
Conocimiento y fe en la encíclica *Fides et Ratio*. Confrontación y diálogo con la hermenéutica contemporánea

Guillermo Zapata, S.I.*

RESUMEN

Con la presente exposición pretendo presentar la tensión que existe entre conocimiento y fe. Comienzo presentando cuál es la relación entre fe y razón en la perspectiva de la encíclica. Finalizo al confrontar la perspectiva de Fides et Ratio con la manera como se interpreta la razón a partir de algunas hermenéuticas contemporáneas. El conocimiento de lo trascendente se inscribe en el horizonte de la significación. Considero que para nuestro tiempo es trascendental el diálogo fe y razón, dada la relevancia de pensar lo religioso en este amanecer del siglo XXI. Sin embargo, existe todo un camino por recorrer que apenas está señalado.

* * *

CARÁCTER RACIONAL DE LA FE

La filosofía y la teología tienen por tarea común «dar razón de la fe» (1Pe 3,15). La filosofía como administradora de la razón le permite a la teología la justificación racional de los fundamentos de la fe. La encíclica «Fe y Razón», *FR*, quiere reflexionar precisamente sobre el conocimiento racional de la fe. En el texto

* Diplomado en Teología, *magister* en Teología, licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá. Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Especialización en resolución de conflictos, Facultad Ciencias Políticas, Pontificia Universidad Javeriana. Profesor en la Facultad de Teología y la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá.

leemos: «Existen verdades cognoscibles naturalmente, y por consiguiente filosóficamente» (FR 68). «Por el deseo que el hombre tiene de conocer es naturalmente filósofo» (FR 64). Con estas palabras Aristóteles abre el *Primer libro la metafísica* referido a la naturaleza de la ciencia, y escribe: «Todo hombre desea por naturaleza saber.» El saber está orientado por la razón como búsqueda del *logos* que es la razón de ser de todas las cosas.

Dar razón de nuestra fe consiste en explicitar los fundamentos racionales, los primeros principios en los cuales se apoya nuestra experiencia de fe. No obstante, podemos advertir que no existe una identidad plena entre la razón y la fe, como lo explicaremos a lo largo de esta reflexión.

El desarrollo del pensamiento occidental entiende la razón como una actividad del espíritu. Influenciado por la mentalidad griega que llama *nous* a la inteligencia, ésta es definida como la *facultad de la intuición espiritual*, por la cual la verdad tiene un *carácter espiritual*. El carácter espiritual de la verdad posibilita que ella sea recibida de la misma manera que los fenómenos del mundo corporal son recibidos por la intuición sensible. A este cúmulo de intuiciones espirituales la encíclica las denomina «patrimonio espiritual de la humanidad». Con este patrimonio espiritual y racional de la humanidad, la filosofía ayuda a la teología para articular la razón recta (FR 4). El movimiento racional filosófico tiene una versión especulativa, discursiva, argumentativa. Esta versión de la razón especulativa debe pensar el horizonte vital desde el cual se abre el camino hacia *la inteligencia* de la fe (FR 7). Este abrir camino en la inteligencia de la fe es la tarea de la teología.

Tanto la teología como la filosofía pretenden aprehender la verdad. Pero la verdad no se manifiesta solamente en su versión especulativa, teórica, argumentativa. La verdad de la fe se experimenta históricamente en el testimonio de vida y en otras formas del saber humano. A la verdad podemos acceder por diferentes caminos. Uno de estos caminos es el saber de las ciencias sociales, aquellas «ciencias cuyos recientes y extraordinarios progresos son admirados por todos» (FR 69) como son las ciencias sociales y humanas.

