy ser enriquecidas con los aportes de los desarrollos modernos de esas disciplinas.

Otro tránsito de decisiva importancia es el que se produce entre la filosofía y las ciencias. Aquí interesa destacar lo que se podría caracterizar como el riesgo de imperialismo por parte de la filosofía. Es algo que, erróneamente, en el momento del surgimiento explosivo de las ciencias experimentales, se le achacó al aristotelismo. En Aristóteles hay que distinguir dos momentos en la constitución de la “ciencia”: un momento es el análisis de los hechos naturales, y un segundo momento –en el que la ciencia se constituye como tal– es el del anudamiento de las proposiciones ganadas en la experiencia con las proposiciones que enuncian principios primeros de una u otra manera evidentes y que definen el sujeto del saber en cuestión. Aquí hay ahora “deduccionismo”, pero de tal manera que, como se podrá advertir, no niega el momento experiencial. Ello no quita que, en determinadas circunstancias y a propósito de determinados “sujetos”, no pueda alcanzarse aquel anudamiento. No hay entonces, rectamente entendido Aristóteles, ningún imperialismo de las proposiciones filosóficas generales. Pero no se puede negar que históricamente ha habido casos de tal imperialismo. Este riesgo de imperialismo se hace especialmente presente, lógicamente, en el caso del tránsito que se ha señalado como interdisciplinariedad “c”.

Ya se ha señalado en su lugar que la interdisciplinariedad recibe hoy quizás su mayor atención en el caso del tránsito entre las distintas ciencias naturales (interdisciplinariedad menor “e”).

Pero se ha de reconocer que puede darse un imperialismo de signo inverso. Es el riesgo en el caso del tránsito de 6/7 a 4 y 2. Aquí puede entenderse que la filosofía es una suerte de compendio sumatorio de los resultados de las ciencias. Así lo piensa el positivismo. Frente a esto, se ha de sostener que la filosofía tiene una conceptualidad propia –y así le corresponde un nivel de realidad también propio y distinto–, o, si se quiere, una racionalidad propia, distinta de la racionalidad de las ciencias. Lo menos que se puede decir es que la filosofía frente a las ciencias naturales presenta mayor generalidad y radicalidad. Esto quiere decir que lo que define al impulso filosófico como tal es llegar a conceptualidades últimas. Es el intento de reconducir el todo de lo que es a ciertas raíces conceptuales últimas. Hay distintos modos de lograr esto, pero lo que es común a tales intentos es el movimiento hacia una conceptualidad última respecto del todo. Y ello precisamente frente a las ciencias experimentales, que son siempre sectoriales y además no llegan a una conceptualidad última irreductible.

Se acaba de hablar de los distintos modos filosóficos de llegar a la conceptualidad última. Ello lleva a la inmensa cuestión del diálogo entre las distintas filosofías (interdisciplinariedad “b” –histórica–). Aquí sería imposible desarrollar esta temática. Sólo cabe adelantar, al menos, la idea de algunos autores, según la cual la historia de la filosofía debería concebirse como un inmenso diálogo interminable (sobre la naturaleza de esta relación entre las distintas filosofías se podrá decir algo más en lo que se llamará la “segunda navegación”).

Otro tránsito que resulta importante tener en cuenta es el que va de la preocupación vivida a la fe vivida (1–8). Aquí cabe, al menos formalmente, la misma pregunta que cabía respecto del paso de la vida a la filosofía. ¿Cómo se pasa de la vida a la fe vivida? Aquí también varían las posibilidades, y también pueden jugar un papel decisivo lo que se ha llamado las situaciones límite. Pero sobre todo importa cuestionarse en general acerca del acontecer preciso que puede llevar a un hombre desde su vida a la fe. El paso a la fe –a la fe “madura”, asumida consciente, libremente como el modo de vida radical, último y fundante– se da, según todo lo indica, a partir del testimonio de una comunidad de fe viviente y, más radicalmente, a partir del testimonio escrito –las Sagradas Escrituras– de una comunidad histórica precedente –el pueblo de Israel, las primeras comunidades cristianas–. Pues bien, puede pensarse que la fe personal proviene de tal testimonio, pero precisamente de tal testimonio en cuanto es aceptado personalmente. Pero la aceptación de tal testimonio no es un proceso simple. Tal aceptación comienza por un exponerse a esas experiencias ajenas de fe, exponerse a la experiencia de vida de la comunidad contemporánea y, más radicalmente, a la Escritura que testifica una experiencia histórica anterior y a la vez fundante respecto de la comunidad en cuestión. Y exponerse significa que lo que me llega, que lo que se me dice y veo lo descubro como teniendo que ver conmigo. Descubro un sentido de mi propia vida que, de no mediar aquellos testimonios, esa provocación de afuera, yo no descubriría. Lo que me es más propio me viene descubierto en mí mismo, como posibilidad que acepto, desde afuera. Mientras no se hace este ejercicio –interminable– se corre el riesgo de estar en una fe recibida sólo culturalmente y no asumida desde sí libremente. La fe es algo más que una magnitud cultural recibida como algo familiar. En rigor, ella comienza por ser la desfamiliarización porque es lo Otro que me adviene, y a ello seguirá un refamiliarización que es de otro nivel y de otra profundidad. Se trata de un salir de lo propio, para descubrir lo “más” propio.

