

CONFIANZA Y MISTERIO.
LA VULNERABILIDAD COMO APERTURA Y VIDA DE LA RAZÓN

Ignacio Verdú
Universidad Pontificia Comillas, Madrid
vonverdu@yahoo.es

Resumen

En este artículo pretendo contraponer dos concepciones de la razón y analizar lo que implican para, finalmente, mostrar el valor de la propuesta agustiniana; propuesta que, frente al modelo de razón moderno, defiende una razón abierta al misterio y a una vivencia profunda de la trascendencia.

Palabras clave: Inmanencia, Trascendencia, vulnerabilidad, misterio, razón, San Agustín.

CONFIDENCE AND MYSTERY.
VULNERABILITY AS OPENNESS AND LIFE OF REASON

Abstract:

In this article I try to deal with two conceptions of reason and to analyze what they involve, in order to show, finally, the value of the Augustinian proposal. Compared with the modern model of reason, the Augustinian proposal defends a reason open to the mystery and to a deep experience of the transcendence.

Keywords: Immanence, Transcendence, Vulnerability, Mystery, Reason, Saint Augustine.

“El alma no está contenta con algún bien que ella conquiste y comprenda, porque un bien así no es el sumo bien”.

~San Buenaventura

“Preguntamos si la razón conducida siempre a la búsqueda del reposo, del apaciguamiento, de la conciliación —implicando siempre la ultimidad o la prioridad de lo Mismo—, no se ausenta, ya por ello, de la razón que vive. Nos preguntamos si la vigilia es una nostalgia de lo igual y no una paciencia de lo infinito”.

~Emmanuel Levinas

“Creer no designa un saber menor, homogéneo al del mundo pero todavía irrealizado o imperfecto, de modo que aquello en lo que se cree necesitaría aún probar su realidad o su verdad, mostrándose de veras. Creer no es un sustituto de un ver todavía ausente [...] en la verdad del mundo”.

~Michel Henry

Me propongo abordar una cuestión capital; un asunto clave y, como tal, discutido de modo constante a lo largo de lo que entendemos como la historia de la filosofía. Pero no pretendo, en modo alguno, decir la última palabra, la que deje a todos los demás sin ella.

Son muchos los modos en que podría formularse la profunda preocupación que ha inquietado el espíritu de tantos hombres durante siglos, y que ahora me mueve a mí a escribir estas líneas: ¿Qué soy? ¿Qué es la razón? ¿Qué es ser feliz? ¿Cabe aspirar a algo más que al poder, al dominio? ¿Es el saber científico y su aplicación técnica la realización plena de la razón? ¿Qué sentido tiene hablar de fe, esperanza y amor? ¿Qué relación guardan con la razón?

Responder las preguntas planteadas, adentrarse en ellas, es sin duda la tarea —ambiciosa— que mueve a todo filósofo; pero mi intención, más modesta, es comprender mejor la propuesta, a este respecto, de una rica y profunda tradición, que hunde sus raíces en el Sócrates que Platón nos presentó, recorre la Edad Media de la mano de hombres como San Agustín, San Anselmo, San Bernardo, San Buenaventura, el Maestro Eckhart, entre otros, y continúa hasta

nuestros días, destacando la figura de pensadores como Kierkegaard, Blondel, Marcel, Levinas, Henry o García-Baró.

Un hito, una clave, de la historia de nuestra filosofía consiste en sostener, como hizo buena parte de la filosofía griega, que el hombre no es una cosa más entre las cosas. Y no lo es, según el socratismo, porque sabe de la Verdad, es más, sabe que está por saberse; y sabe del Bien, es más, sabe que ha de ser y, en buena medida, aún no es. Es nuestra razón, nuestro intelecto, lo que nos hace seres en relación con el *Logos* de un modo único, especial. Mientras todas las cosas del mundo están ajustadas a un orden fijo, el hombre se pregunta cómo ha de vivir su vida para que haya merecido la pena haberla vivido, es decir, bajo qué orden ha de ponerse.

Para la sofística, el absoluto, la Verdad —aún por saberse— y el Bien —aún por ser no es, en modo alguno, alcanzable—; y no ejerce, por tanto, ninguna acción sobre nuestras vidas. No es posible ponerse bajo orden ninguno, salvo bajo el orden impuesto por cualquier otro hombre; ya que, si bien no hay Verdad por saber ni Bien por ser, el hombre, con su razón, produce verdades y bienes creando, así, el mundo que habita; es más, no puede no hacerlo; ésa es su peculiaridad. Es el hombre el que crea las cosas, el mundo, ya que es él quien establece la Verdad y el Bien; el valor de lo real. El pusilánime, el torpe, el cobarde vivirán sometidos, porque el ejercicio libre de la razón es poder; es el que es capaz de imponer su verdad y su bien quien se muestra como el mejor, y por eso domina sobre los demás.