Pero la inteligencia de la fe no puede ser fruto de las simples capacidades naturales de la razón. La fe tiene carácter *sobrenatural* presente en la revelación dada gratuitamente por Dios a los hombres. Este carácter sobrenatural de la revelación de Dios se discierne con base en la experiencia de Dios. Esta experiencia busca un lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera de lo que

supera toda experiencia humana (FR 67), es decir, en lo trashumano, trashistórico, la experiencia de lo sobrenatural y de lo *nouminoso*.¹

Podemos afirmar que existe una verdad común a la filosofía y a la teología en cuanto a su materialidad, porque la verdad es única, según su contenido. Sin embargo, estas dos ciencias y dos modos de conocer la verdad se diferencian en cuanto a su forma. Es decir, que una misma verdad puede ser enunciada por el teólogo y por el filósofo; el teólogo a la luz de la revelación, el filósofo desde la disciplina de la razón natural y especulativa. El teólogo llega a la verdad y la considera de un modo diferente al filósofo, pero es una la misma verdad que habita en Dios. Escribe Santo Tomás: «*Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit...*»

No hay pues, razón alguna para que otra ciencia no pueda tratar, en tanto que conocidos por la luz de la revelación divina, de los mismos objetos de los que tratan las ciencias filosóficas, según pueden éstos ser conocidos por la luz de la razón natural. Por tanto, la teología que pertenece a la doctrina sagrada difiere genéricamente de la teología que es parte de la filosofía (*Suma teológica, ST, I, 1, 1, ad. 2*).

En otras palabras, la fe vista desde la filosofía es «primaria y principalmente especulación, pues se adhiere a la verdad primera, y ... esta verdad primera, es también el último fin por el que obramos...» (*ST 2ª. II, 9*). Y este último fin sobrenatural es el objetivo de todo conocimiento y de la contemplación teológica.

Todo conocimiento apunta a ser conocimiento de Dios en quien habita la única verdad. El conocimiento se da en el espacio de una autocomunicación de Dios al hombre. El conocimiento filosófico es una preparación de «un correcto *auditus fidei*. En esta escucha de la fe, la filosofía ofrece a la teología su peculiar aportación al tratar sobre: la estructura del conocimiento, la comunicación personal y, en particular sobre diversas formas y funciones del lenguaje» (FR 64). A estas formas del lenguaje accedemos plenamente cuando asumimos el nivel teológico abierto a la revelación de Dios. La revelación está basada en la autocomunicación de Dios a los hombres. Dios mismo se hace palabra, lenguaje, historia. Se revela, porque «el plan de la revelación (accesible a la teología) se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación (que) manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio. La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre» (DV, 2, FR 10).

1. OTTO, R., «Lo Santo. Lo racional y lo irracional de la idea de Dios», en *Revista de Occidente*, Madrid, 1965, pp. 17-18.

La fe es así el ápice del conocimiento de Dios, la suprema posibilidad en el orden del conocimiento y el medio supremo del conocimiento de Dios; es el camino definitivo para el encuentro del hombre con Dios. Es particularmente relevante notar en esta relación entre conocimiento y fe la presencia del pensamiento de Santo Tomás. En la *Suma teológica* se lee:

Todo hábito cognoscitivo tiene doble objeto: lo materialmente conocido, que es como el objeto material, y aquello por lo que éste es conocido, o la razón formal del objeto... Así, en la fe, la razón formal del objeto es la verdad primera, pues la fe... no asiente a verdad alguna sino porque ha sido revelada por Dios; por eso se apoya en la misma verdad divina como en su medio. Mas atendiendo a todo aquello que materialmente cree la fe, no es sólo Dios, sino muchas otras cosas. Pero estas mismas cosas no caen bajo el asentimiento de fe sino que de alguna manera se ordenan a Él, en cuanto que por ciertos efectos de la divinidad es ayudado el hombre a atender a la divina fruición. Así pues, aún bajo este aspecto es la verdad primera de algún modo el objeto de la fe; pues nada cae bajo la fe sino está ordenado a Dios... (ST 2ª. 11, 1c).

