

La razón: abierta y pluridimensional

Aníbal Fornari

Resumen:

Se aborda la antinomia en el binomio fe-razón y se plantea la unidad viva y móvil de la razón en su apertura a la totalidad y en su anclaje en la experiencia. La implicación de la libertad en la disposición básica de la razón condiciona y responsabiliza su actitud ante la discreción de lo presente como signo. El principal interés de la razón, el intercomunicativo sincrónico-diacrónico, manifiesta desde un punto de vista antropológico que la fe no es identificable con la "creencia" sino que, además de estar implicada en el conocimiento de lo real como signo, es método de comprensión, re-apropiación y transmisión creativa de los saberes y la cultura. Finalmente, la razón como apertura a la totalidad posible del ser desde lo dado en la experiencia y en la misma autoexperiencia humana, eleva desde su encarnación la exigencia de afirmación sin trabas del significado total de lo real y la apertura a lo desconocido desde lo conocido. La razón supera sus propios productos epistemológicos y culturales, para captarlos y problematizarlos en relación a su consistencia última.

Palabras clave: Fe y razón – hermenéutica – signo – conocimiento – religiosidad

Summary

The present work speaks about the antinomy in the binominal faith-reason and brings the theme of the mobile and live unity of the reason in its opening to the whole and its anchoring in the experience. The implication of the freedom in the basic disposition of reason conditions and makes responsible its attitude towards the discretion of present as a sign. The main interest in reason, the intercommunicative synchronic-diachronic manifested from an anthropologic point of view as faith it is not identical with the "belief" more than that, besides being involved in the knowledge of what is real as a sign it is a method of understanding, re-adjustment and creative transmission of knowledge and culture. Finally, the reason as opening to the wholeness for human being from the given fact of the experience and in the human auto experience itself, raises the exigency of statement without barriers in the complete significance of the real and the opening to the unknown from the perspective of what is known. The reason goes beyond its own epistemological and cultural products in order to capture them and analyze it in relationship with its ultimate consistence.

Key words: faith and reason – hermeneutics – sign – knowledge – religiosity

Résumé

On étudie l'antinomie du binôme foi-raison, et on propose l'unité vivante et mobile de la raison et son ouverture à la totalité, et son enracinement dans l'expérience. La liberté implicite dans la disposition fondamentale de la raison conditionne et rend responsable son attitude envers la discrétion du présent comme un signe. Le principal intérêt de la raison, son intercommunication synchronique-diachronique, manifestée d'un point de vue anthropologique implique que la foi ne peut pas être identifiée avec la « croyance », mais qu'au delà d'être impliquée avec la connaissance du réel comme un signe, elle est aussi une méthode de compréhension, d'une réappropriation et d'une transmission créative du savoir et de la culture. Finalement, la raison comme une ouverture à la totalité du possible de l'être depuis ce que donne l'expérience et dans

l'expérience personnelle de l'homme, présuppose dès son apparition l'exigence de l'affirmation sans entraves de la totale signification du réel et de l'ouverture à l'inconnu à partir de ce qu'on connaît. La raison va au delà de ses propres produits épistémologiques et culturels, pour les prendre et les réduire à des problèmes relatifs à sa dernière essence.

Mots clefs: Foi et raison – herméneutique – signe – connaissance – religiosité

LA RAZÓN VIVIENTE: IMPLICACIÓN DE LA FE Y LA LIBERTAD

Colocar en la disyuntiva o en la mera opción la relación fe-razón, ¿no responde, acaso, a un divulgado prejuicio por el que se caricaturiza la cuestión misma, como asunto particular de gente especial? ¿No oculta esto cierta ingenua discriminación entre quienes dicen austeramente vivir desde la “sola razón” y aquellos que lo hacen principalmente desde “alguna fe”, tal vez por suerte o para consuelo, pero sí para desventaja del “espíritu crítico”? O, por el contrario, ¿implica esta divisoria antinómica la notable a-criticidad de una forma de autoconciencia de la razón que ignora lo que ella ya es en su efectividad, como toma de posición originaria de la libertad ante lo real, discernible en su razonabilidad o irrazonabilidad, en la prevalencia del sentimiento de lo parcial o en la prevalencia del juicio sobre la totalidad de factores implicados en el encuentro cognoscitivo?

Gestos de base de la razón e implicación de la libertad

En una determinación preliminar, que ha de guiar la reflexión ulterior, la racionalidad de la fe puede ser definida en su positividad como una competencia gnoseológica inevitablemente ejercida, que se torna crítica en cuanto se basa en la observación atenta, interesada y recurrente de signos discontinuos que emiten los comportamientos (sobre todo humanos, pero también de otras formas de la realidad en movimiento), y que posibilitan a un yo intenso, comprometido con la vida, alcanzar ciertas evidencias puntuales y suficientes como para emitir un juicio que significa confiar o no en algo o alguien, relativamente a cuestiones existencialmente relevantes. Esta apuesta positiva es aún más razonable por el hecho de que permanece abierta a un reiterado proceso de verificación, hasta la posibilidad de convertir la relación con un otro en decisiva, acrecentando en forma totalizante la capacidad de confiar en él en cuanto implica algo más grande que él-mismo. Algo que tiene que ver con la verdad de la existencia y la tarea de la razón, o que posibilita denegar una adhesión hacia otra relación más correspondiente, decisiva y persuasiva que la precedente, o simplemente retraerse hacia una precaria y voluntarista auto-fianza solipsista. Esta competencia racional importa decisivamente a la viabilidad humana de la existencia personal y del vínculo social. Pero ella se genera, se educa y se difunde desde una instancia de reconocimiento y desde una toma

de posición más fundamental de la razón en su impacto con lo real. Se refleja y actualiza en la forma de juzgar y, consecuentemente, de tratar la realidad en el marco de las relaciones cotidianas y hasta en la misma forma de abordar teóricamente la realidad en su conjunto.

Con y más allá de Heidegger¹ hemos reconocido que la razón teórica se halla activada por una previa e inevitable **comprensión del ser**, también afectiva y matizada por la historicidad, desde la que se refiere así, hermenéuticamente, en sus diversas modalidades, a todo lo óntico. Lo cual es, para él, un *fáctum* que acompaña a la razón como su propia sombra, sobre la cual no puede saltar dejándola atrás, dándola por superada, lo que marca su radical finitud de horizonte y su entrega casi inerme al acontecer fáctico-histórico del sentido del ser. Pero esta señalización heideggeriana puede ser reinterpretada de un modo tal que la autoconciencia del yo no quede totalmente inmersa en esta connotación clausa de la facticidad fundamental, que desmiente el ser-dado y la responsabilidad efectiva de la libertad ante la propuesta de las presencias reales. Este reconocimiento de lo que siempre ya se da antes y nos precede, como pre-estructuras existenciales ineliminables, es un buen ejercicio para amortiguar la tendencia de la razón (también por obra de la libertad, absolutizada en una de sus posibilidades) a su propia instalación insensata en lo abstracto, desde donde se permite dictaminar incautamente 'superando' lo real, volviéndose contra sí misma. Más aún, contra su concreto portador y contra la habitabilidad del mundo, dada la persistencia de lo real más allá de las ideaciones que pretenden refigurarlos sin atender o para contradecir su estructura y dinámica originaria. En este caso, el espíritu crítico y el acto primario de la libertad se determinan como tensión negativa frente a lo dado. El paso crítico heideggeriano contiene, a la par, un prejuicio a discutir, que consiste en absolutizar la delimitación hermenéutica de la razón. Mediante una sutil y no reconocida incidencia de la libertad, por un lado, la razón se reconoce en una relación originaria de pertenencia, pero, por otro, la razón queda reactivamente connotada en este mismo reconocimiento por la previa exaltación moderna de la subjetividad trascendental, que delimita el horizonte de la experiencia posible de lo real, al orden de la previsibilidad y la necesidad cerrada a la novedad del existir.

El reconocimiento heideggeriano del primado de la comprensión del ser sobre la subjetividad epistémica, al par de delimitar la capacidad receptiva, judicativa y constructiva de la razón humana, ocluye el horizonte de la libertad del *Da-sein* en las posibilidades de la facticidad de la comprensión del ser y

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Halle, 1927), párrafos 1-4, 29-33 y 41-44. Trad. al español de José Gaos: *El Ser y el Tiempo* (México: FCE, 1951).

espacio lógico inherente a tal comprensión fáctica. Esta imposición equivale a la precedente posición de la subjetividad trascendental moderna, pero ahora en términos existenciales de una austera finitud, en la alternativa de ser acatada en la autenticidad y en la inautenticidad. El reconocimiento de las previas estructuras existenciales al que Heidegger nos introdujo, está también ya contaminado por el horizonte del ser-neutro cual *unicum* absolutamente envolvente que se entrega procesualmente en inescrutables dosis de diferencia y de esencialización epocal, precisamente como delimitada e inevitable comprensión histórica de su sentido, determinante de la razón a trabajar dentro de él y a no poder contrastarse con las presencias ópticas sino como *prágnatas* fenoménicos en referencia a tal sentido, reducido a su muda facticidad. El desmantelamiento de la subjetividad epistemológica fundante y de la razón y de la libertad “maestras de sí mismas”, que refieren toda presencia óptica a su soberano proyectar, converge ahora hacia la conformación de un mundo bajo las medidas de la finitud del Ser-ahí, como comprensión de su disolución destinal en la neutralidad del Ser, en la totalidad anónima, finita y fluyente. Libertad es entrega resuelta a habitar poéticamente, es decir, en una exhaustiva y serena conformidad, esa finitud recurrente del Ser-ahí en el mundo.

