

## La reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía<sup>1</sup>. Contexto, perspectivas y orientaciones

**Francisco García Martínez**

Facultad de Teología, Salamanca

*Resumen:* El artículo presenta una lectura de fondo del *Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía* centrándose en la presentación del contexto cultural que lo enmarca. Este contexto está definido por la reducción de la comprensión de la verdad y del sentido a verdad instrumental y sentido subjetivo. La reflexión propone una lectura de la situación y de las perspectivas que deben desarrollarse a partir del símil de la analogía, con sus tres vías de aproximación a la realidad de Dios. Finalmente deja constancia de la nueva normativa que ofrece el Decreto.

*Palabras clave:* Teología y filosofía, currículo filosófico de teología.

*Summary:* This article presents a background reading of the *Decree on the Reform of ecclesiastical Studies of Philosophy*, focusing on showing its framing cultural context. This context is defined by reducing truth and sense to instrumental truth and subjective sense. The reflection proposes to interpret the situation and the different perspectives through the simile of analogy, with its three different ways of approaching to the reality of God. Finally, it records the new regulations which are included in this Decree.

*Keywords:* Theology and philosophy, philosophical curriculum of theology.

En esta pequeña reflexión me propongo organizar y comentar las perspectivas de fondo que subyacen al Decreto de la Sagrada Congregación para la Educación Católica sobre la *Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía*. De igual forma sacar a la luz el

<sup>1</sup> SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía* (28-1-2011).

contexto cultural que da lugar a una reforma de los planes de estudio contenidos en la *Constitución apostólica Sapientia Christiana*, propuestos en un pasado aún cercano. Recorreré el Decreto no con afán de exposición exhaustiva, sino en el intento de mostrar lo que me parece más relevante en él y que sustenta las orientaciones normativas que finalmente propone sobre la Constitución.

## 1. LA OBRA DE LA EVANGELIZACIÓN Y LA RAZÓN HUMANA

Existen dos realidades que continuamente empujan a la Iglesia a renovarse. La primera es la movilidad interna de los tiempos, los cambios de perspectiva en la relación del hombre con su propia posición en el mundo. En determinados momentos históricos esta movilidad se hace especialmente patente, ya que la pérdida de un horizonte único y la falta de un recambio acogido unánimemente crean un espacio de indeterminación, un vacío de sentido común, de horizontes compartidos donde actúa con la misma fuerza la necesidad de un marco de relación objetivo como el escepticismo frente a toda propuesta. Esta situación es la que se vive en este cambio de Milenio, situación que se ha ido gestando al menos durante el último siglo.

Por otro lado, la Iglesia sabe que el evangelio que debe configurar en su identidad como su realidad más propia es, a la vez, no identificable con ella. Sabe que su identidad se sostiene o cae en el permanente movimiento hacia él, en el permanente recrear su mundo común con la historia donde se mueve para llegar de continuo a ser lo que es, sacramento de salvación. Esto supone que la evangelización, que es la tarea de la Iglesia, se desarrolla siempre y en primer lugar como acción *ad intra*, ella puede evangelizar en tanto que es evangelizada.

Esta doble realidad frente a y en la que la Iglesia es, el mundo donde habita y el evangelio que la configura, mantienen a la Iglesia en un continuo *in fieri*, obligándola a renovarse para ser ella misma frente a sus propias inercias que siempre velan o van royendo sus antiguas mejores intenciones y frente a un mundo que la obliga a cambiar el paso para ser significativa. Ambos aspectos han quedado definidos por el binomio *identidad y relevancia* en el que hay que contar con que no solo el segundo polo es itinerante, sino con que ambos deben definirse en movimiento.

Pues bien, el documento que nos proponemos comentar tiene como marco “los rápidos cambios culturales” que han transformado la conciencia y percepción de la verdad y su sentido.

La cuestión de fondo que marca todo el documento podría quedar situada con la pregunta de si todo es una excepción en relación a lo demás, si la realidad es solo una realidad de realidades excepcionales (diversas, distintas, separadas) haciéndose sitio a sí mismas no bajo un marco u horizonte común sino en un espacio vacío que ni siquiera es espacio marco. O si por el contrario existe un horizonte común donde adquieren un lugar propio y por tanto una identidad definida realmente más allá de su vacuidad. La respuesta debe contar con la pregunta asociada de si entonces existe un lenguaje común donde pueda integrarse lo distinto, la excepción propia que todo es o esta acaba radicalmente con todo lenguaje como acontecimiento comunicativo, de sentido global.