Es así como el conocimiento de la fe es absolutamente superior al que adquirimos mediante un análisis filosófico del cosmos y del mismo ser humano. La respuesta última al problema del hombre y del cosmos está en definitiva en la fe. Ya nos recuerda el Vaticano II citado por la encíclica que «el misterio del hombre sólo se aclara en el misterio del Verbo encarnado» (GS, 18, FR 60). El hombre que busca por medio de su conocimiento encuentra gratuitamente una respuesta, porque Dios le sale al encuentro a través de la revelación, y le ofrece la posibilidad de un conocimiento firme, seguro, de las verdades divinas. Nos advierte la encíclica que el conocimiento introduce en nuestra historia una «verdad universal y última» sobre Dios que es «Aquél de quien no se puede pensar nada mayor» («*Non solum est quo maius cogitari nequit*») (FR 14). Ante esta verdad otras verdades tienen apenas carácter parcial; son aquellas propuestas que «elevan lo efímero al rango de valor, creando ilusiones sobre la posibilidad de alcanzar el verdadero sentido de la existencia» (FR 6) y son apenas simples opiniones (en el sentido platónico). El verdadero sentido de la existencia, en cambio, tiene el carácter de lo eterno e imperecedero, de lo definitivo y perenne.

EL CARÁCTER RACIONAL DE LA FE EMERGE DE LA AUTOCOMUNICACIÓN DE DIOS

El carácter racional de la fe emerge, por otro lado, en el contexto de la comunicación interpersonal entre Dios y el hombre. Esta comunicación interpersonal entre Dios y el hombre acude a los registros *sobrenaturales* que la razón misma no puede captar ni entender. En el proceso comunicacional Dios-hombre, a la luz de lo

conocido por la fe, «emergen algunas verdades que la razón ya posee en su camino autónomo de búsqueda» (FR 67). El modo privilegiado para la comunicación es la palabra. Pero un lenguaje todavía más revelador para la comunicación es el testimonio, es decir, una afirmación que exige por parte de quienes se comunican un acto de confianza o de fe. La comunicación es posible, porque el lenguaje es compartido; es el medio vital en el que se hablan, comprenden y entienden los interlocutores. El interlocutor se comunica, revela, llegamos a creer en él. Para que la comunicación sea posible, es preciso abrir el registro no solamente en el nivel del «yo pienso que» sino también «yo creo que». Este nivel de la creencia, también posible en la comunicación, sugiere que cualquier comunicación auténticamente humana tiene un elemento *trasracional*; es decir, no puede ser verificada exhaustivamente desde los paradigmas científico técnicos del «yo pienso que». Esto significa que debemos creer en el testimonio de los demás, y el testimonio implica lo que denominaría Paul Ricoeur, la «fidelidad a la palabra empeñada».² Pero para no pecar por ingenuidad, debemos iluminar con otras razones fundadas nuestra confianza, es decir, debemos dar razones para creer lo que creemos. Al hacerlo debemos partir de un acto de confianza, de creencia, de fe.³

La razón y la fe no se anulan. Se lee en el texto «es preciso recalcar la unidad de la verdad», y por consiguiente, la aportación positiva que el conocimiento racional puede y debe dar al conocimiento de la fe: «pero aunque la fe esté por encima de la razón, como quiera que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, puso dentro del alma humana la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad» (FR 53). Se nos recuerda aquí que la firmeza de la fe supera los titubeos del conocimiento natural de Dios. Esa firmeza en la aceptación de la revelación contrasta con la incapacidad del hombre de comprender el contenido de la fe y de la revelación. Estamos nuevamente, en el horizonte de la *Suma teológica* en la que se lee que «el escaso conocimiento que podemos alcanzar de estas cosas tan altas es más de desear que el conocimiento indudable que tenemos de las cosas efímeras» (ST 1^a. I, 5 ad 1). Nuestro conocimiento señala dejar el umbral de lo efímero y penetrar en el nivel de lo trasracional, de lo sobrenatural, de lo espiritual. ¿Acaso no es éste el ámbito

2. RICOEUR, PAUL, «El compromiso ontológico de la atestación», en *Sí mismo como otro*, tr. Cast. Madrid, 1996, pp. 330-334.