Lo interesante de ambas posturas antitéticas es que ponen en evidencia un cierto poder humano de decisión y de autodeterminación ante la inevitabilidad de la implicación existencial del problema del Ser, que Heidegger mismo se encargó de mostrar en *Ser y tiempo*, con singular maestría. Esta presuposición de la libertad incidente en la razón es, sin embargo, en cada caso ocultada e igualada a la única condición posible (puesta por ella) de manifestabilidad del ser. La libertad delimita a priori la manifestabilidad, impidiendo la pregunta por su misma condición ontológica de posibilidad como libertad en el mundo y ocultando su toma de posición fundamental. Así se dejan de indagar las alternativas de una postura última de la razón respecto a la inevitable implicación del ser y sus lógicamente obligatorias secuencias, sin advertir la sutil incidencia colateral de la libertad en la razón. Cuestión que un pensamiento crítico precisa retomar sin anular sino, por el contrario, reconociendo y dando cuenta de la co-pertenencia de los tres factores originarios: ser, razón y libertad.

De lo contrario no hay punto de apoyo para una autoconciencia de las posibilidades fundamentales de la misma razón, ni para una distancia crítica capaz de discernir la estructura y la postura más originaria que posibilita al conjunto de las alternativas básicas y hace al yo concreto responsable, en cada caso, de cada una de ellas y de sus secuencias, dando cuenta de la co-pertenencia de tales factores. Tanto la culminante interpretación moderna subjetivista de la subjetividad cual *fundamentum inconcussum* del sentido, de la maleable factibilidad del mundo y de la historia, cuanto la más lúcida reacción

crítica posmoderna de Heidegger, presuponen una opción ontológico-fundamental, al par que le encargan a la racionalidad discursiva desafectarse de la incidencia en ella de la libertad originaria, que siempre toma posición respecto al sentido del ser, derivándola hacia el trato de lo real en su conjunto y co-afectándose con la razón en el grado de reconocimiento de la consistencia de lo óntico y del estatuto ontológico del yo.

Se intenta con esto señalar una de las condiciones positivas de formación de la razón crítica. Entonces, ¿cuál es la posición más originaria capaz de implicar al yo en su libertad y de albergar críticamente las posibilidades de orientación de la razón, y qué tiene que ver esto con la fe como acto gnoseológico fundante del despliegue de la racionalidad?

Libertad y posición originaria de la razón en la dinámica del signo

Frente a la comprensión de la fe como minusvaloración y cercenamiento de la razón en pos de un irrazonable salto hacia el vacío, es posible atisbar una lectura más controlable desde la dignidad de la experiencia humana, que no cesa de dar precisas indicaciones que la razón necesita atender para juzgar más o menos adecuadamente las relaciones que se viven y en las que necesariamente se está implicado. La razón concreta se determina principalmente por la apertura inicial, que puede tornarse sistemática y crítica, a lo dado que la precede y suscita a través de la experiencia, en el espacio de la naturaleza y la cultura, del lenguaje y de la historia. El yo encarnado siempre emerge en su apertura dentro y frente a esas instancias de lo dado, en cuanto es portador de la razón sintiente. El dinamismo de tal apertura estriba en que la razón misma está especificada por el horizonte del ser, como exigencia de significado y como convicción intrínseca, experimentalmente avalada, de la posibilidad de hallarlo hasta su última instancia. Esto excede la previsibilidad determinante de la razón y la tensa problemáticamente en una perspectiva de positividad, atención y receptividad ontológica, porque no se trata sólo de una cuestión gnoseológica sino también práctica, referida a la libertad como demanda de felicidad. El desarrollo de los vínculos con el mundo se configura así, desde una base de experiencia y arraigo, sobre un horizonte universal y en principio ilimitable, porque está informado por esa constitución del yo que se sintetiza como deseo-de-ser, cuya correspondencia concreta, personal y significativa no le viene, sin embargo, mecánicamente dada como si fuese un dato inerte y objetualmente disponible.

La relación primaria y global con lo real, entonces, no es en principio cerrada y totalizada ni tampoco confusamente abierta en la pura indeterminación, sino **oscilante**. La realidad es inevitable y terca “en mí y fuera de mí”:

impone su presencia desde “fuera”, su movimiento se sustrae a la fijación e inmediata manipulación, se muestra correspondiente aunque no entregada a la mera disponibilidad, estalla como necesidad “en mí” (hambre y sed, desarrollo y agotamiento vital, etc.), pero simultáneamente es apertura a posibles formas fundamentales de recepción por parte del yo, que exigen su propia respuesta y autodeterminación en el modo de reconocerla en el horizonte del ser y del significado. Un abordaje fenomenológico muestra la consistencia **ontológico-existencial** de cierta polisemia transversal y metacategorial del ser,² ínsita en su fluctuación trascendental como acto y como potencia,³ como acción determinante y como determinabilidad abierta. ¿Cómo es posible tal oscilación y qué dinámica fundamental de la relación constitutiva yo-ser, a través de la realidad, la sustenta? La relación constitutiva que articula a ambos polos, el del vínculo inevitable, intrínseco e inmediato del yo encarnado con la exterioridad de lo real, y la oscilación de su relación de co-pertenencia al ser, en un sentido existencial, personal e histórico, que implica en esta relación, también inevitable, el momento de la respuesta del yo y el espacio de la libertad que incide sobre la razón para darle una forma y hacerla de algún modo “suya” a esa copertenencia, es la que se da en la **dinámica del signo**.⁴ Esta es la forma originaria del vínculo de la razón con lo real, que respeta la libertad, posibilita una polisemia básica de posiciones ontológicas y justifica una reflexión crítica que, sin embargo, no pretende erradicar a la libertad para afirmar la verdad, tal como se da en la dinámica gnoseológica de la fe.

En efecto, toda auténtica experiencia como lugar del encuentro vivo, nunca plenamente explicado por la teoría, entre la exterioridad interconexa de lo real y la realidad tensional del hombre, atestigua la dinámica del signo en un doble y articulado registro. Por un lado, hace aflorar la estructura meta-fáctica y simbólica del hombre mismo, como desproporción estructural de finitud e infinitud que lo inhabita y constituye la dinámica hacia sí mismo. Pero ésta no se realiza por una especie de auto-sintetización óptica o ideológica, sino que su demanda de ser, como significado y como plenitud de existencia, lo remite a la

² Paul Ricoeur, *Soi même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), en 10º Estudio: “Vers quelle ontologie?”, 345-410. La afirmación aristotélica de que “el ser se dice de diversas maneras”, ahora es puesta en relación con la dimensión ontológica de la identidad personal como *ipseidad*.

³ Paul Ricoeur, *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975), en 8º Estudio: “Métaphore et discours philosophique”, 323-398.

⁴ Para una profunda y clara reflexión ontológico-existencial sobre esta dinámica del signo, cf. Luigi Giussani, *El sentido religioso* (Madrid-Buenos Aires: Sudamericana – Encuentro, 1998), especialmente cap. 11 “Experiencia del signo” y cap. 12 “La aventura de la interpretación”. También Romano Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso* (Madrid: Libros de Monograma, 1965), especialmente cap. 1, “El ojo y el conocimiento religioso”.

alteridad capaz de significarla y realizarla. Esta tensión incolmable coincide con su libertad y con su dramática espera de una correspondencia alterativa que esté a la altura de esa paradoja ontológica. Por otro lado, en la experiencia irrumpen presencias reales y se gozan o padecen con ellas circunstancias que el yo afectado intenta comprender, siguiendo las huellas de la fuga de ellas mismas hacia sus interconexiones con la totalidad. La experiencia no movilizaría indagativamente a la razón si lo captado efectivamente no se diese a entender como un **dato** abordable y, al mismo tiempo, desbordante hacia el origen del hecho mismo que lo presenta como **signo**, como tensión de entre manifestación y ocultamiento. Puesto que la razón recepciona inteligentemente los datos en cuanto **son**, los apremia hacia la obtención de posibles certezas sobre el horizonte exigente de una explicación tendencialmente total. Pero como la totalidad nunca se da como una presencia objetualizable, también toda presencia óptica permanece en la tensión del signo. Por eso la razón es, en su ejercicio más profundo y humano, estructuralmente **hermenéutica**, convocada a la “aventura de la interpretación” en la que obtiene certezas sobre un horizonte último al que no puede encerrar en definiciones. Y esto sucede ya en el encuentro inmediato y despierto con la realidad experimentable, desde que su significado adecuado y su consistencia no se dejan encerrar en ella misma como apariencia, sino que lleva en sí la relación a **algo otro** y distinto que la resguarda en el atractivo de su propia alteridad.