Por otro lado, si este existiera, no será necesario sospechar de él por convertirse, lo quiera o no, no en un marco verdadero, sino en un espacio ficticio de dominio. ¿Existe un lenguaje sobre un horizonte común que pueda no reducirse a ideología totalitaria?

Es el problema de la verdad el que se plantea en los últimos decenios, de forma que la filosofía tiende a vagar dispersa después de haber intentado construir una Babel artificial con la razón. ¿Basta la dispersión para olvidar y desactivar el lado oscuro de la unidad?, ¿es ciertamente un don la confusión de lenguas o, dicho de otro modo, la obligación de aceptar la diversidad, la excepción? En un sentido es necesario decir que sí, pero con esto no hemos concluido el discurso, pues quedamos en un espacio de “choque de partículas” tendente a una explosión sacrificial reconciliadora (Girard). Por otro lado, ¿no será posible retomar el camino de una verdad previa que no solo no elimine la libertad sino que la defienda dándole un horizonte donde ser ella misma, sin ser menos ni más? Es decir, una verdad situada en un nivel fundante, verdadero y a la vez inasible en su totalidad, y no paralelo con la propia definición de lo humano.

Aquí se plantea el problema actual de la filosofía y aquí es donde la afronta la reflexión eclesial en el intento de pensar la fe con sentido y así acompañar la pregunta por el sentido de los hombres, incluso más allá del espacio de la fe anunciada y vivida. Sin esta pregunta el hombre desaparece como conciencia del mundo, quedando engullido por el movimiento del cosmos que lo traga definiendo esta como un bello y dramático error o sinsentido. Por eso, la pregunta por la verdad y el sentido aparece siempre como “una de las tareas

más nobles de la humanidad" (*Fides et ratio*, n. 3) pues manifiesta su verdadera posición en el mundo.

Así pues la obra de la evangelización debe contar con esta pregunta de la razón, ya que entre otras cosas el evangelio es la afirmación radical de la unidad, bondad y destino glorioso último de la realidad frente al asombro y la angustia que suscita la posición del hombre en el cosmos y la historia.

En este contexto el documento quiere situar el ámbito de los estudios filosóficos en el marco de la educación de la fe no solo como un simple espacio preparatorio o incluso paralelo, sino como elemento formal donde se encuentran la mirada general del hombre sobre el mundo y su comprensión desde la fe. No cabe eludir este momento, el propiamente filosófico, que es interno a la presencia del hombre en el mundo y a su vida de fe en él.

De esta manera la pregunta por el puesto de la razón en la fe viene dada por la comprensión del hombre como hombre-en-el-mundo, lo cual supone que la fe configura esta forma propia de ser de lo humano que es encontrarse-en-el-mundo. La vida de fe no se realiza y, por tanto, no puede ser pensada en paralelo a la realidad que constituye al sujeto de esta misma fe con sus presencias y preguntas, con sus ausencias y vinculaciones. El mismo documento rechaza una reflexión teológica o pastoral que se realizara sobre un posible mundo propio al margen del mundo común, ya que existe una constitutiva relación entre el espíritu humano y la verdad, y entre estos y la realidad creada con Jesucristo como revelador de su más hondo significado (cf. n. 10). En este sentido es significativo que el *Decreto* rechace el fideísmo, que aparece actualmente como una fuerte tentación y que tiende a configurar la fe en paralelo a los dinamismos concretos de lo fáctico del mundo (cf. n. 15b). Este deja siempre a la reflexión de fe sin terreno sobre el que sostenerse ya que la teología cristiana se distingue por su referencia a una revelación histórica (cf. n. 9). Además, esta tentación se vería paradójicamente apoyada por una forma de razón secular que elimina el ámbito divino de su espacio comprensivo y termina por suprimir *de facto* un sentido transcendente y una unidad transcendental del mundo de su propia reflexión.