Cabe ahora detenerse en el paso de una fe vivida a una fe pensada, es decir articulada “racionalmente” (8–9). Cuando se pasa de la fe vivida a un discurso racional, la fe no puede menos que echar mano de ciertos conceptos últimos, esto es filosóficos. Ahora bien, ¿qué conceptos? Tradicionalmente lo que ha llegado hasta nuestros días es que esta fe vivida se ha pensado a sí misma con una determinada conceptualidad posible, concretamente, la conceptualidad griega, sobre todo en cabeza de sus mayores representantes: Platón y Aristóteles. Aquí es necesario ser cuidadosos. Para el mismo Santo Tomás, cuando usamos conceptos filosóficos en teología, es decir, si estos conceptos filosóficos pretenden expresar la fe, deben admitir ser “abiertos”, despojados en cierta medida de su “propiedad”. Estos conceptos deben perder sus límites “naturales”, aunque en la línea de su sentido original.

Hoy se piensa, por influencia de una determinada corriente filosófico–teológica, que tales conceptos no son aptos para decir el contenido de la fe vivida. De allí el reclamo a recurrir a otra conceptualidad, por ejemplo de tipo existencial, fenomenológico. Desde este modo de pensar se dirá entonces que lo griego no sirve para decir la fe y que, en todo caso, la traiciona. Frente a ello corresponde precisar que un uso históricamente acontecido de tales conceptos que ha terminado por “reducir” la fe y despojarla de lo suyo propio inabarcable, para terminar manipulándola, no debe identificarse con la natural posibilidad de tales conceptos para abrirse más allá de sí mismos y permitir traslucir lo finalmente inefable de la fe. No se puede negar que, de hecho, ciertos ejercicios teológicos, han usado de tal manera de la conceptualidad metafísica griega que han terminado por hacer desaparecer la novedad de la fe y, a una con ello, han dejado a tal distancia la palabra de la Escritura hasta casi hacerla desaparecer, y hacer perder a los cristianos el gusto “poético” de la misma. Este proceder se ha asemejado a veces a aquél que quisiera explicar una poesía o una melodía con un razonamiento.

¿Y por qué no pensar también una cierta circulación entre las distintas teologías? No rechazar simplemente una u otra. No tomar extremos. Es otro tipo de interdisciplinariedad, de tránsito (10; interdisciplinariedad menor–histórica– “g”).

Otro tránsito que debería ser pensado es el que va desde la fe “formulada” a la fe vivida (9-8). El paso desde una fe “catalogada” hacia una fe vivida puede estar cargado de muy buena voluntad. Pero el riesgo que se corre es que tal fe se quede precisamente en esa fórmula y sólo se yuxtaponga con afectos devotos –que pueden expresarse de distintas maneras–.

Otro tránsito de importancia es el que se da entre las ciencias y la fe vivida (6/7-8) El desencadenante de este paso puede ser de naturaleza muy diversa. Aquí se está también en un cierto riesgo semejante al que se vio al hablar de la conceptualidad filosófica como pensamiento para decir, como teología, la fe. En lugar de usar los conceptos filosóficos, se utilizan los provenientes de la ciencia. Pero la fe es otra cosa, y lo que se hace y dice en la fe –que tiene su propio lenguaje originario– no es ni lo filosófico ni lo científico. Ciertamente, hay una continuidad misteriosa entre ciencias, filosofía, fe y teología, pero en todos los casos se trata de algo distinto.