3. Cfr. GREISCH, J., «El suelo de la creencia en el texto sagrado», en *La edad hermenéutica de la razón*, tr. Personal. G. Zapata, Paris, Du Cerf, 1985, pp. 126-143.

de la actividad contemplativa que nos propone Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* y proporciona la felicidad verdadera? La felicidad se encuentra en la intelección y contemplación de la verdad. La verdad exige una vía contemplativa que conduce de alguna forma más allá de lo puramente humano; nos pone, por decirlo así, en contacto con la divinidad. Leamos el texto de Aristóteles:

... por tanto la actividad del dios, que sobresale por su felicidad, será contemplativa. Así pues, entre las actividades humanas, la que más semejanza guarda con ésta será la que es más capaz de hacernos felices. Prueba de ello es así mismo el hecho de que los demás seres vivientes no participan de la felicidad, porque están totalmente privados de esta actividad. En cambio, para los dioses toda la vida es feliz, y para los hombres lo es en cuanto hay en ellos una actividad parecida a aquélla; pero ninguno de los demás seres vivientes es feliz, porque no participa en modo alguno de la especulación. La especulación y la felicidad abarcan la misma extensión, y en aquéllos en los que se encuentra mayor especulación hay mayor felicidad; y esto no se debe al azar, sino al poder de la especulación; pues ésta tiene valor por sí misma. Así la felicidad es una especie de especulación (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* K7, 1177b 19-1178^a-2).

El ser humano fue creado por Dios para un fin sobrenatural, trasracional, para la felicidad perfecta, que solamente se alcanza en la vida futura, en la visión de Dios. Esta es inalcanzable por el hombre si sus propias fuerzas naturales no son ayudadas por la gratuidad de la gracia. La felicidad imperfecta se presenta al fin natural cuando no se proyecta sobre su fin sobrenatural. Este fin natural no puede proporcionar la verdadera felicidad porque es imperfecto. El fin último del hombre es la beatitud sobrenatural, que contemplamos desde ahora [(la especulación aristotélica) y la beatitud en Santo Tomás], y que trasciende los meros poderes de la naturaleza humana, aun cuando el hombre recibe el poder de la gracia para poderlos alcanzar, pero ésta escapa a la razón natural, y no puede ser adivinada por el filósofo sino por el teólogo. La felicidad alcanzada por el poder limitado del hombre es imperfecta, es una felicidad natural. El filósofo descubre a Dios por el conocimiento analógico que va de las criaturas al Creador. El teólogo descubre, reflexiona y conoce la vocación sobrenatural del hombre.

La fe nos hace dar un salto cualitativo en el orden cognoscitivo; su objeto son cosas invisibles que exceden la capacidad de la razón natural y humana. Eleva la capacidad cognoscitiva al límite de sus posibilidades naturales; y aporta así una luz totalmente nueva que habilita al hombre para un conocimiento superior y sobrenatural de Dios. Esto nos lo recuerda Santo Tomás de la siguiente manera: «Lo invisible en muchos aspectos es percibido por la fe de una manera más sublime que partiendo de las criaturas» (*ST* 2a, II, 2, 3ad 3), y la encíclica nos lo transcribe en el número

13, cuando anota: «Lo que comprendes y no ves, lo atestigua una fe viva, fuera de todo el orden de la naturaleza. Lo que aparece es un signo: esconde en el misterio realidades sublimes.»

LA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO* DESDE EL HORIZONTE DEL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS

Mencionemos ahora algunos principios que animan la relación entre conocimiento y fe en el pensamiento de Santo Tomás. Se llega a afirmar en el número 57 de la encíclica que *esta filosofía* (la de Santo Tomás) recupera el uso del pensar conforme a las exigencias de la fe, al subrayar la distinción y a la vez la unidad entre la razón y la fe. El Concilio Vaticano II, se advierte, es hijo legítimo de la renovación de la filosofía *tomista* con un número notable de pensadores formados en la escuela del doctor Angélico que han restablecido un pensamiento filosófico en la cultura de inspiración cristiana (FR 59), que piensan la fe y la razón desde el *patrimonio filosófico válido para siempre* (FR 60). Aunque en diversas circunstancias, ha sido necesario que el magisterio intervenga para reiterar este valor perdurable de las intuiciones del doctor Angélico, e insista en que el conocimiento de su pensamiento no ha sido observado siempre con deseable disponibilidad (FR 61), razón por la cual se ha notado una cierta decadencia debido a una menor estima de esta filosofía escolástica.