En dirección contraria el *Decreto* viene a comprender la fe como un lugar de redención de la razón en el actual contexto cultural, ya que la reconcilia con la realidad tal y como se presenta naturalmente en el hombre (presencia de sentido implícito y de orden relacional fundante), que las opciones sobre el trato con ella de los dos últimos siglos y las terribles experiencias del último de ellos

han puesto en entredicho. Se ha ido extendiendo de esta manera un nihilismo teóricamente defendido o existencialmente asumido en el que el vértigo ante el no-ser irrumpe en la escena cultural casi siempre a través de una huida hacia la superficialidad o hacia una insensibilidad que termina haciendo mella en la dignidad de la persona humana (cf. n. 11).

## 2. EL CONTEXTO DEL DECRETO DE REFORMA DE LOS ESTUDIOS ECLESIASTICOS DE FILOSOFÍA

El Decreto parte de este hecho histórico que es el desfondamiento cultural de la verdad (cf. n.1). Se trata de la constatación de que nuestra cultura filosófica se ha convencido de que no hay realidad en cuanto definitoria y vinculante más allá de la interpretación (existencia, vivencia, decisión). Por tanto, la consecuencia inmediata es que nuestra cultura ha perdido la voluntad de búsqueda de una verdad exterior al propio mundo de los hechos fácticos aislados en su exterioridad, un mundo cada vez más restringido en torno al yo subjetivo y relativo (cf. n. 9). Ahora bien, esto produce una quiebra de la vocación originaria de la filosofía, que es el reconocimiento de la realidad como tal, en su alteridad densa de ser, y la búsqueda de su sentido, una vocación que el documento invita a recuperar por parte de los filósofos (cf. n. 3, citando a *Fides et ratio*, ns. 5 y 6). Se ha desarrollado una recomposición filosófica desde el ámbito de la razón práctica en la que la realidad pasa a objetivarse como simple materia de determinación sin relaciones constituyentes al margen del vínculo causa-efecto, fuera de lo cual aparecería representada en su unidad por la interpretación y no por una verdadera realidad *extra nos* irreducible.

El ser humano en estos últimos siglos ha desarrollado su razón en una concentración sectorial del saber y en una perspectiva de relación objetual práctica que ha terminado por definir como la única objetiva y objetivable en sus resultados. Fuera de este ámbito, la razón humana ha quedado presa de un escepticismo inexpresivo replegado sobre la propia experiencia, relativa e incommunicable, que se auto-prohíbe hablar con objetividad.

Esta comprensión de la razón que hoy por hoy parece darse por sentada se ha desarrollado en tres ámbitos fundamentales. El del conocimiento histórico en el que por un lado los hechos en cuanto tales aparecen inasibles al margen de la interpretación que, por

otra parte, se encontraría atravesada por intereses, y en el que por otro parece haberse axiomatizado el principio de que la suma de los hechos particulares no puede dar de sí un sentido global. El segundo es el de las ciencias humanas que trabaja con individuos y situaciones concretas, y nunca con la totalidad del fenómeno humano ya que el yo que lo define ha sido sometido a una reducción drástica en su capacidad para ser sí mismo frente al mundo. Por último, el del conocimiento técnico-experimental de las ciencias instrumentales que reduciéndose metodológicamente al principio causa-efecto intenta comprender y dominar el funcionamiento de la realidad poniéndola al servicio del hombre.

El gran desarrollo de estos ámbitos de conocimiento y la fascinación generada en torno a sus progresos han generado una cultura en la que la razón ha sido reducida y absorbida por esta dimensión de conocimiento práctico que, sin embargo, no la agotan. No cabe duda de que través de ella el mundo ha sido enriquecido ampliamente. El hombre se ha mostrado como señor de la creación en sus más altas potencialidades de dominio, sin embargo, y como consecuencia insospechada, ha quedado preso en esta misma reducción. Ha sido destronado de aquella irreductibilidad al mundo que sentía como propia y llamaba su espíritu: conciencia, libertad, autodeterminación, en el fondo, de aquella referencialidad transcendental que lo libera de una caducidad y fragmentariedad paralizante cuando abarca todo su espacio de su comprensión. De esta manera el hombre dominándolo todo ya no se reconoce, sin embargo, como *pastor del ser*, sino como un eslabón más de un tiempo de seres abismados progresivamente en la nada. El relativismo parece ser entonces la única opción racional (cf. n. 8) salvo que uno quiera afirmarse como profeta de un reino *inexistente*.