También merece una especial, aunque breve consideración, el tránsito desde la filosofía hacia la fe vivida (2-8). La historia de la filosofía testimonia de muchos casos de este tipo de paso. Con todo, es necesario tener en cuenta que este tránsito no se produce sin un cierto “salto”. Oída la palabra de la fe del creyente, hecha texto o no, puede el filósofo advertir que algo de aquello que el hombre religioso llama Dios, y aún algo del Dios bíblico, se halla en su propio discurso. Este algo divino del discurso filosófico, sin embargo, no se identifica sin más con lo que como Dios se hace presente en el hombre creyente. La fe cristiana sí supo reconocer –y así transitó en un primer paso hacia la teología– que su Dios albergaba y desbordaba lo que la filosofía pudo llamar, por ejemplo, primera causa. Y aún hoy podrá la fe reconocer en ciertos discursos filosóficos aproximaciones hacia su Dios, que se hallan en diversas formas de pensamiento que no necesariamente culminan en la afirmación de una primera causa. Pero desde lo divino de la filosofía hasta la fe, y en particular hasta la fe cristiana en un Dios que se hace presente y actúa en la historia, inmiscuyéndose en la vida de los hombres para compartir su intimidad, hay un paso que implica un cierto salto. Este “entre” que es un salto en el que en rigor el hombre es hecho saltar, constituye un verdadero misterio. El misterio de todo “entre”, lo indiscernible que como tensión de identidad y diferencia se halla en todo paso de una disciplina a otra, se hace particularmente insondable en el paso a la fe. Ya se ha dicho en su lugar cómo este paso a la fe puede producirse en la decisión que sigue al exponerse a la palabra de la fe.

Y aún pueden tenerse en cuenta otros dos posibles tránsitos. Se trata del que desde la fe vivida intenta pasar a las ciencias y del que desde esa fe intenta pasar a la filosofía. (8-6/7 y 8-2). Estos pueden ser discursos que, en medio de la presencia de las ciencias y de ciertas filosofías de nuestro tiempo, intentan mostrar la “razonabilidad” de la fe. El riesgo aquí es el de reducir la especificidad de lo que se hace presente en la fe, esto es, no advertir lo propio de la fe y de su propio discurso. Este riesgo, aunque en movimiento de sentido inverso, ya ha sido anotado anteriormente.

Citas:

- 1 Juan Pablo II, Carta dirigida al P. Coyne, director de la Specola Vaticana con ocasión del tercer centenario de la publicación del libro *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Isaac Newton, el 1 de junio de 1988; cf. *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 12-II-89, pp. 19-21 (127-129).
- 2 Por “integración” entendemos el conjunto de las exigencias planteadas por ECE n.15.
- 3 En dicha carta invitábamos a realizar una reflexión personal sobre el tema de la integración en los siguientes términos: “No se trata de exponer la elaboración de una epistemología, sino de explicitar el modo en que, en la vida concreta, por lo general de manera no clara, implícita, coordinamos –o no– el propio acceso profesional específico a la realidad, con sus conceptos e imágenes propios, con algunas cosas “últimas” que expresamos con términos como “el hombre”, “lo humano”, “la vida”, “el sentido de la vida”, “ el fin del hombre”, “ la trascendencia” ... “lo religioso”, “Dios”... “Cristo”, “la vida cristiana”... Algunas insinuaciones a manera de aproximaciones ilustrativas, podrían aun formularse como sigue. Cuando contemplamos una obra de arte, cuando leemos un poema, cuando leemos un texto religioso, cuando oramos ..., ¿dónde queda lo “científico” de la actividad profesional?, ¿está de algún modo allí, o simplemente ha quedado atrás?, y así, al volver al quehacer profesional, ¿dónde “ha

quedado" lo artístico, lo poético, lo religioso, la oración...? Quizás se pueda avanzar aún en estas "insinuaciones", por ejemplo: ¿qué imágenes-conceptos acompañan nuestras experiencias estéticas, religiosas...? ¿son representaciones científicas?, ¿son representaciones científicas "transfiguradas"?, y si así lo fueran, ¿en qué sentido hay allí "transfiguración"?, ¿se trata de una "sutilización" de la "dureza" de la representación científica? ¿O hay en nuestras experiencias estéticas, religiosas ... otras representaciones? Si es así, ¿de qué tipo son ellas?, ¿se coordinan con las representaciones científicas? Y si hay tal coordinación, ¿cómo es ella? ¿Y cómo se inmiscuye en todo esto lo afectivo? ¿Y cuáles afectos? Probablemente se podrá advertir que estas "insinuaciones" intentan provocar el análisis del acontecer concreto "interior" del paso de la vivencia científico-profesional de la realidad a otras vivencias de lo real. Se trata de sorprender los "entre", los tránsitos mismos que acontecen en el todo de nuestra experiencia de las cosas."

4 Cf. En el "Apéndice" un desarrollo más detallado de este esquema.