Lo que tensiona a la razón en la dinámica del descubrimiento y del ingreso en lo desconocido, sin quedar retenida en el mero razonamiento del resentimiento por los límites de lo dado “en mí y fuera de mí”, es precisamente su arraigo en la certeza básica concerniente a una **estima ontológica** hacia el propio sí mismo. Si ésta existe, se dilata hacia todo lo otro en la **dinámica inagotable del signo**: una realidad experimentable cuyo significado final adecuado es algo distinto de ella misma, que la inhabita y confirma en su mismo **acto de existir** (la razón puede obviarlo en su tendencia a precipitarse explicativamente sin reiterar en la experiencia su reencuentro con lo óptico). La conciencia del signo reconoce y a la par trasciende el límite, al percibirlo como apertura nutritiva hacia lo otro que ‘lo’ excede y ‘la’ interpela. Captar puntualmente la **no-obviedad de existir** equivale a reconocer la radical relevancia de lo existente **singular** en su nexos con la totalidad, dándole ante todo el **asentimiento a su existencia** como promesa de verdad, antes que coagularlo en sus propias limitaciones. La recepción de la realidad como signo expresa el momento **estético** implicado en la sensibilidad inteligente (*aisthesis*), cual originaria positividad confiante (fe gnoseológico-ontológica) que despierta el dinamismo de la razón y que se expresa como estupor y admiración (*thaumazein*) ante la irrupción de la presencia. Este estupor no es un mero

sentimiento sino que contiene un juicio de reconocimiento del existir, es decir, expresa la **certeza existencial fundamental** que incita la razón y la sostiene en la apertura.

Esta forma de la fe opera en forma análoga a la modalidad cognoscitiva de la intuición estética. El gesto del genio y del artista se basa en la **recepción atenta** de un **suscinto signo** para explicitar una intuición universal en su propio orden, para concebir una gran hipótesis o expresar ese indicio en el diseño completo y sugerente de un significado importante. La luminosa experiencia científica de Einstein⁵ expresa que “la emoción más bella y profunda que podemos percibir es el sentido del misterio: ahí está el germen de todo arte y de toda ciencia verdadera”. Así se comprende que no hay ruptura de fondo sino continuidad crítica entre la autoconciencia adulta de la razón que implica esta forma gnoseológica originaria de la fe, y la prístina intensidad de la curiosidad y del preguntar del niño que se abre al mundo, provocado por el encuentro con las presencias reales y con la posibilidad de identificarlas y nombrarlas. La apertura intencional de la conciencia se activa en la percepción de la significatividad de lo que se encuentra y eso despierta la sensibilidad afirmativa del preguntar que espera, efectivamente, correspondencia. Sin disolverse en un mero y artificial preguntar que ya sabe no querer comprometerse con correspondencia alguna. Sin obviar ninguno de sus términos, ésta puede ser la expresión sintética de la acción de un yo despertado a vivir la razón: **una curiosidad deseosa suscitada por el presentimiento de lo verdadero**. Se atraviesa el dramático camino del descubrimiento y del conocimiento desde una positividad que será preciso aprender a sostener críticamente en el tiempo, pero que tiene su base histórico-existencial profunda en la eventual certeza confiante de ser reconocido, preferido y afirmado por otro en el existir, **en la huella** de la concreta relación interpersonal generativa del yo. De ahí siempre re-emerge genéticamente y se torna problematizable y profundizable la certeza intelectual motriz de la razón: el **presentimiento fundado** de que lo verdadero existe.

Dinámica del signo y autoconciencia de las alternativas de la razón

La **mediación** de la relación racional con la realidad en su conjunto y, sobre todo, de la relación con el otro, por el **signo**, implica estructuralmente la libertad y, consecuentemente, la autoconciencia del **riesgo** y la posibilidad del equívoco. El método del signo, como se explicitará todavía en la segunda parte, hace a la gnoseología de la fe. Al articularla ahora con la experiencia del riesgo, es preciso insistir nuevamente en que no se trata de ningún salto en el

⁵ Cf. Albert Einstein, *Mi visión del mundo* (Barcelona: Tusquets, 1986).

vacío sino de una profundización última en la experiencia de la racionalidad humana misma, relativamente a la manifestación de la realidad como signo, como tensión analógica, que posibilita el avance de la racionalidad en los cambios de método por adecuación a la presencia de un nuevo objeto, o su detención expectante ante una posible manifestación de objeto aún no acaecida, o su regresión unidimensional dentro de las propias medidas de toda experiencia posible. La dinámica del signo es la más abarcativa y consistente porque posibilita y es autoconsciente de este juego de variables de la racionalidad fundamental. También es la más adecuada e incitante forma de recepción de la realidad porque es la única compatible con la paradójal y problemática desproporción estructural constitutiva del yo encarnado, en cuanto él mismo es una tensión sgnica o simbólica que intenta acertar el horizonte de su sintetización alterativa en el ser como **ipseidad**. La dinámica inteligible de la realidad como signo, correlativa a la tensión simbólica del dinamismo del yo encarnado, es la que efectivamente da cuenta de la distancia de la libertad en la relación con la realidad y consigo misma, así como de las alternativas 'onto-lógicas' básicas (respecto a lo existente y respecto a la coherencia en el despliegue del *lógos*), incididas por la libertad.

En esta tensión analógica inherente al yo y a lo óntico en general, relativamente al inevitable impacto del yo con la densidad de lo real en el abierto horizonte último del ser, la energía activo-receptiva de la razón no se experimenta mecánicamente necesitada al asentimiento sino provocada y sugerida al reconocimiento de los indicios del significado del ser. Que en el sistema del mundo exista el yo es algo de tal gravitación ontológica, normalmente no advertida en su excepcional implicación, porque se lo remite a una obvedad psicológica sujeta a adjetivaciones irrelevantes en cuanto sólo intrasistémicas al mundo. En cambio, que el yo exista, significa que hay en la contingencia óntica del mundo puntos carnales que exceden y se posicionan frente al mundo mismo y a su último sentido. La apertura intencional infinita contenida en esta anomalía óntica, por la que ninguna relación efectiva con su correspondiente oferta de significado logra necesariamente determinarla, implica el dato de una enigmática **extra-territorialidad de la libertad respecto del ser**, una capacidad de colocarse reflexivamente frente a él. De aquí surge la permanente posibilidad existencial de la libertad de incidir sobre la razón para proseguir o para no recorrer hasta el final lo que sugiere la dinámica del signo "en mí y fuera de mí". También implica la radical libertad en la manifestabilidad del Ser mismo, desde el momento en que hace existir a **quien** lo confronta, hasta la posibilidad de colocarse **en contra** del ser, de **quien** nutre al yo como excepcionalidad óntica, precisamente por su vínculo privilegiado con el sentido del ser.

Históricamente el hombre reduce el reconocimiento de las posibilidades de su vínculo con el ser y se apropia de su sentido, sustrayéndose así a la dinámica del signo y encubriendo la responsabilidad de su libertad. Con ello se establece en el orden de su propia **representación** del ser y la conciencia queda totalizada por el sistema del mundo y su lógica de la necesidad, dialécticamente confrontada en esa inmanencia al sistema por la lógica de la negatividad y de la postulación de lo que falta, de lo que en contraposición con el sistema de la facticidad, aún no-es. Esta presente dialéctica intersubjetiva entre el sistema del pasado y el sistema del futuro, se establece en el orden del poder, como único fenómeno que permite recuperar una experiencia precaria de la libertad ocluída. La representación del sentido del ser, posibilitada por su manifestación a la razón y a la libertad en la dinámica básica y originaria del signo, toma así figuras que la historia de la cultura y de la filosofía recurrentemente presentan y que pueden ser esquemáticamente categorizadas según los énfasis puestos sobre la intra-temporalidad. Aun cuando se interfieren entre ellas de múltiples maneras y en ulteriores configuraciones. La interpretación cosista del ser como presencia constante objetualmente disponible, que determina a la subjetividad como “espejo de la naturaleza” cuyo mecanismo necesitante es teóricamente interiorizado en la sola validez epistémica de la razón. La interpretación historicista del ser como sentido fáctico instaurador de una comprensión ontológica epocal o geocultural, que en su circularidad totalizante de los entes determina a la razón como explicitación sin distancia del sentido en cada caso acaecido, en el que está arrojada la subjetividad ahora humillada. La interpretación proyectual de la maleabilidad del ser, impulsado a su plenitud por la autoafirmación de la subjetividad hiperbólica según una medida o implicación apodíctica de la superación del ser en el deber-ser, en base al ejercicio sistemático de la negatividad y en función de una futura reconciliación intersubjetiva inmanente con el sistema del mundo. En las tres someras instancias se oculta una previa decisión de la libertad en la interpretación básica del sentido del ser por parte de la razón. Y se oculta también esa estructural discreción del vínculo inevitable con el Ser que las posibilita en la libertad. Lo cual permite percartarse de que el auténtico y vivo realismo del signo, que indica sin necesitar, no es una disposición históricamente inmediata, ni el resultado de un esfuerzo de adscripción intelectual, sino un posible fruto de la siempre descartada simplicidad originaria.

