

La ciencia en busca de la sabiduría*

Oscar Horacio Beltrán

Oscar Beltrán es licenciado y doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Docente con dedicación especial en la Facultad de Filosofía y Letras de dicha universidad desde 2001. Dicta clases de Lógica, Gnoseología, Epistemología y Filosofía de la Naturaleza en distintas instituciones. Sus estudios e investigaciones se enfocan principalmente a la temática de la relación entre filosofía, ciencia y teología. En esa línea tiene ponencias, libros y artículos en revistas especializadas.

Contacto: oscarbeltran58@gmail.com

* Ponencia presentada en el I Seminario Internacional de Filosofía de la Ciencia (Universidad Católica San Pablo, 30-31 de mayo de 2014).

La ciencia en busca de la sabiduría

Science as the pursuit of wisdom

Oscar Horacio Beltrán

Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, Argentina

Recibido: 17-07-2014

Aceptado: 01-09-2014

Resumen

El presente artículo busca presentar el modo adecuado en que debe darse el diálogo entre la ciencia y la filosofía. En un breve recorrido histórico se mostrará que la ciencia, en el formato que hoy tiene, atravesó por siglos un período de crianza y tutelaje de la filosofía, acaso indispensable para su posterior consolidación. En la Modernidad adquirió el peso específico suficiente para emprender un camino autónomo, pero que desde el punto de vista histórico fue planteado como un cisma en conflicto con la cosmovisión tradicional. La ciencia rechazó así las luces de la antigua sabiduría y se procuró una nueva visión que ahora se volvía dependiente de la ciencia misma. Esa filosofía a medida de la ciencia finalmente condujo a un callejón sin salida, y la ciencia optó por arreglarse sola. La crisis subsiguiente provocó el renacer de la disciplina filosófica, y entre las diversas actitudes que se definen a partir de allí, la más sensata y promisoría ha sido la que propone la línea de estudios inspirada en el realismo metafísico y epistemológico de Santo Tomás, cuyo representante más distinguido fue Jacques Maritain. Desde esta tradición se mostrará que la búsqueda de la sabiduría es un paso necesario para que la ciencia tenga un sustento lógico firme y se defienda de la arbitrariedad o la ideología. Pero además, es una tarea propia de todo hombre, que reclama un sentido último para su vida.

Palabras clave

Epistemología, ciencia, sabiduría.

Summary

This article seeks to present the right way that should be the dialog between science and philosophy. In a brief historical overview we will show that science, in the format it has today, went through periods of upbringing and tutelage of the philosophy, perhaps essential for its subsequent consolidation. In modernity acquired the specific weight enough to undertake an independent journey, but that from an historical point of view was raised as a schism in conflict with the

Revista de Investigación (Arequipa) ISSN versión impresa 2309-6683

Rev. Investig. (Arequipa. En línea) ISSN versión electrónica 2309-6691

Año 2014, Volumen 5

traditional worldview. Science rejected as well the lights of the ancient wisdom and sought a new vision that now became dependent on the science itself. The subsequent crisis caused the rebirth of the philosophical discipline, and between the various attitudes that are defined from there on, the more sensible and promising has been proposed by the line of studies inspired in the metaphysical and epistemological realism of Santo Tomas, whose more distinguished representative was Jacques Maritain. This tradition will show that the pursuit of knowledge is a necessary step for science to have a strong logical support and defend the arbitrary or ideology. But also it is a task for every man, claiming an ultimate meaning for life.

Key words

Epistemology, science, wisdom.

«Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento»

SAN JUAN PABLO II

Fides et Ratio n. ° 83

En muchos ámbitos del mundo intelectual, y acaso más aún entre el gran público, la ciencia es vista como un modelo de verdad rigurosa y objetiva, en contraste con la “charlatanería” de las disciplinas humanísticas, en especial la Filosofía. Mientras la Física, la Biología y otras áreas afines avanzan a paso firme en el conocimiento y el dominio de la naturaleza, las reflexiones filosóficas, en el mejor de los casos, parecen marchar en zaga y sin tener nada relevante para decir. Un prestigioso pensador argentino, Mario Bunge (2000), denuncia el relativismo que campea en esos ambientes teñidos de posmodernidad, donde se supone que:

[...] no hay verdades ni valores objetivos y universales: que todo es del color del lente con que se mira, y lo que vale para una tribu no tiene por qué valer para ninguna otra. Y, al no haber estándares objetivos y universales, todo vale por igual: la filantropía y el canibalismo, la ciencia y la magia, tu virtud y mi vicio. Otra consecuencia es que tampoco hay progreso, ni siquiera parcial y temporario. No es casual que el relativismo sea desconocido en las facultades de ciencias, medicina, o ingeniería. Los científicos buscan verdades, y los técnicos las aplican. El relativismo prospera, en cambio, en las facultades de humanidades, donde no imperan estándares uniformes de calidad.

Un testimonio habitualmente citado para describir esta situación, es la conferencia pronunciada en Cambridge en 1959 por Charles Snow titulada “Las dos culturas”. Allí el autor alude al conflicto secular entre el mundo de la ciencia y el de las letras como signo

y rémora de nuestro tiempo. Los científicos descalifican a las humanidades como un estéril devaneo intelectual, mientras los filósofos y literatos repudian la visión monótona y mecanicista del mundo y de la sociedad que propone la ciencia (Jaki, 1990, pp. 27-61). En tiempos más recientes, en 1995, un agente literario llamado John Brockman (1995) publicó *La Tercera Cultura: más allá de la revolución científica*. En este ensayo recoge la profecía de Snow según la cual el centenario conflicto entre ciencia dura y pensamiento débil sería superado por una tercera cultura integradora. Sin embargo, en la concepción de Brockman esa nueva forma de cultura consiste en el liderazgo definitivo de la ciencia, resuelta a hacerse cargo de las interpretaciones de fondo de sus propias teorías, ante el fracaso manifiesto de los humanistas. Finalmente citaré la aparición, en 1997, de *Impos-turas intelectuales*, escrito por dos expertos en física, Alan Sokal y Jean Bricmont (1999). En esta obra extremadamente provocadora se denuncia a los representantes del humanismo posmoderno bajo los cargos de:

1) hablar prolijamente de teorías científicas de las que, en el mejor de los casos, sólo se tiene una idea muy vaga [...]; 2) incorporar a las ciencias humanas o sociales nociones propias de las ciencias naturales, sin ningún tipo de justificación empírica o conceptual de dicho proceder [...]; 3) exhibir una erudición superficial lanzando, sin el menor sonrojo, una avalancha de términos técnicos en un contexto en el que resultan absolutamente incongruentes. (p. 22)

En este escenario puede entenderse que la reunión de la que estamos participando sea un hecho llamativo, anunciado como tal en las carteleras y los foros. Que un grupo de científicos y filósofos se convoquen a pensar juntos se presenta como todo un acontecimiento. No obstante, es justo decir que, desde hace alrededor de cuatro décadas, se viene experimentando una tendencia a fomentar el diálogo interdisciplinario, y la búsqueda de un entendimiento entre la ciencia, la filosofía y la religión. Nuevamente presentaré algunos casos destacados. Ante todo la actividad de la *Templeton Foundation*, una institución creada en 1987 por el cirujano y filántropo norteamericano John Templeton, y que, según su propio manifiesto, procura dar estímulo a los “descubrimientos relativos a las grandes cuestiones de la finalidad del hombre y las realidades últimas”, alentando “un diálogo civilizado entre científicos, filósofos y teólogos”. Su presupuesto actual supera los tres mil millones de dólares, y ha entregado generosas recompensas a quienes se destacan por su aporte en esta causa de la integración del saber¹. Uno de los beneficiados ha sido Mariano Artigas (2000), sacerdote español, doctor en física y en filosofía, galardonado por su obra *La mente del Universo*, donde ofrece una síntesis audaz y a la vez sólida de los conocimientos actuales de la ciencia con el enfoque tradicional de la filosofía y la teología en clave de trascendencia². Otra iniciativa de gran valor es la del proyecto STOQ (*Science, Theology and the Ontological Quest*), también patrocinado

por la Fundación Templeton, que desde el año 2003 une a las siete universidades más prestigiosas de Roma junto con el Pontificio Consejo para la Cultura en programas de investigación que abordan el impacto filosófico y teológico de las grandes propuestas de la ciencia³. Aludiré por último al proyecto “Ciencia y religión en América Latina”, desarrollado en el trienio 2011-2013, en cuyo marco tuvieron lugar los congresos de México y Río de Janeiro.

El trayecto recorrido hasta aquí por esta experiencia de diálogo tiene por cierto sus dificultades. Así, por el lado de los hombres de ciencia, abundan las excusas para retacear su presencia en esas convocatorias. Las que más se oyen son:

- “No tengo tiempo, estoy apremiado con la entrega de informes o la cuota de publicaciones que me exigen mis superiores”.
- “A estos filósofos no se les entiende nada, sus peroratas son insoportablemente aburridas”.
- “Los filósofos se creen sabihondos y presumen de poder enseñarnos a pensar”.
- “Pero ¿de qué quieren hablar?”

Esta última pregunta es la que trataré de responder en el resto de mi presentación. Para ello les propongo una mirada histórica que, según espero, contribuirá a esclarecer algunos puntos. Permítaseme presentar de entrada estos dos textos:

Tal es el principio de que penden el cielo y toda la naturaleza. Sólo por poco tiempo podemos gozar de la felicidad perfecta. Dios la posee eternamente, lo cual es imposible para nosotros. El goce para él es su acción misma. [...] Este carácter divino, al parecer, de la inteligencia se encuentra, por tanto, en el más alto grado de la inteligencia divina, y la contemplación es el goce supremo y la soberana felicidad. Si Dios goza eternamente de esta felicidad, que nosotros sólo conocemos por instantes, es digno de nuestra admiración, y más digno aun si su felicidad es mayor. Y su felicidad es mayor seguramente. La vida reside en él, porque la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la actualidad misma de la inteligencia; esta actualidad tomada en sí, tales su vida perfecta y eterna. Y así decimos que Dios es un animal eterno, perfecto. La vida y la duración continua y eterna pertenecen, por tanto, a Dios, porque este mismo es Dios.

Todas las vísceras son dobles. La causa es la división del cuerpo en dos partes, pero que constituyen un solo principio: existe el arriba y el abajo, el delante y el detrás, la derecha y la izquierda. Por eso también el cerebro tiende a ser bipartito en todos los seres, e igual cada órgano sensorial. Por la misma razón el corazón con sus ventrículos. El pulmón en los ovíparos está dividido de tal modo que parece que tienen dos pulmones. Los riñones resultan evidentes para todo el mundo.

Dos conclusiones parecen desprenderse inmediatamente de estos ejemplos. La primera es que se trata de dos textos muy diferentes en su impronta. Uno podría describirse como filosófico en estado de máxima pureza, y el otro como puramente científico. La segunda conclusión, derivada de la anterior, es que, con toda seguridad, estos textos no pertenecen a la misma persona.

Pues bien, la primera conclusión es válida pero no la segunda. Lo que acabamos de leer son pasajes de la *Metafísica* (XII, 7) y *Las partes de los animales* (c. 3) respectivamente, ambas obras de Aristóteles. Por eso no ha de extrañar que este pensador haya sido objeto de alabanza tanto por encumbrados filósofos como representantes de la ciencia, y en muchos casos por quienes tenían una concepción muy diferente de las cosas.

El genio de Estagirita representa, en grado eminente, la condición propia del *sabio*, esto es, el hombre capaz de reunir en su inteligencia la totalidad del saber, pero no tanto en cantidad o sentido enciclopédico, sino más bien como una síntesis orgánica. En efecto, el principio arquitectónico del conocimiento que regula por entero la extensa producción aristotélica puede sintetizarse en esta consigna: “de lo universal a lo particular”. Siguiendo la analogía de los cambios que tienen lugar en la naturaleza, donde un móvil transita gradualmente de un estado más potencial a otro más actual, el método aristotélico consiste en proceder desde una visión más general y abarcativa hacia la concreción de la realidad en sus formas cada vez más específicas. Por eso los tratados acerca de la naturaleza se distribuyen como un árbol sostenido por las raíces de la Filosofía primera y el tronco de la Física, y a partir de allí se abren las ramas que estudian las distintas regiones del mundo en forma progresivamente acotada⁴.