¿Qué decir ante esta situación? ¿Habría que renunciar definitivamente a la verdad y al sentido, a esa unidad transcendental que, previa a toda afirmación, impulsa nuestra acción hacia una armonía anhelada y afirmada como necesaria incluso contra un caos siempre acechante e incluso, a veces, reinante? Creemos que la reflexión sobre la analogía puede situar el espacio propio dónde estamos y la lógica que es necesario recuperar llevando la razón a una nueva posición.

Utilizando el símil de la analogía podríamos decir que nos encontramos en el momento de la negación. La razón humana, después de una reducción religiosa (la etapa pre-crítica de la religión) y otra secular (los desarrollos políticos totalitarios de la ilustración) de la verdad a formas ideológicas tendentes a no dejar expresarse en su interior la excepción, ya no puede aceptar verdades cerradas,

es decir, que restrinjan la verdad a lo determinado, que la sometan absolutamente a lo determinable. Ciertamente ha sido un logro la distinción entre la verdad y sus referentes históricos, de forma que ahora somos más lúcidos del peso de la ideología e idolatría que se revisten siempre con verdades a medio camino. Sin embargo nuestra cultura parece haberse detenido en este momento penúltimo de afirmación de la realidad, momento necesario, pero insuficiente, pues en él se priva al intelecto de un espacio de referencia. El estrechamiento del que necesariamente se debe salir coincide aquí con un ensanchamiento sin referencias donde el hombre se ahoga en la nada. En este sentido la pérdida de la afirmación, en lo que podríamos llamar la *via* (o momento) *negationis*, de este momento cultural, es lo que llamamos la pérdida de la metafísica, expresada en los más magnánimos como la necesaria pérdida de la onto-teología.

La euforia de la deconstrucción, que en un principio se experimenta como un momento de respiro en medio de la opresión de las ideologías metafísicas de uno u otro corte, religiosas o seculares, termina por cortar la respiración en la caída a un abismo sin realidad ni sentido. Si la verdad ya no está en la afirmación, que se deja atrás, lo que quisiéramos llamar el movimiento analógico del pensar no debe detenerse tampoco en este segundo momento so pena de interrumpir su propio dinamismo.

Cuando esto se da se produce no solo la pérdida de la verdad de lo real, sino de la esperanza de la verdad (cf. n. 1) y por tanto la quiebra de la misma razón. La acción humana además queda referida a un movimiento sin referencias externas ni cualidad interna propiamente dicha. Se abre el camino a una instrumentalización de la realidad al no aparecer esta más que como realidad manejable en el consenso utilitarista propia de la pérdida de un sentido común, orgánico (cf. 2). Mientras tanto quedan en el aire discursos contradictorios, casi imposibles de componer, que intentan fundar un orden sobre un suelo ya siempre atravesado por la *via negationis*, por el disenso.

### 3. LA NECESIDAD DE RECUPERAR EL “GRAN LOGOS” (n. 7)

Durante los últimos decenios los planes de estudio de la teología han incorporado en su currículo filosófico esta *via negationis* como esencial. La incorporación de las ciencias humanas al currículo teológico junto con las estrictamente filosóficas, y sobre todo la reflexión crítica sobre la filosofía del conocimiento y la metafísica

parecen haber cumplido su misión profética, de lucha contra una determinada idolatría metafísica. Sin embargo, los tiempos son nuevos. La desustanciación cultural de la realidad y del sentido obliga a repensar la misma crítica, no para volver a un estado pre-crítico, sino reconociendo que la negación solo funciona si existe una afirmación fundante que la resista mientras se va reformulando históricamente como camino hacia su misma verdad permanente e inasible totalmente. Lo contrario ahoga al hombre en la deconstrucción de su mismo estar-en-el-mundo en su forma *propia*.