¿Qué es lo que dificulta esa positiva conjunción de la razón y la libertad en la apertura afirmativa a la manifestabilidad del ser? Por un lado, la experiencia del límite en cuanto “objetivamente” connotada por la injusticia del mal y de la muerte, de manera que la finitud no es ya vivida como positiva remisión a la alteridad nutriente, sino como amenaza de la nada y como abolición de la

libertad. Este es el motivo exaltado por las filosofías de la negatividad que expresan la rebelión del yo ante este aparente aplastamiento de la libertad por la aparente masividad anónima del ser.⁶ Pero esta determinación del sentido del ser oculta una decisión insuficientemente confrontada por la razón tomando en cuenta la totalidad de los factores que rodean a esa experiencia dolorosa del límite. Hay un primado gozoso del concreto acontecimiento de existir, que hace experimentar como defraudación a esas formas de sufrimiento, las que, en cambio, deberían exacerbar el preguntar de la razón acerca de esa sobreposición de lo negativo, sin abandonar por precipitación reactiva la huella de la previa y radical positividad de existir. La categoría de **posibilidad** expresa la apertura de la razón a la manifestabilidad del Ser y el preguntar por ésta tiene un indicio fundante en el acontecimiento gratuito de existir. En esta lógica del signo es posible advertir en toda sufriente negatividad la de-negación de una negación de ser, en pos de una afirmación originaria inhabitada por el deseo-de-ser que la sustenta.⁷ El señalamiento enfático y “esencialista” de los límites, del mal y de las deficiencias, implica anteponer un acto segundo cuya legitimidad crítica completa debería basarse en el reconocimiento del insustituible acto primero “existencial” que posibilita toda ulterior consideración. De lo contrario se degrada la apertura crítica de la razón, convirtiéndose en abstracto último tribunal y en presuntuosa medida del ser, sin acceder a una adecuada problematización ni a una exigente contrastación con la totalidad de factores que brinda la experiencia. Esta libertad de la razón en el reconocimiento de lo previo tiene decisivas implicaciones en el trato de la realidad y sobre todo de sí-mismo y del otro. Tal es la dimensión ética de la dinámica gnoseológica del signo y de su primaria positividad.

Por otro lado, hay en el hombre histórico un factor “subjetivo” que inhibe seguir la huella en la dinámica del signo. Hay un **hiato** que traba la capacidad de asentimiento y de coherencia gnoseológico-existencial. La dificultad de adherir a la verdad que las razones, basadas en la evidencia de los signos permiten entrever sin obligar, constituye un trazo de la **condición** humana que intenta resguardarse del Ser y que exige de la libertad atravesar por la experiencia del **riesgo**. Una sutil decisión opera en el surgimiento mismo del im-

⁶ Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard, 1943), especialmente el decisivo párrafo V del primer capítulo: “L'origine du néant”. Esta obra es ejemplar en cuanto es la más coherente, aunque finalmente autocontradictoria, expresión de la imposición deliberadamente unilateral de la autoafirmación del yo por la vía sistemática de la negatividad, como rechazo a toda posible manifestabilidad del ser, preconcebido expeditivamente como masa cósmica.

⁷ Cf. Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité* (Paris: Seuil, 1967), cap. IV “Puissance de l'affirmation”, 317-335.

pacto de la conciencia con lo real, antes de cualquier secundaria elección, que ya viene afectada por esa instancia previa, como disponibilidad o como defensa de la razón ante lo real. Se ven las razones pero se puede no adherir a ellas y de hecho no se adhiere. Hiato significa, entonces, que entre la intuición perceptiva de la verdad del ser que brinda la razón y la energía afectiva de adhesión al ser por parte del querer, hay un abismo cuyo atravesamiento implica estar decidido a arriesgar. La hipótesis positiva de la razón, la confianza ontológica en la dinámica del signo está mellada por esa **original** incoherencia existencial del yo con el sentido alterativo de su propio deseo-de-ser. El yo teme perder su abstracta autoposición inmediata y eso impide adentrarse con gozosa simplicidad en la consistencia alterativa de lo real. La condición humana está herida por un escepticismo respecto a sus trascendentes exigencias originarias y desconfía de la posibilidad de felicidad, de un encuentro verdaderamente significativo y satisficente, donde se vislumbre la posible plenitud de la experiencia de la libertad. Sin negar nada de lo que el yo encarnado es. Cuanto más negativa y abstractamente crítica se presume la razón, tanto más se deja arrastrar por esta incoherencia existencial autopositiva. Cuando prevalece la tendencia a enfrentar la tensión signica de la realidad y del yo con una hipótesis negativa, expresiva de una fundamental desconfianza en su dinámica y en sus exigencias trascendentes, aunque haya algo encontrable, la razón ya está predispuesta por la libertad a no encontrar nada.

Esta ambigua oscilación cognoscitiva de la condición humana puede cerrarse unilateralmente en mentalidad hegemónica de una época que se instaura desde la decisión (ocultada) de abolir la manifestabilidad alterativa de la significación intrínseca de lo real. Retomar la huella de la afirmación originaria implica, entonces, educar a la razón en la captación de las exigencias constitutivas del yo y en la atención crítica a los indicios fundamentales que hacen razonable la adhesión profunda a lo real en el movimiento analógico del significado. Además implica educar a la razón en la autoconciencia de su conjunción con la libertad para ejercer el riesgo de la afirmación originaria. Para esto es siempre necesario generar las condiciones históricas, interpersonales y dialógicas de la audacia de la libertad, de modo que el reconocimiento de lo verdadero, a través de los indicios constitutivos que la realidad manifiesta, perfore la clausura en los prejuicios y en las impresiones retenidas en espejar las apariencias. La gnoseología de la confianza ontológica (de la fe y la convicción) no es incauta y estática, sino que en ella la razón permanece abierta a la novedad del acontecer signico en la experiencia. Sólo el riesgo crítico de la verificación reiterada —porque la dinámica del signo es correlativa a la historicidad de la manifestación y suscita y exige una espera atenta y fundada— puede renovar y aumentar la confianza en la presencia discreta del sentido. De lo contra-

rio la fe como certeza ontológico existencial —que al no ser resultado de una apodicticidad mecánica, tampoco permanece mecánicamente, como parecería solicitarlo el miedo al método de la libertad— se evapora en mero discurso supletorio de la conciencia de una ausencia, de la falta de experiencia. Esa abstracción es la matriz de los fanatismos, como intentos de cubrir el sentimiento de una ausencia mediante la exaltación ideológica de un aspecto unilateral.

Ocultamiento de la dinámica del signo y claudicación racionalista de la razón

¿Qué tipo de inflexión se dio en la historia cultural para que la fe haya llegado a ser definida como enemiga de la racionalidad, de modo que ésta ha llegado a comprenderse a sí misma como sistemática purificación de todo vestigio de conocimiento desde la positividad de la dinámica del signo, que hace de la fe un método de la razón? ¿Se ha implantado, acaso, un cierto “fideísmo racionalista” en cuanto inconsciente de su previa decisión, avalada más por un sentimiento que por un juicio referido a la consideración de la totalidad de los factores inherentes a la experiencia del yo como *agito incarnatus*? Decíamos que el problema hoy decisivo no está centrado en la fe sino en el modo racionalista de concebir la razón. Esto impide entender la fe como una especificación metodológica de la razón y requiere ahora una mayor clarificación. “Racionalismo” no refiere a la corriente supuestamente opuesta al empirismo (pues lo incluye), sino a la negación del primado de la experiencia y de la evidencia inmediata sobre las determinaciones conceptuales de la razón. Implica un desplazamiento drástico del origen de lo verdadero, de su radicación ontológica e histórica. La negación de la superioridad ontológica y gnoseológica de la Revelación sobre la filosofía y la consecuente dialéctica necesaria y asimétrica entre ellas, es apenas una consecuencia, aunque sea el sentimiento inspirador de la previa decisión.

La postura subyacente a la pérdida racionalista de la evidencia inmediata, iniciada en esa especie de postmodernismo *avant la lettre* que fue el libertinismo erudito —pérdida de inmediatez en parte ratificada por la misma respuesta crítica a él dada por Descartes—,⁸ consiste en esta decisión que atraviesa la

⁸ Descartes se debate ambiguamente, abriendo dos vertientes en pugna en la modernidad, entre una filosofía de la primacía de la razón formal centrada en la necesidad (luego triunfante y colapsada) y una filosofía de la libertad centrada en el reinicio del acceso a la verdad por parte del yo-finito (hoy espectador): Cf. Aníbal Fornari, “Sobre la actualidad de Descartes. En los 400 años de su nacimiento (1596-1996)”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* IV, 4 (1996): 159-178.

dimensión hegemónica de la mentalidad moderna y que Hannah Arendt esclarece: tal decisión pone en duda no sólo que “la comprensión humana pudiese estar abierta a toda verdad o que la visión humana pudiese estar en grado de ver cualquier cosa, sino también que la inteligibilidad del mundo por parte de la comprensión humana constituyese una demostración de verdad, tal como la visibilidad no constituía una prueba de realidad. Esta duda, también duda que algo como la verdad exista, y descubre, por ende, que el concepto tradicional de verdad, ya se base en la percepción sensible o en la razón o en la fe en la revelación divina, se había fundado sobre el doble presupuesto de que aquello que verdaderamente es, debe manifestarse por propia disposición y que las facultades humanas son adecuadas para recibirlo. Que la verdad se revela a sí misma, fue credo común de la antigüedad pagana y hebrea, de la filosofía cristiana y de la profana. Tal es la razón por la que la moderna filosofía atacó con tanta vehemencia —con una violencia que bordeaba el odio— a la tradición, despachando sumariamente el entusiasmo renacentista sobre el descubrimiento de la antigüedad”.⁹ Es curioso observar aquí, con H. Arendt, como el uso del paradigma de la “pura razón” está acriticamente determinado por la afectación del sentimiento (de odio) y de la libertad reactiva, sobre la razón, menguándola.