Nos advierte el doctor Angélico que sin Dios nada podemos conocer. Y la razón no tiene otro objeto que el conocimiento de Dios. La fe es el ápice del conocimiento de Dios. Es la suprema posibilidad en orden al conocimiento de Dios. La fe es el medio supremo de este conocimiento que pone en camino al hombre para el encuentro con Dios. Dios es así la verdad primera de todo conocimiento. De esta forma, la fe ilumina la totalidad de la realidad y abarca todos los aspectos de la vida humana.

Aplicamos a Dios nuestro esquema de comunicación. Él nos habla en forma indirecta a través de signos que nos muestran su mensaje a través de la historia y que podemos conocer. «La filosofía primera se dirige completamente al conocimiento de Dios como último fin» y también que «el conocimiento de Dios es el fin último de todo conocimiento y operación humanos (*Contra Gent.*, 3, 25). El hombre es creado para un conocimiento de Dios más profundo y más íntimo que puede alcanzarse mediante el ejercicio de su razón natural en esta vida. La revelación es así una necesidad moral del hombre, porque la mente humana puede elevarse hacia lo más alto que la razón puede alcanzar, desear, y tender; hacia «algo que excede totalmente del estado actual de la vida» (Ibid, 1,5). Pero el objeto primario de la

metafísica, Dios, excede a la capacidad de aprehensión del metafísico y de la razón humana en general. El pleno conocimiento de Dios no es alcanzable en esta vida, el conocimiento conceptual de Dios es coronado por el misticismo. Esto quiere decir que el conocimiento filosófico no es ni suficiente ni terminal.

En el plano del conocimiento, nadie duda que la teología dogmática y la filosofía son distintas. La filosofía y las ciencias humanas tienen su fundamento en la luz natural de la razón. Sin embargo, la filosofía utiliza principios conocidos por la razón, pero sin la luz sobrenatural de la fe. Sus conclusiones filosóficas son producto de su razonamiento. Aunque el filósofo parte del mundo de la experiencia y se remonta racionalmente a Dios, en la medida en que Éste puede ser conocido por medio de las criaturas, el teólogo parte de Dios. Dios se ha revelado a Sí mismo, y el método teológico consiste en pasar de Dios a las criaturas, en vez de ascender de las criaturas a Dios, como sí debe hacer el filósofo. En otras palabras, el teólogo parte de la revelación, y el filósofo aprehende sus principios por la sola razón; las cosas de que se ocupa no son lo revelado, sino lo aprehendido por la luz natural de la razón. Esto nos lleva a afirmar que existen verdades propias de la teología conocidas por revelación. Otras son las verdades propias de la filosofía, que se apoya en los recursos de la razón especulativa y se coloca frente a verdades no reveladas. Pero ambas ciencias, teología y filosofía, en su proceso cognitivo, pueden servirse de la razón. Sus verdades se entrecruzan materialmente, pero son divergentes formalmente.

En un primer nivel, si casi toda la filosofía se dirige al conocimiento de Dios, podemos decir que la filosofía es una teología natural, pues tiene como punto de partida la filosofía que trata de Dios. La revelación es el fin del hombre.

¿Cómo puede el hombre creer (aceptar la autoridad de la fe) y conocer (resultado de una demostración racional) una misma verdad? Santo Tomás en su libro *De veritate*, llega a afirmar que existen propiamente hablando, no exactamente demostraciones de la verdad divina (es decir, asuntos no plenamente racionales), sino más bien *preambula ad articulos*, que son una especie de verdades adecuadas a la fe que contienen una verdad previa que es aceptada en el camino de la fe. Se cree por fe en estas verdades. El garante de la verdad es la unicidad de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos. Esta unicidad de Dios no ha de entenderse por sí misma.

Para el Aquinate existen dos fines en el hombre: uno sobrenatural, del que se ocupa el teólogo, y otro natural asignado al filósofo. El bien último del filósofo es proporcionado al poder humano, mientras que el teólogo considera el bien último

como algo que sobrepasa el poder de la naturaleza, a saber, la vida eterna, es decir, la visión de Dios.