Esto, que los escolásticos designaron como *via determinationis*, la vía de la determinación, puede ser planteado, con bastante aproximación, como un trayecto de continuidad desde las abstracciones filosóficas hacia el detallismo de la ciencia. Y dicha continuidad era considerada en aquellas épocas como algo tan natural que ni siquiera se pensaba en una división entre filosofía y ciencia, sino más bien se las asumía como dos momentos de un único impulso hacia la conquista de la verdad.

No obstante, desde el punto de vista metodológico hay un punto de ruptura, una discontinuidad que me parece importante establecer. Según Aristóteles la ciencia es un conocimiento de tipo demostrativo, en el cual se parte de ciertos principios evidentes, así como de la observación de fenómenos igualmente manifiestos, para extraer conclusiones lógicamente rigurosas y, por lo tanto, ontológicamente necesarias. Diríamos, en

términos más modernos, que la concepción de ciencia en Aristóteles es de tipo axiomático. Y es muy probable que *Elementos* de Euclides, obra escrita muy poco tiempo después, se haya inspirado en este modelo epistemológico.

Ahora bien, no todo lo que aparece en la naturaleza tiene un carácter necesario, en el sentido de poder derivarse de aquellos principios. El componente material de las cosas introduce en ellas un margen de indeterminación, de contingencia, de variabilidad, que no puede en última instancia reducirse a una conexión deductiva. Se puede probar la necesidad de la función reproductiva para la perpetuación de una especie, pero no es posible, por la misma vía, inferir la tasa de crecimiento vegetativo de una población, o la duración del período de gestación, o las etapas del desarrollo embrionario. Por otra parte, la geometría puede desenvolver con fluidez la extensa cadena de teoremas referidos al triángulo porque la esencia del triángulo está perfectamente definida. Pero no somos capaces de entender con la misma lucidez la esencia de un roble o de un caballo. Por lo tanto, mientras permanecemos en un cierto nivel de universalidad, podemos mantener el esquema demostrativo. Pero al descender a los casos más específicos el vínculo de dependencia lógica desaparece. A partir de allí lo único que podemos hacer es, por una parte, esmerarnos en la descripción de cada tipo de ser (lo que entonces se llamaba “historia natural”). Y por otra, proponer argumentos que, al menos de manera tentativa, sean capaces de “salvar los fenómenos”, o sea dar cuenta de lo que se observa pero a título de hipótesis. En ese caso, y siempre siguiendo el léxico aristotélico, ya no estamos en el ámbito de la ciencia, sino en el de la opinión⁵.

Dejando de lado algunos matices, el razonamiento hipotético de Aristóteles es semejante al de la ciencia actual. Y por eso cabría decir que, más allá del valor explicativo de las distintas hipótesis que se discutan acerca de un determinado hecho, todas ellas pueden ser, en principio, compatibles con las conclusiones obtenidas a partir de la ciencia estricta. Aristóteles expone, por ejemplo, diferentes teorías en relación a los fenómenos atmosféricos o al proceso de digestión de los alimentos. Pero en todos los casos se mantiene indemne la afirmación fundamental acerca de la composición de materia y forma, o del alma como principio animador de los seres vivos.

El legado intelectual de Aristóteles se extendió por muchos siglos, al amparo de la autoridad que representaba. Sin embargo, la obsecuencia de muchos de sus seguidores competía con la observancia del espíritu metodológico del maestro, según el cual se le atribuye aquella conocida frase: “Platón es mi amigo, pero más amiga es la verdad”. De ahí que, lentamente, la parte que corresponde a las teorías de tipo hipotético, que como dijimos serían lo más parecido al formato de la ciencia actual, fueron tomando cada vez mayor desarrollo y capacidad crítica. Los errores e inexactitudes de los libros del ilustre

griego se volvieron manifiestos. En la Baja Edad Media, las florecientes universidades enseñaban disciplinas como la medicina, la astronomía y la geografía con importantes aportes ajenos a la tradición aristotélica.

Así llegamos a la revolución copernicana, desplegada a lo largo de los siglos XVI y XVII, cuando se consuma la ruptura definitiva de las “nuevas ciencias” (expresión de Galileo) con respecto a la base filosófica de la que se habían nutrido hasta ese momento. Se trata de un proceso extremadamente complejo y en buena medida desfigurado por la lente ideológica de la historiografía iluminista, que con una fuerte intencionalidad lo ha descrito como un “renacimiento” y una conquista de la razón, emancipada por fin del yugo de la filosofía. Ahora bien, para los propósitos de esta disertación podemos soslayar las discusiones eruditas y detenernos en el trazo grueso que dejó a su paso este nuevo movimiento.

La figura de Copérnico ha quedado como emblema de la revolución científica a partir de su propuesta de un modelo de sistema solar heliocéntrico, que derrumbaba la antigua representación con la Tierra en el centro. El geocentrismo era precisamente reconocido como una de las tesis fundamentales de la concepción aristotélica. Por eso la revolución copernicana fue interpretada como la derogación definitiva del régimen intelectual que había predominado durante la Antigüedad y el Medioevo. Hoy, favorecidos por la perspectiva de los últimos cuatro siglos, podemos ver claro que aquellas nuevas ideas no fueron adecuadamente comprendidas, y encauzaron el pensamiento hacia un desenlace nefasto.

El error fundamental que muchos autores cometieron entonces fue el no advertir que las teorías científicas de Aristóteles, tal como lo hemos aclarado hace un momento, no se deducen estrictamente de su sistema filosófico. Además, la lógica elemental enseña que, si bien una conclusión falsa invalida las premisas, no nos dice cuántas ni cuáles de ellas son efectivamente falsas. Por lo tanto, el rechazo en bloque de toda la concepción aristotélica es un paso absolutamente injustificado.

Sin embargo, hay un problema mucho más profundo. La verdadera revolución no fue el haber puesto en el centro al Sol, sino al pensamiento humano. Acertadamente dirá después Emanuel Kant que las reales posibilidades de la ciencia, a partir de ese momento, están depositadas en las exigencias *a priori* del sujeto, a saber: 1) que la naturaleza se someta al interrogatorio de la ciencia bajo condiciones de control (o sea, el método experimental); 2) que las leyes naturales se formulen en el único lenguaje que le garantiza al hombre la plena certidumbre de sus afirmaciones, esto es, la matemática.