La pérdida, por un lado, del sentido fundamental de la **verdad como revelación del ser** de lo existente, que emerge de su ocultamiento o de la no existencia, con su propia forma significativa ante la activa apertura receptiva del yo encarnado, basamento de toda contrastable **adecuación** judicativa y, por otro lado, la denigración de la postura gnoseológica de la **libertad como simplicidad**, como espera atenta de algo que es más importante que preservarse inmediatamente a sí mismo, es lo que determina la oclusión racionalista de la referencia a la **alteridad** consistente del ser. En efecto, “sin la confianza en los sentidos, ya no podían más estar seguras ni la fe en Dios, ni la confianza en la razón, pues la revelación de las verdades, fueran divinas o mediante el alcance de la razón, siempre había sido modelada sobre la simplicidad, cargada de sano temor reverencial, en la relación entre el hombre y el mundo: si abro los ojos contemplo la visión, si escucho siento el sonido, si muevo los miembros puedo palpar el mundo en cuanto realidad tangible. Si se comienza a poner en duda la verdad y la atendibilidad de esta relación que, naturalmente, no excluye los errores y las ilusiones sino que, por el contrario, constituye siempre la condición para poder corregirlos, ninguna de las metáforas tradicionalmente usa-

⁹ Hannah Arendt, *Vita activa*, trad. italiana de S. Finzi (Milano: Bonpiani, 1998), 204; no se sigue aquí *in toto* la trad. española de Ramón Gil Novales, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1993), 303.

das para expresar verdades suprasensibles [...] puede conservar su significado”.¹⁰

La reducción racionalista de la razón se deja llevar por un incauto entusiasmo ético-político acerca del *parvenir* de la racionalidad operatoria fisico-matemática, que se desarrollará progresivamente como tecnociencia. Esto es filosóficamente asumido, en contra de la **efectiva** génesis de la fisico-matemática en el platonismo renacentista, como erradicación de cualquier problemática acerca de la existencia de “verdades suprasensibles”, que han quedado presuntamente desenmascaradas, en un anti-platonismo **ideal**, como postulados prácticos de la razón misma, en función del proyectarse normativamente autónomo de la “subjetividad”, en el deber-ser modeladora del ser del único verdadero mundo idealizado: **el factible**. La restricción de la inteligibilidad a la dimensión de la previsibilidad y calculabilidad del ser del ente, establece una instancia metodológica posibilitada por la originaria experiencia misma del mundo y por la estructural exigencia antropológica de una más adecuada habitación del mismo. Tal restricción metódica permite la anticipación conjeturante de la razón, su pre-concepción técnica de la verdad **factible** como realización de lo real, mediante la objetivación irreversiblemente progresiva y creciente del mundo instrumental de los útiles que se superan y mediante el manejo de la experiencia en la experimentación exploratoria y hasta cierto punto posible de lo real. En tal sentido, el estupor originario de la razón por el acontecimiento mismo de lo existente en cuanto tal, es redoblado por la admiración de la capacidad de riesgo creativo de la libertad en el ejercicio de la genialidad inventiva y productiva de la racionalidad.

La autoconciencia filosófica no sólo se pliega adaptativamente a esta nueva experiencia histórico-fáctica, intentando reconocerla y examinándola como acontecimiento de una nueva dimensión metodológica, sino que tiende a exacerbarla idealmente como nuevo paradigma existencial para el conjunto de la experiencia humana y del ejercicio válido de la razón. Así la filosofía entra en colusión reproductiva de la nueva mentalidad dominante, aplicándose a la explicación histórico-ideal del destino de ese *factum* epistemológico, sustentándolo y generalizándolo, y también dándole un cierto resguardo ético-crítico en el horizonte del deber-ser superador del ser. Se vislumbra, desde ese recorte fideísta de los factores inherentes a la autoexperiencia humana, la posibilidad de ir erradicando colectivamente los males que afectan la historia demasiado humana, al compás del progreso instrumental e institucional. La conciencia colectiva que se forma en torno a esta lógica de la necesidad irreversible que intencionaliza a la temporalidad, capitalizando y superando completamente su

¹⁰ Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. italiana de G. Gargiulo (Milano: Garzanti, 1991), 85-86.

propio pasado, descarta la posibilidad de reconocer la verdad estructural, la validez universal y la imposibilidad de corresponderse a sí mismo del deseo-de-ser que constituye al yo encarnado singular, considerado como una “cantidad despreciable” (*quantité négligable* dice Marx, representativamente) en relación con la proyección soberana del Yo trascendental o del Sujeto histórico. Por ende, también es declarada imposible e irrelevante la irrupción de un acontecimiento real y singular de liberación humana que esté fuera de la dinámica de la autosuperación del hombre como **ser genérico**. La actitud prevaleciente en la filosofía abandona como ya ingenua a la disposición gnoseológica hacia el reconocimiento de lo constitutivamente dado en lo real. Concentra su imitación epistémica en la auto-reflexión deductiva de las reglas formales necesariamente implicadas por el postulado de autonomía de la acción, para que sea humana, dentro del horizonte proyectual de la **practicabilidad**, tal como la tecnociencia se aplica a las verdades empírico-formales hechas en el horizonte proyectual de la **factibilidad**. Sólo que las recurrentes fallas en la realización de las verdades prácticas tienen una evidente desventaja respecto de la eficiencia y progresividad realizativa de las verdades factibles. Por lo que la filosofía se ve obligada a retraerse cada vez más de la tematización de contenidos éticos sustantivos para aplicarse a la vigilancia del correcto proceder formal. El autotranscendimiento sistemático de la tecnociencia, que realiza gnoseológicamente el ideal de autonomía, cual presupuesto epocal filosóficamente compartido, se muestra ante los **razonamientos** ético-formales como única fuente válida de **conocimientos**. Si la filosofía no puede saber lo que es el bien del hombre, el poder no tiene dudas acerca de **su** bien, al par que tiene la capacidad de recubrirlo, guardando las formas procedimentales.

La adopción necesitante, por parte de la razón racionalista, de este precioso invento epistemológico, mágicamente interpretado¹¹ como liberación respecto de las huellas **significas** del ser accesibles en la integridad humana de la experiencia, para instalar la razón como último tribunal en la conquista autónoma del porvenir, se resuelve en la más acrítica dependencia óptica respecto de los contenidos cognitivos producidos por la racionalidad instrumental. De ahí que la reacción posmoderna declare a este proyecto como porvenir realizado de una ilusión, para contraponerle un agotado proceso de desenmascaramiento. Su resultante, sin embargo, es un ejercicio de la negatividad que demuestra, por contraste, su confianza última en el poder como lo efectivamente permanente tras la fenomenología de las apariencias discursivas. El fideísmo racionalista se consuma en su opuesto. Sin embargo, el yo encarnado es un hecho que

¹¹ Cf. Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires: Sur, 1971), especialmente 15-20 y 22-29.

siempre reinicia trayendo su propia estructura originaria, más acá de la enemistad que con ella pueda tener la mentalidad dominante. Potenciarla críticamente significa reabrir siempre de nuevo el espacio de la libertad, de la posibilidad, desde una amistad esencial y desde una simpatía profunda para con el hombre singular, lo único que realmente **existe** como algo nuevo en el mundo.

LA FE COMO RACIONALIDAD INTERPERSONAL Y PROGRESIVIDAD HISTÓRICO-CULTURAL

Aquí, la cuestión de la confianza ontológica da un paso de relieve que, precisamente, tiene que ver con la gnoseología de la fe en cuanto a posibilitar, en toda crisis, un nuevo inicio. La razón pluridimensional, porque viva y móvil expresión del yo-en-acción, adherida a lo real por su misma encarnación, expresa su autoconciencia al redescubrir en la fe una modalidad de reconocimiento crítico en el que se sustenta el universo interpersonal.

El método del signo en la lectura del comportamiento humano

En el ámbito más apremiante y decisivo de las relaciones interpersonales, el método de la fe, “pone en juego no sólo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas. [...] Las verdades buscadas en esta relación interpersonal no pertenecen primariamente al orden fáctico o filosófico”.¹² Sin embargo, por un lado, la fe implica, para realizarse como asentimiento, un alto y sintético empeño de la competencia cognoscitiva y, por otro lado, también tiene profundas connotaciones filosóficas, si es que el sentido crítico de la racionalidad filosófica comporta una metodología mixta y dialéctica, como dice Aristóteles, entre sabiduría y *episteme* y si no cabe reducirla a un ejercicio parasitario de la negatividad, como mera deconstrucción de las convicciones profundas, generativas de sentido ético, de moralidad de la conducta y de fundada energía constructiva de personalidad, de historia y de sociabilidad humana. Ciertamente, esta positividad tiende a banalizarse y a desgastarse por el uso, lo que justifica el momento de negatividad en función de recuperar un encuentro más originario. El conocimiento competente en la captación del sentido y del valor del comportamiento humano, no ya en su aspecto psicosocial más mecánico y estadístico, sino en cuanto tiene la estructura del **gesto** en la relación concreta, se obtiene por ese método de la razón que es movimiento hacia la fe. Acusar el impacto de un gesto en cuanto tal no es apenas registrar un proceso reactivo bajo un modelo conductista. Apunta a captar, en función

¹² Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, # 32.

de un interés por la relación misma con el otro, intenciones incoativamente razonables y responsables, a partir de la expresión sensible, visible, audible, etc., de la acción, en cuanto ésta de algún modo expone o propone un significado. No le es efectivamente posible advertirlo a un sujeto indiferente ante un objeto neutralizado, o que sólo perciba reactivamente. Requiere un observador abierto y atento, que se experimente afectado, en su mismo acto de mirar o escuchar, por la intensidad de sus propias exigencias trascendentales, que son estructuralmente las mismas que las del otro. La cualidad humana de la emisión o recepción de un gesto depende de este nivel de resonancia. Aunque uno normalmente esté distraído respecto a sí mismo, el interés por una auténtica intercomunicación implica tener en cuenta ese fondo de donde emerge la libertad.