Aunque para esta doctrina es teóricamente posible que el filósofo elabore un verdadero sistema metafísico sin recurrir a la revelación, este sistema (filosófico) es naturalmente imperfecto, inadecuado e incompleto, interesado sólo en la Verdad misma que es Dios, principio de toda verdad. La investigación racional puramente humana no es capaz de descubrir todo aquel conocimiento de la verdad misma de Dios, tan necesario para que el hombre alcance su fin último.

LA ENCÍCLICA FRENTE A LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA

Pluralidad del sentido

Sólo quiero insinuar, de forma muy somera, algunos elementos más propios para el diálogo con la visión de la verdad que tienen algunas hermenéuticas contemporáneas. Estas entienden la verdad como evento, como acontecer, en oposición al pensamiento racional y conceptual, que entiende la verdad como la adecuación de la mente y las cosas.

En el mundo contemporáneo, según escribe Cristian Duquoc, «no hay ninguna institución religiosa que obtenga la exclusiva del sentido. El pluralismo en materia religiosa aplica el modelo democrático de la tolerancia incluso a la actitud respecto a lo trascendente, que posee hoy un amplio espectro de sentido». ⁴ Si aceptamos las manifestaciones de lo divino que pretendemos aprehender, no lo encontramos propiamente en el estereotipo monoteísta del que las instituciones religiosas son guardianes. El mundo contemporáneo no resiste los horizontes únicos. Las pretensiones de validez y de verdad se inscriben siempre en unas coordenadas espacio temporales atravesadas por la pluralidad de las culturas. Es muy difícil hoy hablar de una cultura o de una civilización universal que sirva de criterio único para todos los hombres de la tierra, aunque el nacimiento grecolatino de nuestra civilización occidental está en la partida de nacimiento de nuestro pensar.

Cabe dudar de que toda actividad del conocimiento no esté regida por un interés, y en el caso de las ciencias humanas, por un interés social que pretenda la emancipación humana. Todo conocimiento, y toda ciencia, viene movido por un

4. DUQUOC, CH., «Religión Salvaje y Fe Cristiana» en *Selecciones de teología* 149, 1999, pp. 49-50.

interés, cosa que la teoría tradicional parece ignorar. Es preciso comprender el sentido de los acontecimientos desde un saber crítico que intenta desentrañar las desfiguraciones que hacen de la sociedad una sociedad ideologizada, con vistas a lograr su emancipación, como nos lo asevera, por ejemplo, entre muchos otros pensadores, Jürgen Habermas y la escuela crítica de Frankfurt (T. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse). Esta doctrina de los intereses del conocimiento viene a oponerse en definitiva a ese concepto tradicional de teoría que ignora la conexión de todos los conocimientos con un interés que se abre en infinitud de valoraciones. Hoy entendemos la racionalidad difusa que late en las entrañas mismas de la sociedad, extraída desde un método peculiar de las ciencias empírico analíticas, y se extiende a todos los ámbitos del pensamiento y la acción, bien como razón hermenéutico-comunicativa, que no desdeña la solución de los problemas, y que se centra en los esfuerzos por la comprensión del sentido y el logro de un acuerdo intersubjetivo (Habermas, K.O. Apel). Por eso es preciso repudiar esa razón identificadora—escribe Teodor Adorno—que confunde la verdad con la adecuación del concepto a la cosa, cuando el objeto es siempre más que su concepto (Adorno, *Dialéctica negativa*, 1975, 13). Es preciso, además, sentar las bases socioeconómicas de una sociedad en la que confluyan *logos* y *eros* (Marcuse, *El hombre unidimensional*, 1964, 278); es preciso, también, recuperar la racionalidad del mundo de la vida, desconectada en la modernidad del arte, la moral y la ciencia (Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1983, 26-27). La racionalidad contemporánea nunca prescindiría de su diálogo con la cultura, con la actividad social e histórica. Recurre a una razón intersubjetiva, hipostasiada, en donde la sociedad es un sujeto activo no ajeno a su dinamismo histórico, que tenga en cuenta incluso el desorden, el caos, la fuerza de lo negativo y la resistencia al permanente, la complejidad de la razón y del conocimiento. La razón contemporánea tiene aversión a los sistemas porque constituye la expresión de un pensamiento identificador que pretende haber captado en conceptos, de una vez para siempre, lo real, y de haberse impuesto a los objetos desde una lógica que denomina lógica de la dominación. En palabras de Adorno, el conocimiento es dialéctico, y «comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto», que contradicen la norma tradicional de la «*adaequatio*» (Adorno, *Idem.*) a partir de lo que podríamos denominar una *hermenéutica dialéctica*. Ella no recurre a una totalidad clausurada, porque ello significaría desvirtuar el poder de la negación, sino que es consciente de que una comprensión objetiva del sentido de la historia requiere una captación inicial precientífica de la sociedad como totalidad, y un posterior despliegue dialéctico en sus momentos.