De esta manera, la ciencia se despoja de las ataduras que la unían a la antigua filosofía. Pero al mismo tiempo queda sujeta a una filosofía que ella misma construye para acogerse bajo sus principios. Una filosofía esencialmente mecanicista y determinista, ciega para avizorar las genuinas profundidades del ser y del alma humana, y que apenas retiene la imagen de un Dios cuyo único mérito es haber dado el impulso inicial a partir del cual se chocan las partículas del universo, además de haber sido capaz de resolver el gigantesco sistema de ecuaciones diferenciales que garantiza la marcha sin sobresaltos de la relojería cósmica. Es lo que ha quedado de lo que antes llamábamos Providencia.

Una filosofía como esa no podía esperar seriamente un porvenir venturoso, y por eso el siglo XIX será el tiempo de una gran decepción: ante todo con Dios, cuya muerte anunció finalmente Nietzsche, y con la filosofía misma, cuya progresiva degradación desemboca en el positivismo, que no es sino el culto de la ciencia. Y al que prontamente se abrazaron los que, sin culpa de su parte, crecieron en el estudio de sus respectivas disciplinas huérfanos de una filosofía capaz de asignarle a la ciencia su verdadero lugar y sentido⁶.

La aventura positivista, por ser aún más grave como error, fue aún más breve. El mito del progreso indefinido chocó contra los desbarajustes sociales de una industrialización desaforada, cuya expresión más trágica fue la carrera armamentista y su secuela de conflagración y muerte. Pero también sobrevino una honda crisis en los fundamentos de la ciencia. Las geometrías no euclidianas cuestionan el carácter universal y *a priori* de la matemática tradicional. La teoría de la evolución y los nuevos modelos cosmogónicos parecen desmentir la pretensión de rigidez incommovible de las leyes naturales. Y las nuevas teorías físicas abandonan el modelo mecanicista y determinista que auguraba dar respuestas a todo.

El trauma que debió atravesar la ciencia a comienzos del siglo XX suscitó un amplio abanico de reacciones. Deseo en este caso mencionar a tres de ellas. En primer lugar, hubo un grupo importante de expertos, principalmente del área de la matemática y la física, que decidieron reformular el ideal del positivismo a la luz de las nuevas condiciones planteadas. Reunidos a fines de los años veinte en Viena, redactaron un manifiesto titulado *La concepción científica del mundo*, en el que ratificaron su repudio a la metafísica y declararon que, a pesar de sus límites, la ciencia seguía siendo el único conocimiento aceptable. Naturalmente, el nombre que mejor les cabe es el de neopositivistas⁷.

Mientras tanto, y en segundo lugar, los filósofos comienzan a salir de sus catacumbas. Acusan enérgicamente a la ciencia por haber degradado a la inteligencia someténdola a un uso puramente instrumental y reduccionista, puesto al servicio de la manipulación de la naturaleza y de la sociedad. Al mismo tiempo, reclaman el retorno a la contemplación

de las esencias, el rescate de las dimensiones profundas de la vida y, sobre todo, la urgencia de una meditación centrada en la problemática del hombre alienado por sus propias obras. Bergson, Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, son cabales representantes de la primera generación de este despertar de la filosofía⁸.

Sin embargo, esta actitud no parecía ser la más adecuada. Por un lado, hay un tono fuertemente condenatorio hacia la ciencia, un espíritu de revanchismo e intolerancia que agudiza la fractura cultural. Y como causa principal de ese encono está la aceptación acrítica de que la ciencia no puede ser otra cosa que lo que los neopositivistas dicen que es. En otras palabras, se admite que la epistemología no es parte de la filosofía, sino un derivado de la reflexión que los propios hombres de ciencia realizan sobre su quehacer.

Aquí entra la tercera reacción, sobre la cual pretendo detenerme, pues entiendo que ha sido la que señaló el camino que debemos tomar. Su representante más distinguido fue, a mi entender, Jacques Maritain. En su juventud transitó por el liberalismo agnóstico y el socialismo, mientras emprendía una prometedora carrera intelectual en la Sorbona. Allí conoció a Raisa Oumançoff, y pronto se despertó en ambos el deseo de una verdad firme y trascendente capaz de dar sentido no solamente a la ciencia que ellos cultivaban, sino sobre todo a ellos mismos, a la existencia. Frequentaron devotamente las lecciones de Henry Bergson, el gran metafísico de aquella época, quien les devolvió la esperanza de encontrar la luz íntima de las cosas a partir de la intuición intelectual. Pero eso no fue suficiente, porque Bergson también compartía una interpretación negativa de la ciencia. El paso decisivo fue su conversión al cristianismo y el descubrimiento de Santo Tomás de Aquino.

En aquel momento todavía no habíamos frecuentado a Santo Tomás. La reflexión filosófica se apoyaba en nosotros en la indestructible verdad de los objetos presentados por la fe para restaurar el orden natural mismo de la inteligencia al ser, y para reconocer la pureza ontológica del trabajo de la razón. Afirmándonos desde aquel momento a nosotros mismos, sin sutileza ni disminución, el auténtico valor de realidad de nuestros instrumentos humanos de conocimiento, éramos ya tomistas sin saberlo. Cuando, algunos meses más tarde, encontramos la *Suma Teológica* no opondríamos obstáculo a su ímpetu luminoso. (Maritain, 1954, p. 178)

Debemos recordar que el pensamiento del Doctor Angélico fue providencialmente rescatado de su confinamiento por aquel Papa visionario que fue León XIII a través de su encíclica *Aeterni Patris* de 1879⁹. Uno de los primeros centros universitarios que asumió el compromiso de restablecer en su espíritu original la doctrina tomista fue el Instituto de Filosofía de Lovaina, secundado por los dominicos de Toulouse y la creación de la *Revue Thomiste*. Así, desde el norte y desde el sur llegaron a París los vientos de la renovación filosófica de inspiración cristiana y encontraron suelo fértil en aquel Maritain

(1952) ávido por alcanzar una reivindicación *integral* de la inteligencia, es decir, tanto de su capacidad metafísica como de una mirada científica realista y equilibrada¹⁰.