Esta es la misión actual de la filosofía, a saber, la recuperación de la realidad y del sentido en un tercer momento de la razón. Es lo que podríamos llamar, siguiendo nuestro símil, la *via* o momento *minentiae* de la analogía. Es necesario volver a una metafísica del reconocimiento, una metafísica humilde y crítica consigo misma pero tal, una pos-metafísica *metafísica*. No se trata pues de volver a la forma metafísica pre-crítica, sino de la re-incorporación del elemento metafísico en una forma nueva que pueda fundar la realidad dejando constancia de todo lo que ella es y pide en su expresión fragmentada. Parecería que una negación de la propia experiencia que el hombre hace de sí en el mundo (ser de verdad y esperanza, de arraigo y valor) definiéndola como sueño irreal no deja constancia de la realidad real, no parece acorde con la misma crítica. Es necesaria pues una negación de la negación que se constituya como afirmación nueva donde realidad e interpretación, sentido y contradicción tengan su lugar propio. “Este subrayado –dice el Decreto– no se debe entender como una concentración exclusiva sobre la filosofía del ser, ya que todas las diversas partes de la filosofía son necesarias para el conocimiento de la realidad” (n. 4). Como parece quedar apuntado son estas otras partes de la filosofía las que muestran la tensión, la distancia, la fragmentariedad de la realidad y obligan a la afirmación a definirse en tensión con su realidad histórica. Por tanto no negar la tensión de la realidad consigo misma, sino situarla<sup>2</sup>.

Cuando el documento afirma, citando a la *Fides et ratio*, que en este momento “el elemento metafísico es necesario para superar la situación de crisis que afecta a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad” (n. 3) creemos que se sitúa en esta perspectiva.

<sup>2</sup> “Quien está ciego al Uno, lo está a todas las cosas. Quien ve al Uno, contempla todas las cosas. Estando en el Uno, ve el todo. Estando en el todo, está separado de todo. Quien ve el Uno considera el todo: él mismo, los hombres, las cosas a través del Uno” (Simón, el nuevo Teólogo).



Pero, en concreto, ¿qué es lo que pide el decreto de la Congregación para la Educación Católica? Se pide una filosofía que piense el ser de lo real, que lo reconozca y que se piense desde su llamada misma (n. 8). Se trata, por tanto, no tanto de definir la realidad, sino de reconocerla; no de anular el momento de interpretación, sino de situarlo sometiéndolo al de realidad a interpretar; de dejar que sea la misma realidad quien se diga en la conciencia del hombre a través de su atención a su propio movimiento y en este cobren sentido la interpretación y la acción del hombre mismo. Estamos pues ante una sabiduría humilde que reconoce su puesto en el conjunto de lo real, un logos hospitalario con la verdad de las cosas, que ciertamente necesita la historia para alcanzarse en su verdad, pero sin someterse a ella como su lugar de contradicción y muerte. El hombre habrá de poner nombre a una realidad previa que se dice en su nominación y no sin ella, pero desde un ser ya dado a la nominación, a la acción.

Ahora bien, para esto es necesaria una confianza en el sentido de lo real que parece innata en el hombre y que exige transcendentemente el actuar propiamente humano. Es aquí donde la fe puede ayudar a la razón por una especie de iluminación *formal*. La fe es presentada pues en interrelación con la apropiación interpretativa del mundo que hace el hombre. Este principio iluminante se encuentra constituido, en su tematización en la revelación, por dos polos: la dimensión creada de la realidad y la redención incoada en ella por el Misterio Pascual de Cristo. Aunque parece actuar, fuera incluso de la revelación, transcendentemente en el hombre cuando confía en su propia acción y en su futuro.

Por tanto, la metafísica que el decreto pide incorporar no es aquella que somete a la realidad al polo de facto por definir, sino a una *metafísica refundada teológicamente* que parece expresar mejor y salvaguardar la propia dignidad que el hombre pide a gritos en nuestra cultura y no sabe cómo sostener. Y esto no como solución práctica sino como expresión del mismo hacerse de la realidad que en el hombre pide ser reconocida en un nivel que la misma realidad da de sí.