El método del signo, por el que se adquieren convicciones trabajadas o certezas morales y existenciales, está motivado por el interés en la posibilidad de confiar en **alguien**. Pero no se trata de una genérica necesidad psicológica de confianza. Su permanente punto de partida es encontrar la excepcionalidad intuible en la presencia preferencial de alguien, cuya confiabilidad radica en la **promesa** contenida en lo que él es, a partir de lo que **dice** y por observación de lo que **hace**. Creer es, ante todo, **confiar-en-alguien**, tras jugarse para lograr un juicio adecuado acerca de esa presencia que se vislumbra significativa. No es, entonces, un pasivo **creer-que**, cual conjunto doxológico de **creencias** opcionales, renuentes a una explicación y verificación objetiva. Este conocimiento “vulgar” es tomado como sinónimo de la fe, desde el ingenuo positivismo internalizado en la mentalidad común. La capacidad intuitiva de la inteligencia, mirando hacia fuera, también interiormente atenta al deseo-de-ser del yo, sintetiza **plurales signos** discontinuos en el mundo de la vida cotidiana, en cuanto ellos convergen en un **único sentido razonable y adecuado**: el de la excepcionalidad y confiabilidad de una persona y de lo que ella dice, precisamente. La intuición sensitivo-racional, estética, (y no ante todo una meditación argumentativo-reflexiva) del único sentido del conjunto de los indicios, es coronada por la fe como certeza existencial acerca de la verdad de esa persona y de lo que ella implica (o también la certeza moral de no poder, todavía, confiar plenamente en ella).

Por tanto, lejos de tratarse de una forma “blanda” de conocimiento que se realiza en la fe, se pone en juego un alto y sintético desempeño de las posibilidades cognitivas. También porque no descarta valerse del puntual apoyo de otros conocimientos obtenidos mediante otros métodos. El tipo de subjetividad y de verificación, que el método de la fe supone, nada tiene que ver con una conciencia desprevenida o “ingenua”, sino que implica la genialidad de leer la veracidad y la autenticidad del comportamiento, alcanzando seguridad

en base a pocos indicios. Esto supone, entonces, estar dotado de una humanidad intensa, potente, no distraída en el vano activismo mezquino, ni achacada por las desilusiones remitentes a previas ilusiones, fruto de entusiasmos solamente sentimentales. Se es tanto más capaz de confiar, cuanto más rápidamente se intuyen los motivos adecuados para ello, y cuanto mayor afinidad se tiene con los comportamientos y los asuntos humanos. Las dimensiones trascendentales de la apertura del yo (experimentadas como originarias e inextirpables exigencias de verdad, justicia, bien, belleza, amor y felicidad), cuya vivacidad cualifica la intensidad humana de una persona, actúan como criterios inmanentes al yo para comparar los signos en cuanto tales y, sobre todo, los signos que emite el comportamiento del otro hombre, también atravesado por esas exigencias constitutivas. Esto es lo que posibilita juzgar el grado de correspondencia y de consecuente confiabilidad de la calidad de su actual disposición humana.

Un método es básicamente una forma de proceder en base a razones adecuadas al tipo de objeto al que se pretende aproximar para conocerlo. En el uso de cualquier método se puede fallar, pero lo que es propio de un método es su sistemática capacidad correctiva, el poder advertir y avanzar, a su propio nivel intencional, sobre el desajuste advertido. No significa que el ideal de la verificación metódica pase por la sola distancia objetivante. El método de la fe indica para el conjunto de la racionalidad que no se puede efectivamente verificar “colocándose fría y sistemáticamente en la vereda de enfrente”. Sólo se puede trabajar creativamente con el “objeto” en la dinámica del descubrimiento, cuando se lo re-conoce, cuida y prosigue. Lo cual implica una siempre reiterada apertura hacia una más amplia convivencia con él, una observación apasionada, libre y reiterada, antes que cerrarse en las propias medidas conocidas. No se pueden alcanzar certezas existenciales, resultantes del método de la fe, si no se está atento ni se comparte la vida del otro, y si sólo se establece una distancia desatenta y presuntamente “objetiva” con él. La fe revela sobremanera que la razón es viva, ágil y móvil. Que su exigencia de coherencia es concomitante a su exigencia de experiencia siempre renovada. Como decía Bernard Shaw: “el hombre más inteligente es mi sastre, porque siempre vuelve de nuevo a tomarme las medidas”. La experiencia se determina desde la consistencia alterativa de lo dado y de acuerdo al tipo de iniciativa receptiva, más o menos abierta y englobante, del yo. La verdadera distancia de fondo, no es la “objetivista”, relativa al objeto en cuanto constituido y construido, sino la distancia ontológico-trascendental respecto de los propios prejuicios, anclada en la experiencia de las exigencias constitutivas del yo y referidas a la posibilidad de la manifestabilidad del ser en lo dado a la experiencia.

La fe como método para el progreso de la convivencia y de la cultura

Las decisiones inherentes a la participación en la vida política y a una variedad de acciones emprendidas en la vida cotidiana, donde no siempre hay una activa reciprocidad y donde la pretensión de un control empírico-analítico previo haría imposible el ritmo existencial de la vida personal y social, utilizan criterios análogos a lo anterior. La verificación de la consistencia de la propuesta o de la promesa proferida a través de hechos y palabras son recepcionados y articulados en el régimen del signo, logrando certezas morales sin dar lugar a evidencias apodícticas. De la razonabilidad de la fe el hombre inevitablemente se vale para conocer y vivir lo real en sus instancias más vitales e importantes que ningún otro método sería capaz de proporcionarle. La certeza actuante en las más intensas relaciones interpersonales, en las distintas figuras del amor, de la amistad, de la acción educativa más consistente y preferida, surge de esta lógica de la razón explícitamente vinculada a la libertad, donde el atractivo y la preferencia singularizada son suscitados por signos en los que cada uno se revela sugiriéndose al otro sin necesitarlo, sino reclamándolo a que se haga presente en la relación con la simpatía de su inteligencia y de su libertad. “Lo que se pretende, más que nada, es la verdad misma de la persona: lo que ella es y lo que manifiesta de su propio interior”.¹³ Pues el hombre no se realiza, no hace efectiva experiencia de plenitud y libertad apenas con la adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino cuando a ello, eventualmente, lo ve plasmado en sus encuentros humanos que tienen la total primacía de “una relación viva, de entrega y fidelidad hacia el otro”.¹⁴ Sobre todo, de otro hacia uno mismo haciéndonos “sentir” que somos un “yo”, más allá de las conocidas fallas y limitaciones en las que todos estamos implicados. Pero el encuentro y la certeza existencial así logrados no están en el orden de una superficial efusión sentimental. Tienen que ver con la razón: es una confianza crítica, un juicio dinámico y comprometedor en relación con “la verdad que el otro manifiesta”.¹⁵

La competencia para recibir indicios y responder con fe como capacidad de confiar, es una de las aspiraciones más altas de la razón y de la civilización, porque lo más decisivo de la existencia humana consiste en la posibilidad de vivir auténticas relaciones interpersonales, que son tales si son reiteradamente verificadas. Cuando la voluntad de fría apodicticidad administradora de argumentos se apropia del sentido último de la razón (teórica y práctica) para cu-

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

brir la impotencia en establecer relaciones verdaderamente humanas y permanecer en ellas mediante una dinámica educativa de la libertad, entonces, aparece amenazante la voluntad de poder y su recurso mágico a la violencia, pretendiendo resolver los problemas humanos, superficialmente considerados, disolviéndolos en la proyección de soluciones mecánicas, meramente “estructurales” y puramente impersonales y administrativas. Sin empeñar, entonces, principalmente, la incidencia de la libertad en el re-descubrimiento de lo que verdaderamente posibilita afrontar la inevitable problemática y el hiato traumático que afecta a la vida personal y social. La barbarie y el totalitarismo hacen prevalecer, desde axiomas sumarios que justifican el sentido mítico y demiúrgico del poder administrador, el sistemático uso de la sospecha sobre las relaciones interpersonales, sobre la capacidad de vivirlas desde la exigencia de lealtad con la verdad y sobre la necesidad de privilegiar la libertad asociativa para afrontar adecuadamente las necesidades y tareas inherentes a la convivencia en la vida pública.