La razón hermenéutico comunicativa y dialéctica

La acción y el lenguaje son las coordenadas de referencia en las que se inscribe lo que denominaríamos la *racionalidad contemporánea* y que sirven de clave a un nuevo horizonte que nuestra época entiende como *la edad hermenéutica de la razón*, justificada desde la pluralidad de interpretaciones desarrolladas como crítica a los metarrelatos fundantes propios de la antigüedad y de la modernidad y no podemos negar que es la manera de pensar de una época. En palabras de Hegel, la historia de la razón es la historia de las ideas de cada época.

En la actualidad, el horizonte abierto por el «segundo» Wittgenstein⁵ con sus conceptos claves de pluralidad de la conciencia, de la incondicionalidad y positividad de la misma conciencia, constituye una crítica al paradigma monolítico de la antigüedad y la modernidad, que a su vez se ordena también en la línea crítica de lo que E. Husserl denomina la *mathesis universalis galileana o principio universal matemático* propio de la modernidad científico técnica. Se abre así un horizonte de crítica que permite la pluralidad de visiones del mundo y de la percepción de la realidad revelada y comunicada a través de la infinidad de juegos de lenguaje.⁶ Estos se contraponen al paradigma de la unidad, elaborado y desarrollado como cumplimiento de la modernidad. La visión de la modernidad ha sido puesta en duda con su tendencia a absolutizar el conocimiento científico. La modernidad, centrada en «la dialéctica del iluminismo» –que pretende salir de la infancia del pensamiento expresado en los mitos como pensamiento ingenuo y alógico, según T. Adorno y Horkheimer⁷– y en la cual Marcuse tiene su epicentro en la luz de la razón que esclarece cada cosa precisamente a través de la razón.

La mal denominada postmodernidad pretende superar este mito de la razón moderna, tan peligrosamente dado cuando históricamente fechado.

Para las hermenéuticas contemporáneas, en la acción, origen de todo conocimiento, confluyen multiplicidad de razones no homologables, no unitarias, no jerárquicas que, aunque dan la idea de pensamiento de la dispersión que caracteriza la época presente⁸, constituyen, por otro lado, su horizonte de

5. WITTGENSTEIN, L., *Bewusstsein der Unaufhebbarkeit*, «consciencia de la incondicionalidad» y la positividad de la pluralidad (*Positivität der Pluralität*) en las *investigaciones filosóficas*.

6. WELSCH, P., *Unsere postmoderne Moderne, Ästhetisches Denken*, Stuttgart, 1993, p. 80.

7. ADORNO-M., T.W., *Horkheimer, Dialektica dell 'Illuminismo*, Torino, 1993.

8. LYOTARD, J.F., THÉBAUD, J.L., *Au Juste*, Paris, 1979, p. 52.

interpretación. A la acción no le corresponde ninguna relación inmediata del sujeto consigo mismo. Comprender la acción exige un largo camino de mediación⁹ pues no existe una inmediatez entre sujeto y acción. El sujeto es eminentemente yo descentrado discordante, incoincidente, de carácter global. Y «su carácter global consiste en una cierta no-coincidencia del hombre con él mismo».¹⁰