El pensamiento de Santo Tomás supo asimilar lo mejor del espíritu aristotélico, especialmente en su capacidad para integrar lo científico y lo filosófico gracias a una instancia clave, como es la filosofía de la naturaleza. El desarrollo de esta disciplina no solamente le permitió a Aristóteles, como ya vimos, descender hasta el detalle de las cosas al amparo de principios seguros, sino también elevarse en el proceso de abstracción hasta alcanzar las alturas metafísicas con un sólido arraigo en la experiencia del ser y del devenir a escala natural. El valor de esta filosofía de la naturaleza fue enaltecido por Santo Tomás al apoyarse en ella para profundizar todavía más en la estructura del ser, así como para prestar auxilio a la comprensión de algunos misterios fundamentales de la fe, como el de la transubstanciación¹¹.

Maritain comprendió, como pocos, la importancia de esta disciplina para liberar a la ciencia de la encrucijada de persistir en una vana autonomía o volver a conectarse como apéndice de una cosmovisión con pretensiones totalizantes, como el materialismo dialéctico o la gnosis. Así, pues, al reivindicar la actualidad y necesidad de la filosofía de la naturaleza, el pensador francés contribuyó a allanar el camino para un diálogo y una interacción fecundos y de base realista entre la filosofía y la ciencia.

El ejemplo de Maritain y otros destacados representantes de la filosofía identificada con la tradición de Aristóteles y Santo Tomás hizo posible, al menos en ciertos ambientes, un nuevo marco de entendimiento cuyas principales características procedo a reseñar. De esto, precisamente, queremos hablar.

Ante todo, un científico se forma en la universidad. Y esta institución —es bueno recordarlo— surgió para dar espacio al cultivo del saber en su máxima expresión, lo cual supone una genuina integración y armonía entre sus partes. En las primeras universidades se enseñaba Teología, pero también Filosofía, Medicina y Derecho. Y la unidad de cada institución garantizaba a la vez la unidad de doctrina. La historia acredita la acendrada formación humanística que recibieron los grandes representantes de la ciencia de aquellos tiempos, hasta el punto que no pocos son considerados a su manera como filósofos. Pero lo más importante no es el mero conocimiento de las doctrinas filosóficas sino la asimilación de un espíritu de amor a la verdad, abierto a todas las dimensiones de lo real. En el contexto actual se advierte una progresiva fragmentación del saber, del que se pretende una formación cada vez más breve y más especializada. A la par, el conocimiento a nivel profesional se ha vuelto una mercancía codiciada que genera un espíritu de com-

petencia y pragmatismo directamente contrarios a la impronta original de la universidad. Urge, pues, recuperar aquella vocación por la unidad orgánica del saber, en la que todos los miembros de la comunidad académica deben sentirse partícipes¹².

En segundo lugar, un científico busca la verdad. Pero a menudo no se pregunta qué es la verdad ni qué está buscando en realidad. En ese aspecto la filosofía ha sido capaz de desentrañar, desde hace más de dos mil años, la razón profunda de la inteligibilidad de las cosas. Ya los antiguos griegos presintieron que el universo era un cosmos ordenado y lleno de *logos*, o sea, de sentido. Y eso implicaba admitir la existencia de una mente superior y sabia capaz de asignar esa cualidad a su obra. Ese carácter artesanal de la naturaleza tendrá su confirmación en el dogma cristiano de la creación: la verdad está en las cosas, como participación de la sabiduría de Dios. Y esa verdad se irradia hasta hacerse manifiesta a nuestra inteligencia, que es a su vez imagen del mismo Dios y en la cual resplandece de un modo especial una chispa de la Luz Subsistente¹³. Por eso debemos rechazar con energía la posición de quienes afirman que la ciencia no hace más que poner un orden meramente subjetivo en el caos de los fenómenos naturales, y también la de quienes no admiten la capacidad natural del hombre para llegar a la verdad objetiva de las cosas. No conozco mejor término para calificar ambas posturas que el que usaba Platón: impiedad.

Ese orden de las cosas es, justamente, el que presta sustento a la cordura y estabilidad de las leyes del universo. La ciencia da por supuesto que la naturaleza se comporta con arreglo a ciertas pautas fijas, que son en última instancia un reflejo de la esencia de las cosas entendida como principio y causa de su despliegue. “El obrar sigue al ser”, dice el viejo refrán escolástico. Por eso nada más coherente que reconocer en la regularidad de los fenómenos la expresión de un modo de ser subyacente.

Por último, un científico emplea métodos. Pero eso obliga a cuestionar su validez. El padre del método científico fue, una vez más, Aristóteles. El Estagirita advirtió que la ciencia de su época no avanzaba adecuadamente a causa de la improvisación y la informalidad de sus procedimientos. Y así, en un caso único en la historia, que muestra a pleno su genio, desarrolló, prácticamente de la nada, un complejo sistema de estructuras y operaciones de pensamiento al que sus discípulos llamaron Órganon, y hoy conocemos como lógica. Aquí también su pensamiento quedó a merced de las tergiversaciones, cuando se intentó, desde el siglo XIX, una formalización completa de esta disciplina, olvidando su verdadera razón de ser. La lógica es la herramienta del intelecto para hacer ciencia, o sea, para llegar a la verdad. Por eso la lógica no tiene solamente en cuenta la forma de razonar, sino también la materia, es decir, la encarnadura real de sus esquemas.

Las leyes lógicas no son autónomas, sino derivadas de las leyes del ser. Por eso al pensar con rectitud llegamos a lo que las cosas son.

Bien se sabe hasta qué punto se ha vuelto compleja la cuestión del método en la ciencia. Pero la discusión se oscurece irremediabilmente al dejar de lado el contexto antropológico y metafísico del asunto. En muchas discusiones se echa de menos la necesaria reflexión sobre el significado de la experiencia, sobre el valor realista de las ideas universales, sobre la adecuación del método al objeto de estudio, etcétera. En todo ello la filosofía ofrece un aporte esclarecedor al que no se le ha sacado aún suficiente provecho. En definitiva —y aquí tomo algunas ideas del ya citado Mariano Artigas— la ciencia exige *supuestos*, es decir, verdades fundamentales sin las cuales su tarea no tendría sentido y que, a su vez, son confirmadas por la fertilidad de la ciencia misma. Podemos dividir los supuestos en tres clases:

- a) Ontológicos: el mundo que la ciencia investiga está caracterizado por una multiplicidad incontable de entidades y hechos. Ahora bien, el objeto del intelecto, en cualquiera de sus aplicaciones, es el ser. Nada puede ser entendido sino en tanto que es. Pero donde hay ser hay unidad. Por eso decía Aristóteles: “saber es unificar”. Y cuando la unidad surge de lo múltiple se la llama *orden*. En cada cosa individual hay múltiples aspectos o dimensiones a tener en cuenta. Pero lo que unifica toda esa multiplicidad es la esencia, el núcleo o centro profundo que le da sentido a cada rasgo. Así, por ejemplo, en el hombre encontramos el cuerpo, el alma, las funciones biológicas, el aparato psíquico, la dimensión social e histórica, etcétera. Pero todas esas características son *del hombre*, y se entienden desde lo que significa esencialmente la condición humana. Si miramos más allá de cada individuo, la multiplicidad de seres permite reconocer entre ellos una unidad de relación, tanto estática como dinámica. En el universo (nombre que significa también unidad) las especies se disponen en niveles de organización que expresan una jerarquía ontológica. Y conforme a ella se define también una relación de causalidad, según la cual las cosas se comunican sus perfecciones para interés del todo y principalmente de la parte principal, que es justamente el hombre. La ciencia no hace otra cosa que iluminar y explicitar, siempre en la limitación de los conceptos humanos, ese orden que se hace presente en todas partes, y de cuyas características fundamentales se ocupa la metafísica, secundada por las demás ramas de la filosofía.
- b) Epistemológicos: entre todas las relaciones que se manifiestan en la realidad, acaso la más importante es el conocimiento. Conocer es asimilar las cosas, ha-

cerlas propias, pero de un modo mucho más perfecto que la alimentación, ya que se trata de una asimilación inmaterial, que asume las perfecciones ajenas en cuanto ajenas, sin vulnerar su propio ser sino más bien dándoles un nuevo ser, una especie de sobre-existencia, en el sujeto que las conoce. Esta capacidad, tan natural y eficaz como cualquier otra, pero tan vapuleada por la crítica disolvente de aquellas escuelas filosóficas que dieron la espalda a la naturaleza, es la que hace posible el emprendimiento científico. Es fundamental para la ciencia confiar en la percepción sensible y en los recursos de la inteligencia, en su virtud para llegar al fondo de las cosas (*intus-legere*), para superar la tiranía de las apariencias y de los prejuicios, para advertir y rectificar sus propios errores. Definitivamente la ciencia es realista, y lo que ella nos muestra no es sino aquel orden natural del que también nos habla la filosofía. Por eso, como las cosas mismas no nos engañan ni se contradicen, basta con atenerse a ellas para evitar el engaño y la contradicción.

- c) Éticos: suele decirse que la ciencia es objetiva y prescinde del ámbito de los valores. Las nociones de bien y mal, supuestamente, son extrañas a ella. He aquí otro profundo malentendido, que surge de una concepción subjetivista del valor. Así como el ser implica unidad, también implica bondad. El bien no es simplemente lo que complace o agrada a cada uno, sino la perfección o actualidad de cada cosa, que en parte ya se posee y en parte se anhela y se procura. El bien suscita el amor, y el amor mueve así a todas las cosas hacia su propio bien. En el caso del hombre, uno de los bienes más altos a los que puede aspirar es la verdad misma. Por eso decía también Aristóteles: “Todos los hombres desean por naturaleza saber”. La ciencia es un quehacer humano cuya finalidad intrínseca reclama de quienes la cultivan un alto sentido de responsabilidad y una voluntad recta al servicio de la verdad.

Recordemos haber planteado que las teorías científicas no se deducen de una determinada concepción filosófica, de modo que es posible que diversas teorías sean compatibles con una misma filosofía. Los supuestos que acabo de describir someramente, reitero, no son imposiciones dogmáticas o creencias religiosas o reglas de juego convencionales. Son condiciones absolutas de la posibilidad de la ciencia, se desprenden con todo rigor de los contenidos y del ejercicio mismo de la tarea científica. Y puesto que su dilucidación y profundización corresponden a la filosofía (obviamente, un supuesto no puede ser parte del objeto de la ciencia que lo supone), se sigue que una determinada teoría científica no es compatible con cualquier visión filosófica, sino solamente con aquellas capaces de asumir como propia las verdades contenidas en estos supuestos¹⁴.

Por desgracia, hoy proliferan los estudiosos de la filosofía que, por desdén o ignorancia o un falso sentido de la autonomía, desconocen completamente el mundo de la ciencia. Y así ofrecen perspectivas que, en general, no son capaces de interpretar adecuadamente el sentido último de las conclusiones a las que arriban las distintas disciplinas. El diálogo se torna imposible, o meramente ficticio, y ambas partes se van con las manos vacías de lo mucho que la otra podría darles.

En definitiva, y tratando de recapitular lo dicho, la ciencia, en el formato que hoy tiene, atravesó por siglos un período de crianza y tutelaje de la filosofía, acaso indispensable para su posterior consolidación. En la Modernidad adquirió el peso específico suficiente para emprender un camino autónomo, pero que desde el punto de vista histórico fue planteado como un cisma en conflicto con la cosmovisión tradicional. La ciencia rechazó así las luces de la antigua sabiduría y se procuró una nueva visión que ahora se volvía dependiente de la ciencia misma. Esa filosofía a medida de la ciencia finalmente condujo a un callejón sin salida, y la ciencia optó por arreglarse sola. La crisis subsiguiente provocó el renacer de la disciplina filosófica, y entre las diversas actitudes que se definen a partir de allí, la más sensata y promisoria ha sido la que propone la línea de estudios inspirada en el realismo metafísico y epistemológico de Santo Tomás.