El método gnoseológico que nos ocupa advierte **la polivalencia metodológica** de la razón, la importancia de la diversidad de objetivaciones epistemológico-civilizatorias y las promueve en cuanto ella constituye una condición necesaria de confianza para la **transmisión progresiva de la cultura**. Por la capacidad razonable de confiar en otro se entrelazan las relaciones personales a través del “testamento” transmitido entre generaciones, pues son éstas las relaciones que impulsan la historia, transmitiendo los resultados logrados mediante otros métodos del conocimiento. **No habría desarrollo humano sin la forma de conocimiento propio de la fe**. Si lo único razonable fuese el método de la certeza por reiteración de la demostración personal, cada generación debería rehacer todos los procesos desde el principio y no tendría tiempo para avanzar. Por la certeza existencial, los conocimientos obtenidos por los otros métodos se colocan como base para nuevos pasos. **La fe, como confianza ontológica e histórica, es constitutiva de la relación educativa interpersonal, transmisora del acervo cultural que posibilita nuevas contribuciones.**

[...] en la vida de un hombre, las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante constatación personal. En efecto, ¿quién sería capaz de discutir críticamente los innumerables resultados de las ciencias sobre las que se basa la vida moderna? [...]. Finalmente, ¿quién podría reconstruir los procesos de experiencia y de pensamiento por los cuales se han acumulado los tesoros de sabiduría y de religiosidad de la humanidad? [...] Cada uno, al creer, confía en los conocimientos adquiridos por otras personas.¹⁶

¹⁶ Ibid., 31-32.

Entonces, puede decirse que la civilización vive del método de la fe, y que la expulsión de ésta, en sus distintos planos de manifestación, hacia lo a-racional, con beneplácito de muchos “creyentes”, determinó decisivamente la fragmentariedad de la conciencia contemporánea y el oficializado truncamiento del preguntar de la razón.¹⁷

EL ACTO CRÍTICO SUPREMO DE LA RAZÓN: AFIRMAR LO QUE LA SUPERA

Este título pareciera inaugurar un equívoco, una especie de intento de dar lugar, o a un paralelismo de la doble verdad, o a una especie de abdicación de la razón en aras de una alternativa antropológicamente extraña. Sin embargo, se trata de algo más bien “natural”, en coherencia con las reflexiones precedentes. Pero es necesario ir por pasos.

“No existe moral sin libertad [...]. Si bien existe el derecho de ser respetados en el propio camino de búsqueda de la verdad, aun antes existe la obligación moral, grave para cada uno, de buscar la verdad y seguirla una vez conocida”.¹⁸ ¿Desde dónde inicia y se mantiene con lealtad ese camino de búsqueda personal, sin empantanarse, en cuanto se realiza filosóficamente, en las necesarias mediaciones técnico-epistemológicas de su propia profesionalidad? ¿Cómo se presenta al hombre autoconsciente, que vive y ama la realidad que con él se ha generado, la seriedad del desafío a la verdad? “La verdad se presenta inicialmente al hombre como interrogante: ¿tiene sentido la vida? ¿hacia dónde se dirige? A primera vista, la existencia personal podría presentarse como radicalmente carente de sentido. La experiencia diaria del sufrimiento, propio y ajeno, la vista de tantos hechos que a la luz de la razón parecen inexplicables, son suficientes para hacer ineludible una pregunta tan dramática como la pre-

¹⁷ Con la intención de resguardar la religión de la arrasadora mentalidad iluminista, hombres piadosos como Schleiermacher la trasladan al plano de un honorable sentimiento: “su esencia no es ni pensamiento, ni acción, sino opinión y sentimiento”, lo que dará lugar a la esquizofrenia cultural del hombre dividido entre la fe y la razón, quedando aquella en la insignificancia respecto a los saludables intereses objetivos de la vida. Por tanto, eliminándosela del diálogo y de la operatividad en el espacio público, para recluirla aun en lo más silenciado de la vida privada. Al mismo tiempo, se consagra la fragmentación de las esferas de intereses, cada una cerrada en sus leyes autónomas, entre las que el hombre se reparte: “La praxis es arte, la especulación ciencia, la religión es sensibilidad y gusto por lo infinito”. En tal pluralización del conocido paralelismo de la “doble verdad”, no hay mutuos reclamos ni fecundidad crítica en el orden del sentido. Pero eso significa que la fe deja de ser un problema y se reduce a un *optional* esteticista, para gente rara que gusta entretenerse con variaciones sobre lo invisible. Cf. F. Schleiermacher, *Über die Religion* (Hamburg: F. Meiner, 1958; original Berlin, 1799), 29 y 30, citado en J. Ratzinger, “Prospettive e compiti del Cattolicesimo per il futuro di Europa”, *Il Nuovo Areopago. Rivista trimestrale di cultura* 9, 34 (1990): 20.

¹⁸ Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 1993, # 34.

gunta por el sentido de la vida. A esto se debe añadir que la primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que **existimos**,¹⁹ es lo inevitable de nuestra muerte”.²⁰ Ésta exacerba dramáticamente las preguntas. Ciertamente, la “capacidad misma de buscar la verdad y de plantear preguntas implica ya una primera respuesta. El hombre no comenzaría a buscar lo que desconociese del todo o considerase absolutamente inalcanzable. Sólo la perspectiva de poder alcanzar una respuesta puede inducirlo a dar el primer paso. De hecho, esto es lo que sucede normalmente en la investigación científica. Cuando un científico, siguiendo una intuición suya, se pone a la búsqueda de la explicación lógica y verificable de un fenómeno determinado, confía desde el principio que encontrará la respuesta, y no se detiene ante los fracasos. No considera inútil la intuición originaria sólo porque no ha alcanzado el objetivo; más bien dirá, con razón, que no ha encontrado aún la respuesta adecuada. Esto mismo es válido también para la investigación de la verdad en el ámbito de las cuestiones últimas”.²¹

Según lo visto precedentemente, habida cuenta del carácter decisivo de la cuestión planteada, el hombre se halla adecuadamente pertrechado para esta aventura existencial de la verdad. La razón está dotada para una flexibilidad metódica según la cual no avanza en lo perentorio de estas cuestiones últimas solamente por la vía de una presunta soledad reflexiva y discursiva, “sino también mediante el abandono confiado en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma. La capacidad y la opción de confiarse uno mismo y la propia vida a otra persona, constituyen ciertamente uno de los actos antropológicamente más significativos y expresivos”.²² ¿Implica esto, acaso, una falta de valentía o comodidad para afrontar el riesgo de la propia búsqueda? No. Pues se trata de una forma de la dinámica dialógica de la razón, que también es constitutiva de la filosofía y de toda dinámica de investigación seria, no arrastrada por una estéril prepotencia. “No se ha de olvidar que también la razón [filosófica y científica] necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha, de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida

¹⁹ La negrita es mía. Más allá de todos los límites, **conmigo, algo existe**, esta es la inevitable positividad básica y sorprendente, desde donde la razón puede advertir la huella de su búsqueda.

²⁰ Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, # 26.

²¹ *Ibid.*, # 29.

²² *Ibid.*, # 33.

la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar”.²³

El horizonte último **unitario de la verdad** y la necesidad de contar con **dos órdenes de conocimiento** conducentes a atisbar la plenitud de la misma, se basa en estos cinco argumentos: a) en el principio de contradicción, postulado fundamental unificante de la razón humana y condición posibilitante de la constitutiva intencionalidad dialógica de la misma; b) en la fundamental dinámica reveladora de la verdad del ser, sea por la vía del descubrimiento personal, sea por la vía de la comunicación interpersonal; c) en contar con la grave dificultad de la condición humana, afectada por un abismo o hiato entre razón y voluntad, que interfiere en el conocimiento de este tipo de verdades que no se dejan controlar mecánicamente, y en la exigencia de una disponibilidad para darles el efectivo asentimiento, pues son tan decisivas para el hombre que lo implican con su oscilante libertad; d) en la necesidad consecuente de la razón de apoyarse en una amistad crítica para arriesgar y sostenerse en la huella del significado; e) en la demanda del yo como deseo-de-existir que no se conforma con un significado pensado, sino que lo busca para “encontrarse” con él en una feliz correspondencia existencial viviente y totalizante. Estos argumentos destruyen la hipótesis de la doble verdad, o de una instancia “dura” y necesaria, y otra “blanda” y voluntaria, dentro de un único horizonte de la verdad, pero dado a priori por truncado. De lo dicho “resulta que el hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable siempre, sea que se le dé o no se le dé el feliz hallazgo, aunque con tono en cada caso radicalmente distinto: como leal espera, o como disfrute verificador: búsqueda de la verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse”.²⁴

¿Qué testimonios de consistencia filosófica podemos encontrar en el pensamiento actual, rodeado sin ser fagocitado por el contexto nihilista, para volver a entender estas cuestiones y efectuar el camino de una racionalidad libre y abierta, adecuada a las exigencias constitutivas de la razón crítica, adherida a la dramaticidad de la experiencia humana? ¿Cuál es el gesto educativo que la gnoseología de la fe profiere, en su inmanencia diferenciada a la metodología de la razón, haciéndola acceder a la autoconciencia de su capacidad de reconocer lo que la supera e historiza, sin debilitarla? Para esto es preciso liberar el campo temático de la confusión respecto de lo mentado con “reconocer lo que supera e historiza la razón”.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

Para el pensamiento europeo de los siglos XVIII y XIX, la caducidad del yo es una inquietud racionalmente irrelevante. La protesta crítica del “existente” anticipada por el solitario Kierkegaard y la posterior dialéctica existencial del yo-en-acción genialmente expuesta por Maurice Blondel, no son consideradas como problemática digna de la razón iluminada. La educación filosófica y política proyecta certezas movilizadoras de la historia, tal como llegó hasta nosotros, en atrasados ecos, hasta mediados de 1970. Se tiene como objetivo lanzar la moralidad y la paz universal, la liberación universal, el estado-síntesis, la sociedad comunitarista del futuro. Pero esta posición sólo se mantiene mientras la dimensión personal de la subjetividad, en su contexto real y no puramente imaginario, todavía está viva y tiene cierta efectividad en la base social. Al no ser en sí misma existencialmente retomada, re-alimentada por la razón concreta y sólo dada por presupuesta, se fue desvaneciendo y con ella también “la luz de la razón”. La crisis del pensamiento moderno, en su voluntad de sustituir al cristianismo realizándolo en la ideología secularista, es crisis de la teodicea que remata en crisis de la antropología.