Antropológicamente, esta no coincidencia es la clave que permite entender al sujeto enfrentado con el conocimiento en una tensión incesante que surge precisamente desde esta desproporción íntima. Es la desproporción ontológica que caracteriza al hombre desde su intermediariedad. Esta incoincidencia se ve reflejada en el nivel cultural en la disolución de los puntos de vista centrales o metarelatos. Esta incoincidencia es una explosión y multiplicación general de *Weltanschauungen*, de concepciones y visiones del mundo relacionadas con la realidad, como resultado de un cruzarse y contaminarse (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones, reconstrucciones sin coordinación central ninguna. Nietzsche nos ha demostrado —escribe G. Vattimo— que

...la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un principio (tal es la imagen que la metafísica ha hecho siempre del mundo) es sólo un mito «asegurador» propio de una humanidad todavía primitiva y bárbara: la metafísica es todavía un modo violento de reaccionar ante una situación de peligro y de poder; trata, en efecto, de adueñarse de la realidad con un «golpe de sorpresa», echando mano (o haciéndose la ilusión de echar mano) del principio primero del cual depende todo (y asegurándose por tanto ilusoriamente el dominio de los acontecimientos).¹¹

La comprensión de esta plurisignificatividad de la subjetividad discordante pretende como tarea estructurarse, constituirse y comprenderse a partir de su mismo acto de existir, que es acción. Esta acción es a su vez reflexión que emerge

9. Siguiendo a P. Ricoeur, en *El conflicto de las interpretaciones*, ensayo de hermenéutica, Ed. Seuil, Paris, 1969: el conocimiento recorre una vía larga de interpretación, comprensión, acción, pasando por el misterio que se expresa en los símbolos, relatos, metáforas. No es una realidad monolítica.

10. RICOEUR, P., *Finitude et culpabilité (FC)*, Aubier, Paris, 1988, p. 21. El concepto de identidad permite aproximar a Ricoeur con Heidegger desde una antropología de la finitud. Cfr. *Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfullingen, 1957, tr. fr. A. Préau, Gallimard en *Heidegger questions I et II*, Paris, 1968, p. 269.

11. VATTIMO, G., «Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?», en *Colombia el despertar de la modernidad*, Foro Nacional por Colombia, Santafé de Bogotá, 1995, p. 193.

del acto mismo de comprenderse, de interpretarse, de «hermeneutizarse»; de conocerse a través de sus múltiples mediaciones. Estas inscriben un camino largo en el que se juega la identidad plural y fragmentaria, y en el que la experiencia y el conocimiento de la fe es apenas uno de sus múltiples vectores. Queda abierta la pregunta ¿cómo pensar lo religioso, y en concreto la fe, en las coordenadas de nuestro tiempo?

Precisamente es de capital importancia el recuperar la racionalidad de lo religioso. El ateísmo se ha quedado sin razón para argumentar su no creencia en Dios, pues esta razón funcionaba a la manera de la racionalidad científico-técnica calculadora, lógica y sistemática. A ninguno se esconde la vitalidad de la racionalidad de lo religioso para devolver al hombre la libertad de su identidad atrapada en el pensamiento científico técnico. Precisamente el siglo XXI amanece bajo la clave del pensamiento que exige una racionalidad de lo religioso porque allí emerge una manera de acceso a la realidad que ha sido denominada por algunos autores como postontología; en ella se contrapone una razón vista como una *praecisio mundi*, opuesta a la protección del mundo mítico-poético sugerido por la racionalidad de lo religioso.¹²

Es preciso continuar en esta búsqueda motivada precisamente para dar razón de nuestra fe. Esta búsqueda, escribe J. Habermas, se da actualmente «entre las sociedades modernas, (y) solamente aquella que lleve lo esencial de su tradición religiosa, que trascienda lo puramente humano, al ámbito de la profanidad, puede salvar también la sustancia de lo humano» (J. Habermas, *Conmemoración de G. Scholem*).

12. JANQUE, WOLFGANG, «Postontología», en *Colección Universitas Philosophica* N° 3, Fac. Fil. PUJ, 1988.