Este *gran logos*, razón entendida en la unidad de todas sus dimensiones del que se habla en el documento (cf. n. 7), no es sino una forma de pensamiento que no elimina ninguna de las aproximaciones, pero que las sitúa en un lugar donde unas permitan el espacio de las otras evitando tanto la instrumentalización del discurso como su fragmentación (cf. n. 15b). Así el pensamiento teológico, el filosófico y el técnico deberían co-implicarse para mostrar la realidad tal cual es, en su ser y en su constitución, en su estar y en su advenimiento

a sí. Ahora bien, esta co-implicación no sitúa las tres aproximaciones en el mismo nivel aun cuando formen parte las tres del mismo *gran logos*, sino que aparece determinada por un espacio propio de nivel donde cada una adquiere su valor y su peso en el conjunto. Nos encontramos así ante un pensamiento de sentido que no renuncia ni al reconocimiento del fundamento (pensamiento teológico), ni a la acción donde se alcanza la identidad (pensamiento técnico), ni a la distancia del entendimiento consigo mismo soportando la tensión en la mediación de una pregunta continua que busca el sentido de lo real (pensamiento filosófico). Estamos por tanto no solo ante el reto de los saberes, sino de la misma *sabiduría* (cf. n. 4).

El trabajo eclesial reconocido al ámbito del pensamiento filosófico y que ahora se propone con especial énfasis para las Facultades eclesásticas de Filosofía y para la parte filosófica del currículo de Teología, es comprendida como un servicio humilde de caridad que puede ofrecer la Iglesia en este momento (cf. n. 6, citando a *Caritas in veritate*, n. 6).

#### 4. LA PROPUESTA INTRAECLESIAL

Situados en este contexto y con las perspectivas apuntadas, no parece extraño que los órganos competentes de la Iglesia marquen como tarea prioritaria la recuperación de la dimensión metafísica y sapiencial de la filosofía. Algo que no solo es necesario para afrontar con una buena cualificación los estudios teológicos, sino que, como en un círculo, parece presuponer una presencia teológica *in nuce* que debe acompañar la forma filosófica de preguntar a la manera de un 'Dios para pensar', de forma que pueda afrontar la totalidad y unidad de lo real, es decir, realizar su propia vocación. Así esta forma filosófica podrá ayudar a la evangelización tanto de la razón interna de la Iglesia como de la cultura de nuestro mundo (cf. n. 13).

En este sentido, el documento resalta dos ámbitos de especial incidencia de este planteamiento. El primero es el *arraigo de la fe en la realidad* de forma que quede manifiesto que el mundo de la fe no es una especie de espacio paralelo a la creación y a la historia velándose la afirmación teológica raíz de un único designio de salvación para toda la creación. Por otra parte, este planteamiento podría ayudar a los proyectos culturales y sociales a situarse en una perspectiva de sentido (cf. n. 13) y no solo de acción puntual relativa y frustrante al contacto con la finitud y el mal.

Situados en el ámbito de los estudios filosóficos que pretende orientar o re-orientar el Decreto hay dos campos donde se debe incidir. El primero es la revalorización de las verdades fundamentales del “patrimonio filosófico permanentemente válido” (n. 11). Se trata de lo que habíamos llamado en nuestra comparación los resultados de la *via affirmationis* tradicional que tendría “un carácter central y particularmente actual”, a saber: “la capacidad de alcanzar una verdad objetiva y universal y un conocimiento metafísico válido; la unidad cuerpo-alma en el hombre; la dignidad de la persona humana; las relaciones entre la naturaleza y la libertad; la importancia de la ley natural y de las fuentes de la moralidad, en particular, del objeto del acto moral; la necesaria conformidad de la ley civil y de la ley moral” (n. 11). Estas afirmaciones que pertenecerían a la estructura de la acción humana inmediata en su implicación transcendental deben retomarse ahora sin olvidar su puesta en cuestión (*via negationis*), pero haciéndolas valer como verdades de arraigo para sostener lo humano incluso en el contacto con su contradicción finita.

Por eso no basta con hacer del currículo filosófico una especie de apologética nominalística de estas verdades, sino que debe generarse un *hábitus* filosófico que sumando el amor a la verdad y la *forma mentis* para encontrarla ayude al sujeto a “pensar, conocer, razonar con precisión y también dialogar con todos en modo incisivo y sin temores” (n. 11). Aquí podría ser integrado el momento de negación hacia una verdad *semper maior*, irreductible a las expresiones aunque no ausente de ellas. Se reconoce la necesidad de afrontar, pues, la distancia con esta verdad conocida en sus fundamentos básicos sin que esto cause la desactivación del pensar como búsqueda de la verdad, consecuencia del pensar desde el fragmento desarraigado del todo.