Esta crisis es absorbida en continuidad por la **ideología posmoderna**²⁵ y su vaga restauración de la religiosidad *à la page*. La aceptación del mundo no se realiza ya mediante el dominio racional de la realidad, sino a través de la extenuación y la rarefacción del ser, que acepta el legado iluminista de la pretendida superación del cristianismo, y que se adscribe al Oriente mitificado. El mundo real de las **concretas diferencias** (varón-mujer, espíritu-naturaleza, humano-divino, animal-hombre) es imaginativamente convertido en ilusorio. La dualidad y la diferencia, la particularidad y la singularidad son molestias remanentes de quien acepta vivir en la **contradicción**. El ejercicio poético-meditante debe resolverlas por elevación en la uni-totalidad carnal-espiritual. Liberar el alma de la prisión del **ego** finito, transportándose oníricamente en lo Uno, se vuelve compatible con la tecno-ciencia que atenúa la diferencia entre mundo real y mundo aparente porque, para quien es absorbido por el sistema cósmico-ecológico, la realidad misma se hace virtual. Este esteticismo homologador hace de lo **estético** “un estado de la realidad en la que ésta pierde sus límites rígidos, colocándose en un plano que ya no se distingue netamente de la fantasía”.²⁶ La transfiguración estética es también un intento manipulador del ser mediante la fabulación, que pretende disolver la problematización y dramaticidad de la existencia, en la misma línea iluminista, aunque con otros medios irracionalistas. La ideología posmoderna y su religiosidad vapo-

²⁵ Cf. Massimo Borghesi, “L'ironia e il mondo come favola. Riflessioni sull'ideologia posmoderna”, *Il Nuovo Areopago* 1 (1966): 19-31.

²⁶ Gianni Vattimo, “Dio, l'ornamento”, *Micromega*, supl. N° 5 (1995): 197.

rosa actúan como verdadero **opio del pueblo** que impide aflorar la autenticidad de la pregunta religiosa, culminadora de la razón adherida al destino del yo encarnado singular.

¿Qué significa, entonces, reivindicar la racionalidad que va hasta el fondo de sí misma en su capacidad de reconocer lo que la supera y qué imprevistos compañeros de camino se encuentran para la tarea? Desde la existencial **condición posmoderna** emerge con toda su radicalidad una forma de pensar protagonizada, entre otros, por tres grandes filósofos judíos (Rosenzweig, Horkheimer, Wittgenstein) que, ante la crisis del ideal prometeico y de la teodicea racionalista, vuelven a preguntar por la exigencia de una salvación no ilusoria, integral, que abrace alma y cuerpo, pasado y presente, al concreto y encarnado, lo que él encuentra y ama, deseando ver y experimentar con todo ello la **gloria de existir**. Porque de “la muerte, del miedo a la muerte toma inicio y se eleva cualquier conocimiento acerca del todo (del Uno). Rechazar el temor que atenaza lo terrestre, arrancar a la muerte su aguijón venenoso, quitar al Hades su miasma pestilente, de eso se cree capaz la filosofía”.²⁷ Esta atribución de capacidad por parte de la filosofía, exige la abolición de los cuerpos, del yo en su singularidad encarnada y de su mundo visible. Pero, ¿qué es lo que, en realidad quiere el deseo-de-existir del yo? ¿Acaso tal violencia contra su naturaleza originaria? El “hombre no quiere en absoluto liberarse de quien sabe qué cadenas, quiere permanecer, quiere **vivir**”.²⁸ Se trata de **esta** vida en su singularidad concreta, ya en **este** mundo y en la historia. Ya aquí la vida quiere experimentar la posibilidad de ser redimida, encontrar **aquí** su nuevo **Destino** que la libere del destino de muerte, sin recurrir a ninguna evasiva *ataraxia*. En esto el pasado reivindica un derecho, el acontecimiento de la simiente existencial del yo, que se expresa como “nostalgia de justicia perfecta y consumada. Ésta nunca puede realizarse en la historia; en efecto, aun cuando una sociedad mejor viniera a sustituir el actual desorden social, no será reparada la injusticia pasada y no será eliminada la miseria de la naturaleza circunstante”.²⁹ Por eso, la forma realista de la “teoría crítica de la sociedad”, para que esta nostalgia no se diluya en lo puramente imposible, implica un “reenvío teológico, al Otro”.³⁰ Desde la existencial **consumación de una ilusión** y no

²⁷ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), trad. italiana *La stella della redenzione* (Casale Monferrato: Marietti, 1985), 3; (trad. española en Salamanca: Sígueme, 1997).

²⁸ Ibid.

²⁹ Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (Hamburg: Furche-Verlag, 1971), trad. italiana *La nostalgia del totalmente altro* (Brescia: Queriniana, 1977), 82.

³⁰ Ibid., 90.

ya como mero ejercicio reflexivo formal, la filosofía vuelve a aprender que ella es la razón investida por el *eros*, conciencia dolorosa de una ausencia y demanda de una presencia imprevisible que existe y la supera. Posibilidad de reconocerla si se le da **existencialmente** en la historia, en la línea de la **gloria de existir**, cuyas huellas en lo que **es** la subjetividad viviente persiste en no abandonar, en homenaje a la razón, a sí misma y al mundo vivido.

Este pensamiento contemporáneo, al contrario del paleo-moderno, ya no pretende convertirse en método de redención espiritual y social, y oscila con su libertad entre la tentación de la desesperación y el deseo de redención. Sin embargo, esta oscilación ya no puede ser **esencialmente** inocente en la historia: “Yo puedo perfectamente refutar la solución cristiana del problema de la vida (redención, resurrección, juicio, cielo, infierno), pero con ello ciertamente el problema de mi vida no está resuelto, porque yo no soy ni bueno ni feliz. Yo no estoy redimido”.³¹ No es una solución doctrinaria y genérica aquella que busca el yo-encarnado, sino una que esté a su altura. Ahora bien —continúa Wittgenstein—, “tú necesitas redención —si no, estás perdido”.³² El yo, si no es salvado, queda en el aire. Él y sus relaciones fenoménicas en el mundo y en la historia quedan suspendidas y apocadas en el abismo de la nada, sin consistencia ontológico-crítica. Para tal completitud es insuficiente el camino del conocimiento como marcha de descubrimiento o de autoelevación filosófica o de meditación metafísica a ojos cerrados: “Conocerse a sí mismo es terrible, porque al mismo tiempo se reconoce la instancia vital, y la propia inadecuación”.³³ Se necesita la puntualidad gratuita, imprevisible e imprevista por mí, pero que sea visiblemente para-mí. Un **acontecimiento** excepcional, no sólo en la historia y en el mundo, sino en mi vida puntual. Para ello, para ser racionalmente coherente con la situación real y con el deseo-de-ser, es preciso alcanzar la estatura soberana del “mendigo”: es preciso “volvemos **humildes**, ya que no podemos volvernos buenos”.³⁴ Entonces, toda la capacidad de argucia intelectual queda suspendida en su incapacidad de darse a sí mismo la realidad porque pone los pies en el **humus** y, “como el insecto ronda en torno a la luz, así yo en torno al Nuevo Testamento”.³⁵ No se trata de un entretenimiento sino de la alternativa entre la paz y la locura, que el realis-

³¹ Ludwig Wittgenstein, *Denkbewegungen. Tagebücher* (Innsbruck: Haymon-Verlag, 1997), trad. Italiana, *Movimenti di pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937* (Macerata: Quodlibet, 1999), 75.

³² *Ibid.*, 102.

³³ *Ibid.*, 95.

³⁴ *Ibid.*, 99.

³⁵ *Ibid.*, 78.

mo de la historicidad concreta de la vida comienza a cobrar: “El hombre vive su vida normal en el resplandor de una luz de la que no es consciente hasta que se apaga. Si se apaga, la vida se ve de repente privada de todo valor, sentido, o como se quiera decir. Imprevistamente nos damos cuenta de que la mera existencia en sí —como se diría— está todavía totalmente vacía, **desolada**. Y es como si se hubiera desgarrado el esplendor de todas las cosas. Todo está muerto”.³⁶ De aquí, la capacidad de la razón crítica de reconocer, de afirmar, de mendigar, aunque sea confusamente, lo que la supera: “es necesario que se filtre, por así decir, una luz a través del tejado, del techo bajo el que trabajo y sobre el que no quiero [ilusoriamente] subir [autoelevarme]”.³⁷ Con esta forma de hacer filosofía congenia la *Fides et Ratio*.

Aníbal Fornari
Universidad Católica de Santa Fe – CONICET
Dirección: Laprida 5059, Pº 11
(3000) Santa Fe
ARGENTINA
E-mail: afornari@ceide.gov.ar

Recibido: 6 de octubre de 2003
Aceptado: 31 de marzo de 2004

³⁶ Ibid., 89.

³⁷ Ibid., 78.