Desearía concluir recordando la enseñanza de Maritain en su libro *Ciencia y sabiduría*. El hombre desde siempre tuvo el anhelo de saber, es decir, de conocer las cosas tal como verdaderamente son. Y ese conocimiento, a nivel humano, supone iluminar la realidad de cada cosa desde sus causas. Si solo buscamos las causas próximas, estamos haciendo ciencia. Pero si queremos encontrar la causa de la causa, y así remontarnos hasta el orden absoluto de lo incausado, estamos haciendo sabiduría. Históricamente, y durante mucho tiempo, el cultivo de la sabiduría pareció opacar o relegar el interés por la ciencia. Esto hizo creer a muchos que la ciencia solo podría desarrollar a pleno sus posibilidades apartándose del influjo de la sabiduría, y así no solo se separó sino que incluso se volvió contra ella. Como en la parábola del hijo pródigo, la ciencia dilapidó su herencia y acabó comiendo bellotas. La sabiduría, entonces menospreciada, recupera hoy su voz para exhortar a la ciencia a volver a la fuente de sus lazos naturales. La búsqueda de la sabiduría es un paso necesario para que la ciencia tenga un sustento lógico firme y se defienda de la arbitrariedad o la ideología. Pero además, es una tarea propia del hombre, y el científico también lo es. A cada paso vemos cómo eminentes representantes de la ciencia se internan en la meditación sobre aquellas causas trascendentes cuya luz reclaman para dar sentido a sus teorías, pero sobre todo a sus vidas. Los que hemos recibido sin mérito alguno el llamado a dar testimonio de esa sabiduría, tenemos el compromiso urgente de animarlos a experimentar su sabor y confiarse en su guía. Podemos asegurarles que no se verán defraudados.

Referencias

- Artigas, M. (2000). *La mente del universo*. Pamplona: EUNSA.
- Beltrán, O. (2012). La mediación filosófica en el diálogo entre ciencia y teología según el pensamiento de Mariano Artigas. En *Actas del VII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión*. Río de Janeiro.
- Brockman, J. (1995). *The Third Culture: Scientists on the Edge*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Bunge, M. (2000, 8 de mayo). La moda del relativismo. *La Nación*.
- Guardini, R. (1967). *Mundo y persona*. Madrid: Guadarrama
- Hahn, H.; Neurath, O. & Carnap, R. (2002). La concepción científica del mundo. *Redes*, 18, 103-149.
- Heidegger, M. (1956). *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires: Nova.
- Jaki, S. L. (1990). Un siglo de dos culturas. En Jaki, S. L. *Ciencia, fe, cultura*. Madrid: Palabra.
- León XIII. *Aeterni Patris* [en línea en www.vatican.va]
- Maritain, J. (1931). *Hommage au Card. Mercier* en *Revue Neoscholastique de Philosophie*, 44-52.
- Maritain, J. (1952). *Address Gallery of Living Catholic Authors* en Jacques Maritain Center [en línea en www2.nd.edu/Departments/Maritain/jm304.htm]
- Maritain, J. (1954). *Las grandes amistades*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- Newman, J. H. (2011). *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria* Pamplona: EUNSA.
- Ortega y Gasset, J. (1981). *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Pieper, J. (1983). Creatividad. En Pieper, J. *Creatividad y tradición*. Buenos Aires: FADES.
- Sagan, C. (1982). *Cosmos*. Barcelona: Planeta.
- Sokal, A. & Bricmont, J. (1999). *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós.
- Tomás de Aquino. (2001a). *Comentario a la "Física" de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.
- Tomás de Aquino. (2001b). *Suma de Teología*. Madrid: BAC.

Notas

1. Cf. www.templeton.org
2. He dedicado recientemente mi tiempo de investigación a explorar la prolífica producción de este autor y puedo dar fe de la alta significación de su aporte al campo de la interdisciplinariedad. (Beltrán, 2012).
3. Cf. www.stoqproject.it
4. “[...] porque conocer algo de una manera indiferenciada es intermedio entre la pura potencia y el acto perfecto, por eso, en la medida en que nuestro intelecto procede de la potencia al acto, primero le es dado lo confuso que lo distinto; mas se da la ciencia completa en acto cuando se llega por resolución a un conocimiento distinto de los principios y los elementos” (Tomás de Aquino 2001a I, n. 7).

5. Dos son las maneras como interviene la razón para explicar una cosa: de un modo, para probar suficientemente alguna tesis, así como en las ciencias naturales se dan razones suficientes para probar que el cielo se mueve con velocidad uniforme. De otro modo, se alegan razones, no como suficientes para probar una tesis, sino tales que, supuesta esa tesis, muestra su congruencia con los efectos subsiguientes, y de este modo se habla en astronomía de excéntricas y de epiciclos, porque hecha esa suposición se pueden explicar las apariencias sensibles de los movimientos del cielo; y sin embargo esta razón no es demostrativa, porque tal vez pudieran explicarse también a partir de otra hipótesis (Cf. Tomás de Aquino 2001bI, 32, 1ad 2m).
6. “Es corriente en muchas culturas responder que Dios creó el universo de la nada. Pero esto no hace más que aplazar la cuestión. Si queremos continuar valientemente con el tema, la pregunta siguiente que debemos formular es evidentemente de dónde viene Dios. Y si decidimos que esta respuesta no tiene contestación ¿por qué no nos ahorramos un paso y decidimos que el origen del universo tampoco tiene respuesta? O si decidimos que Dios siempre ha existido, ¿por qué no nos ahorramos un paso y concluimos diciendo que el universo ha existido siempre?” (Sagan, 1982, p. 257).
7. “El metafísico y el teólogo creen, incomprendiéndose a sí mismos, afirmar algo con sus oraciones, representar un estado de cosas. Sin embargo, el análisis muestra que estas oraciones no dicen nada, sino que sólo son expresión de cierto sentimiento sobre la vida. La expresión de tal sentimiento seguramente puede ser una tarea importante en la vida. Pero el medio adecuado de expresión para ello es el arte, por ejemplo, la lírica o la música. Si en lugar de ello se escoge la apariencia lingüística de una teoría, se corre un peligro: se simula un contenido teórico donde no radica ninguno. [...] De parte de la concepción científica del mundo se rechaza la filosofía metafísica” (Hahn, Neurath y Carnap, 2002 p. 105).
8. « [...] antes los hombres podían dividirse, sencillamente, en sabios e ignorantes, en más o menos sabios y más o menos ignorantes. Pero el especialista no puede ser subsumido bajo ninguna de esas dos categorías. No es sabio, porque ignora formalmente cuanto no entra en su especialidad; pero tampoco es un ignorante, porque es “un hombre de ciencia” y conoce muy bien su porciúncula de universo. Habremos de decir, que es un sabio-ignorante, cosa sobremanera grave, pues significa que es un señor el cual se comportará en todas las cuestiones que ignora, no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión especial es un sabio. [...] Quienquiera puede observar la estupidez con que piensan, juzgan y actúan hoy en política, en arte, en religión y en los problemas generales de la vida y el mundo los “hombres de ciencia”, y claro es, tras ellos, médicos, ingenieros, financieros, profesores, etcétera. Esa condición de “no escuchar”, de no someterse a instancias superiores que reiteradamente he presentado como característica del hombre-masa, llega al colmo precisamente en estos hombres parcialmente cualificados» (Ortega y Gasset, 1929, pp. 142-143). “El espíritu, así falsificado en inteligencia, se degrada hasta desempeñar el papel de instrumento puesto al servicio de otra cosa, cuyo manejo es susceptible de enseñarse y aprenderse. Ahora bien, si este servicio de la inteligencia sólo se vincula con la regulación y el dominio de las relaciones materiales de producción (como en el marxismo), o, en general, con la ordenación y aclaración intelectual de lo que en todos los casos está presente y ya dado (como en el positivismo), o si se cumple en la conducción organizada de las masas y razas de un pueblo, en cualquier caso de estos, el espíritu —entendido como inteligencia— es la imponente superestructura de otra cosa que, por ser a-espíritual o, incluso, contra-espíritual, se da como lo real propiamente dicho” (Heidegger, 1936, pp. 84-85).