La imposibilidad de controlar y dominar la Verdad y el Bien, entendidos como divinos, deja al hombre en una situación difícil. Si el poder que ejerce no le asegura, no le afianza, la existencia, la felicidad deja de estar en sus manos como un exitoso logro; se hace así en extremo vulnerable. Pero el sofista, que es consciente de la menesterosa existencia humana, niega precisamente la divinidad del bien y de la verdad y pretende, de este modo, poner en manos del hombre su ser y el devenir del mismo. Cree que en lo profundo de todo hombre habitan la penuria y el miedo; un miedo tenaz, radical, que le condena a la infelicidad. Y, por ello, parece afirmar que sólo siendo poderoso puede ser feliz el hombre, porque es el poder el que lo hace invulnerable. Ahora bien, y éste es el punto fundamental,

sólo es realmente poderoso el que impone su verdad y su bien, el que triunfa sobre los demás, el que somete y no es sometido, el que domina y nunca es dominado, el que no ha de responder ante nadie porque él es la respuesta. O se es señor o se es esclavo.

Naturalmente, la propuesta del sofista no es la única posible cuando se trata de intentar salvar al hombre de una vulnerabilidad que lo humilla dolorosamente y, si bien tiene una extraordinaria fuerza, no es menos potente e influyente la de los que ponen su confianza en el poder de la razón para alcanzar finalmente el dominio de los ámbitos de la Verdad y el Bien divinos.

En este caso se afirma, con seguridad, que existe un orden, un *logos*, que rige el mundo, es decir, lo sometido al tiempo y al cambio; que ese orden es atemporal, eterno, es decir, divino; que podemos llegar a conocerlo y que sólo conociéndolo es posible llegar a ser feliz.

Ahora bien, si somos capaces de conocer, de hacer nuestro lo absoluto, divino, y así realizarnos, ser felices, es que, aunque hayamos podido olvidarlo, realmente somos divinos; es decir, *logos* atemporal. Tentadora idea latente en el pensamiento griego, como podemos observar al detenernos en ciertos representantes del platonismo, del aristotelismo e incluso del estoicismo.

Al fin y al cabo la situación que se plantea es la siguiente: o no es cognoscible, y por cognoscible quiere decirse dominable, controlable, en modo alguno lo divino, lo absoluto, lo eterno, lo infinito, con lo que la técnica sobre lo divino, en verdad, no ejerce influencia alguna en nuestras vidas (ni las mejora, ni las empeora), quedando así todo hombre abocado al terror o a una realización en el ámbito de lo temporal y finito; o por el contrario es cognoscible, dominable, controlable, gracias a la razón, con lo que será nuestro saber, la ciencia, en su sentido más fuerte, el único camino posible de realización para el hombre.

Es esta segunda opción, reinterpretada y presentada como un mensaje de salvación para la humanidad, la que asumirá con extremas potencia y convicción la filosofía moderna, entregada a la ciencia y la técnica. Y supondrá una concepción de la razón cuyas consecuencias hemos de estudiar con detenimiento.

Parece que la Modernidad, en términos generales, asumió que en nosotros está el poder de realizarnos plenamente; salvarnos, liberarnos. Pero también que para ello habríamos de ser capaces de, tras un difícil proceso de purificación, permitir el desarrollo sin trabas de la razón.

Este desarrollo sin trabas de la razón es lo que se llamará ciencia; si bien, finalmente se manifestará como técnica, pues, como dice Michel Henry: “la ciencia que se cree sola en el mundo y que se comporta como tal se convierte en técnica” (1997: p.61).

El filósofo moderno confía plenamente en el poder de la razón, pero entendida en clave científico-técnica. Entiende, una vez más, que el saber es poder o, más exactamente, que el valor del saber viene marcado por el poder que proporciona y que es ejercido mediante la técnica: “la ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no producir el efecto” (Bacon, 1985: p.7). Y el poder que se ambiciona es el de lograr seguridad, invulnerabilidad; el de no estar al albur de lo incontrolable; el de ser dueños de nuestro destino, autónomos y, como tales, autosuficientes. Hablamos de un poder que se vive como una necesidad, una ambición y un logro.