##### 5. LA CONCRECIÓN DE LA PROPUESTA: NORMATIVA

La propuesta final de reconfiguración de los estudios de filosofía se va a realizar a través de una ampliación de los artículos de normativa de la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*. La afirmación central del Decreto, en el ámbito de la teología, es la necesidad de que los planes de estudio cuenten en su base con una filosofía de claro contenido metafísico y orientación sapiencial. Es insuficiente, en este sentido, la simple presencia de materias y

créditos, que además quedan ampliados, pidiéndose la orientación ya comentada. Esto va a significar que, por ejemplo, el documento advierta que no se debe permitir la convalidación directa de las materias cursadas en facultades no eclesiásticas sin un detallado análisis de los contenidos y orientación de las mismas, pidiendo incluso una prueba de convalidación o que se completen eventuales lagunas (cf. art. 72 a; art. 62).

En esta misma línea se sitúa la necesidad de un cierto número de profesores con titulación eclesiástica, en concreto, tres estables para las facultades (cf. art. 52bis) y dos igualmente estables para los institutos afiliados (cf. art. 62bis, 3).

Además se pide, con mayor insistencia que en la anterior normativa, la separación y concentración de la filosofía en los dos primeros años de forma que el alumno pueda haber adquirido los hábitos y la realidad con y sobre la que trabajar respectivamente. Por otra parte esto no excluye que se puedan ir incorporando en este tiempo alguna de las disciplinas introductorias de teología (cf. art. 51. 1º a).

Finalmente la estructuración de las materias sufre una modificación que intenta concretar las opciones de fondo que estructuran la propuesta del decreto (art. 51, 1º a).

- La finalidad es una síntesis orgánica de las verdades fundantes y la adquisición de los hábitos de pensamiento suficientes para afrontar una relación intelectualmente honesta con la realidad del mundo creatural y con la revelación de Dios en él.
- En cuanto a la estructuración de las materias los acentos pueden verse tanto en los contenidos como en el número de créditos a ellas otorgado. En concreto se pide que aparezca una *Introducción a la filosofía*, que queda definida por la perspectiva sapiencial que dé el tono a estudios subsiguientes tal y como se afirma al describir esta materia en el espacio dedicado a las Facultades eclesiásticas de Filosofía (art. 60, 1º a). Además la disciplina de *Metafísica* deberá ser entendida “como filosofía del ser y teología natural” (art. 51 1º a). Las materias que deben acompañar a estas son, además de la historia de la filosofía, filosofía de la naturaleza, filosofía del hombre, filosofía moral y política y lógica y filosofía del conocimiento.
- El conjunto de estas materias deben “constituir al menos el 60% del número de los créditos de los dos primeros años” (art. 51 1º a) Si cada año de estudios universitarios se estima

que debe tener en nuestro ámbito 60 ECTS, el global de estas materias deberá ocupar no menos de 72 ECTS.

- Me atrevo a presentar una organización de las materias con una terminología que el Decreto no da pero que percibo en sus opciones y normas, a saber: Materias *troncales*: introducción a la filosofía, metafísica, lógica y teoría del conocimiento. Materias *obligatorias*: historia de la filosofía, filosofía de la naturaleza, filosofía del hombre y filosofía moral y política. Materias *complementarias obligatorias* (instrumentales): idiomas clásicos y modernos y metodología científica. Materias *opcionales*: ciencias humanas, algún tipo de disciplina filosófica especial.

Nos encontramos, como he intentado exponer, ante un giro en la percepción de la tarea de la filosofía en el ámbito cristiano como fundamento de una fe arraigada secularmente de forma que pueda sostener luego una presentación teológica de la fe como expresión propia y consumada de la posición del hombre en el mundo. Por otra parte como servicio al mismo pensamiento secular preso de la deconstrucción. Ya no podemos quedarnos en el momento de la crítica de la tendencia idolátrica e ideológica de la verdad presentándolo como el único momento profético. Estando ya perdida la tierra y después de haber anunciado su ruina Jeremías fue a comprar un terreno signo de la fecundidad real de esa misma tierra. Este pequeño terreno de verdad y sentido es el que se nos pide desbrozar hoy por hoy como filosofía profética.