9. “[...] aún las ciencias físicas que son hoy tan apreciadas y excitan singular admiración con tantos inventos, no recibirán perjuicio alguno con la restauración de la antigua filosofía, sino que, al contrario, recibirán grande auxilio. Pues para su fructuoso ejercicio e incremento, no solamente se han de considerar los hechos y se ha de contemplar la naturaleza, sino que de los hechos se ha de subir más alto y se ha de trabajar ingeniosamente para conocer la esencia de las cosas corpóreas, para investigar las leyes a que obedecen, y los principios de donde proceden su orden y unidad en la variedad, y la mutua afinidad en la diversidad. A cuyas investigaciones es maravillosa cuanta fuerza, luz y auxilio da la filosofía católica, si se enseña con un sabio método. Acerca de lo que debe advertirse también que es grave injuria atribuir a la filosofía el ser contraria al incremento y desarrollo de las ciencias naturales. Pues cuando los escolásticos, siguiendo el sentir de los Santos Padres, enseñaron con frecuencia en la antropología, que la humana inteligencia solamente por las cosas sensibles se elevaba a conocer las cosas que carecían de cuerpo y de materia, naturalmente que nada era más útil al filósofo que investigar diligentemente los arcanos de la naturaleza y ocuparse en el estudio de las cosas físicas mucho y por mucho tiempo. [...] Además, en nuestros mismos días muchos y muy insignes Doctores de las ciencias físicas atestiguan clara y manifiestamente que entre las ciertas y aprobadas conclusiones de la física más reciente y los principios filosóficos de la Escuela, no existe verdadera pugna” (León XIII, *Aeterni Patris*, nn. 19-20).
10. “Es una necesidad urgente del mundo de hoy que los cristianos firmemente adheridos a su fe se dediquen al trabajo de la inteligencia en todos los campos del conocimiento humano y de la actividad creativa, al tiempo que descubran que las claves que nos proporcionan una buena filosofía y una buena teología están destinadas a abrir las puertas, no a cerrarlas” (Maritain, 1952).
11. “La filosofía de santo Tomás no es una filosofía muerta, una doctrina pasada, encerrada en un tiempo superado, y que no podría constituir sino el objeto de trabajos retrospectivos de expertos medievalistas. Es una doctrina viviente, llamada a afrontar todos los problemas de la inteligencia moderna y de la vida moderna, sin olvidar jamás, en su mismo ejercicio, esta exigencia primera del espíritu peripatético que quiere que las ideas surjan para nosotros no de una simple procedencia libresca, sino de las aguas vivas de la experiencia, experiencia metódica y racionalista de las ciencias, experiencia más vasta y más difusa de los conflictos y de las aporías, de la problemática constantemente agitada por la pobre vida del animal racional” (Maritain, 1931 p. 48).
12. “Una Universidad debe enseñar un saber universal. [...] el conocimiento forma una totalidad porque su objeto es uno, pues el universo a lo largo y a lo ancho se encuentra tan íntimamente ensamblado que no podemos separar partes u operaciones unas de otras, excepto por una abstracción. [...] Además, las ciencias son resultado de esa abstracción mental de la que he hablado, al ser el registro lógico de este o aquel aspecto de la totalidad del conocimiento. Dado que todas las ciencias pertenecen a un único y mismo círculo de objetos, se hallan todas conexas unas con otras. Al ser meros aspectos de cosas, resultan de un modo u otro incompletas en su propia idea y en orden a sus respectivos propósitos. En ambos sentidos, todas las ciencias se necesitan mutuamente y se ayudan unas a otras” (Newman, 2011, pp. 55).
13. «Quienquiera que considere que la investigación de lo aún no investigado tiene sentido, afirma, precisamente con ello, la cognoscibilidad del mundo. Un hecho verdaderamente asombroso, que científicos sobresalientes, para su propia sorpresa, han constatado y formulado una y otra vez al reflexionar acerca de los supuestos más hondos, imposibles de concebir científicamente, de su propia ocupación. Nombro solamente dos testigos. De Albert Einstein

proceden estas palabras: “Lo más incomprensible en la naturaleza es su comprensibilidad”. Y Luis de Broglie nos dice: “No nos asombramos lo suficiente ante el hecho de que el conocimiento científico es sencillamente posible”. [...] Es precisamente lo expresado por la idea de una “verdad de las cosas”: que a la constitución de la realidad del mundo en su totalidad le es propio estar “instalada entre dos sujetos de conocimiento”, entre el espíritu divino, creadoramente conocedor, en sentido estricto, y el espíritu creado, reproductivamente conocedor, y que el mundo es accesible a nuestro conocimiento humano únicamente en razón de que Dios lo ha conocido y proyectado creativamente. Sólo de esta manera se comprende y fundamenta la idea de un “carácter verbal” (Guardini, R.) así como la de un «lenguaje de las cosas» aprehensible por el hombre» (Pieper, 1983).

14. “[...] es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Esta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo. No quiero hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular. Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica” (Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, n. 83).