Sin embargo, esta concepción del quehacer de la razón; del hombre y su devenir en la existencia, implica y supone una serie de asunciones de orden filosófico de muy importantes consecuencias.

De acuerdo, una vez más, con Michel Henry, hay que señalar que “el rasgo distintivo del saber científico es su objetividad” (1996: p.25). Ciertamente, lo que se considera verdadero, es decir, científicamente verdadero, ha de poder ser radicalmente mostrado, como un objeto puesto a la vista de cualquier observador capacitado que no podrá sino verlo con total claridad y distinción. El ideal de la ciencia es la lucidez, la total claridad; una visión, un saber del mundo-objeto tal que éste se muestre por completo y sin resquicio alguno de oscuridad; un saber que ponga el mundo, enteramente dominado, a nuestra disposición. Si no nos proporciona seguridad, reposo; si no pone el mundo a nuestra disposición; si no nos hace poderosos, no es saber.

Los objetos, aunque se hayan resistido, en tanto que objetos son domeñables; y lo son ya que se ofrecen al sujeto para ser vistos, expuestos hasta en sus más recónditas entrañas. Todo es aclarable, todo es resoluble. Y es que, como muy bien mostró Gabriel Marcel “hay un paralelismo entre el progreso de las técnicas y el progreso de la objetividad” (1996: p.180).

Decía Kierkegaard que “el pensamiento objetivo lo fía todo al resultado” (2010: p.82). De ahí que la técnica, entendida como “toda disciplina que tiende a asegurar al hombre el dominio de un objeto determinado” (Marcel, 1996: p.180) sea, en última instancia, la garantía del saber, del uso correcto de la razón, de su desarrollo pleno; es decir, de la ciencia.

La propuesta moderna parte de un presupuesto sin el que no podría mantenerse en pie, sin el que, entiende, se vería abocada a reconocer que sólo hay sinsentido e irracionalidad, mito y violencia. La Modernidad da por hecho que nada es inflexible; que todo lo que es, precisamente por ser, es cognoscible, definible, calculable, desentrañable, mostrable y, por lo mismo, manejable, utilizable, dominable. Lo que es se caracteriza por estar ahí, ante nosotros, ante nuestra razón y nuestras manos. De nosotros depende que todo se muestre tal y como es; que todas las piezas encajen finalmente y constituyan un sistema cerrado y compacto en el que no quepa la incertidumbre, la duda, y con ellas el sufrimiento. O, en todo caso, de nosotros depende que todo termine bajo nuestro dominio. Todo es problema a resolver pero, como problema, siempre resoluble. “Sistema y completud cerrada vienen a ser una y la misma cosa, de modo que si el sistema no está acabado, es que no es ningún sistema”. (Kierkegaard, 2010: p.115).

Entender todo como problema, apostar por ello, por la objetivación de lo real, implica asimismo reconocer que nada es si escapa al poder de la ciencia y la técnica. Nada es si no es sometible a la razón; si no puede ser reducido a objeto de la ciencia. Todo lo que es, es en la medida en que es susceptible de un conocimiento cierto, claro y distinto; y, por lo mismo, en la medida en que es nuestro gracias a la técnica.

En las *Meditaciones metafísicas* afirmaba Descartes “tener derecho” a tener esperanzas si conseguía encontrar algo indubitable, es decir, cierto, evidente; en último término, dominable, calculable. Y Francis Bacon, en su *Novum Organum*, hablaba de “esperanza legítima”, y fundamentaba su esperanza (la legitimidad de la misma) en la ciencia y sus logros; la técnica.

Sin embargo, en una filosofía entendida según estos criterios, realmente no tiene cabida la esperanza, no tiene sentido alguno. Y es que, como mostró Marcel, la esperanza y la razón calculadora son esencialmente distintas y refractarias (2005: p.76). Cuando sólo cabe hablar de sujeto y objeto a disposición del primero cabe hablar de deseo impaciente y confiado en nuestro poder, pero no de esperanza, ya que ésta no se funda en la indubitabilidad, en la certeza del cálculo. “Una esperanza de lo que ya se ve ya no es esperanza. ¿Quién espera lo que ya ve?”. (Agustín, 2004: p.506). Para el moderno las inquietudes, las preguntas radicales, los anhelos, podremos acallarlos dominando el objeto, ahí expuesto, a nuestro alcance, a mano. Lo sabe y esa es su mayor (esencial) ambición. Confía en su poder para ver y dominar. Entiende, por tanto, como un triste signo de irracionalidad y, por tanto, de debilidad, mantenerse abierto, paciente y dispuesto a que sea lo que nunca podremos hacer que sea, a que acontezca lo absolutamente novedoso, traspasados por un tiempo que transcurre desde más allá de nuestra conciencia; es decir, la esperanza en su sentido teológico.

La pretendida eficiencia absoluta de la razón científica supone y fundamenta a su vez una inmanencia sin fisuras. Lo no calculable, predecible, dominable, no es. Todo es objeto, sin intimidad, plenamente alcanzable y desmontable. El mundo, muerto, mudo, está cerrado sobre sí, presente ante la razón, que puede abarcarlo. El tiempo no es sino el espacio de lo factible, que se presenta a mis ojos y se expresa en mis manos.

En pos de la seguridad, de la invulnerabilidad, se renuncia a toda trascendencia, se propugna una radical inmanencia, un poder, que es soledad, sobre un mundo sin vida, expuesto para mí. Se afianza mi indisponibilidad y mi autonomía; que todo es problema, que nada es misterio.

Al fin y al cabo, se busca el reposo como superación de la inquietud, la respuesta como fin de la pregunta, la evidencia como cierre de la esperanza, la posesión como culminación del anhelo, y el dominio absoluto como la cura al amor sin reservas. Sólo el insensato, se afirma, rechazaría este proyecto. Pero, como dice Michel Henry, “el pensamiento filosófico es capaz de elevarse contra la tentación del sentido común de situar toda realidad en el mundo visible” (2004: p.45).

En efecto, es posible abordar esta cuestión de un modo muy diferente. Si realmente está en nuestras manos lograr nuestra realización plena, tenemos poder para alcanzar lo que deseamos en lo más profundo, entonces caben dos opciones: o lo que deseamos es de orden divino (eterno, infinito), lo que nos fuerza a concluir que somos divinos; o, por el contrario, somos finitos y lo que nos sacia, plenifica, es así mismo de orden finito y temporal (es mundo). Son dos planteamientos opuestos y explorados ampliamente por los filósofos griegos y modernos. Ahora bien, la cuestión capital es si describen adecuadamente lo que somos.

Desde muy pronto, los pensadores cristianos no se vieron plenamente identificados con ninguna de las propuestas exploradas por los filósofos griegos. Y será San Agustín, reinterpretando una larga tradición filosófica enraizada en Sócrates, quien replanteará la cuestión de un modo más potente, dando pie a una fecunda y profunda reflexión de orden filosófico.

San Agustín afirma nuestra finitud, nuestra temporalidad y menesterosidad, pero al mismo tiempo mantiene que no somos una cosa más entre las cosas; es más, no podemos fundirnos con el mundo, ser quienes somos siendo un trozo, sin más, del mundo. Y no podemos hacerlo porque, como había mostrado Platón, el hombre está siempre en tensión, desubicado, apelado por la luz en medio de la sombra. La Verdad y el Bien, divinos, le mantienen en vilo, sin sosiego; y es esta conexión íntima la que le hace ser quien es.

El hombre es pregunta, agitado por un anhelo que no consigue apaciguar. Y lo es porque no es dios, pero sabe de lo divino. Y no puede no saber de ello. “A ti invoco —dirá San Agustín—, Dios Verdad, en quien, de quien y por quien son verdaderas todas las cosas

verdaderas” (1994: p. 437) y añadirá: “¡ay, ay de mí, por qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! [...] Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”. (1998: III, 6, 11, pp.141-2). Ésta es la gran afirmación agustiniana; en lo más íntimo de nuestra intimidad se encuentra Dios, la Verdad, el Bien; y no podemos desembarazarnos de Él, salvo perdiéndonos, enajenándonos, alienándonos por completo. Y así, “nada valora convenientemente quien se ignora a sí mismo, quien no tiene en cuenta las condiciones de su dignidad” (Buenaventura, 2000: I, 5, p.231).

Quien reconoce las condiciones de su dignidad es quien, en palabras de Levinas, “reconoce en la insatisfacción un acceso a lo supremo” (1995, p.182), es decir, quien no busca suturar la herida que le mantiene siempre abierto, expuesto, vulnerable, por medio del ejercicio del poder sobre el mundo.

Ahora bien, la cuestión no es sencilla. “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba [...] Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo” decía el obispo de Hipona (Agustín, 1998: X, 27, 38, p.424). E, incidiendo en la misma idea, añade San Bernardo: “no es extraño que el alma no sienta estas heridas. Se ha olvidado de sí misma. Y ausentándose de su interior, ha salido hacia un país lejano” (1993: IV, 5, pp.372-3).

La tradición agustiniana afirma, con apasionamiento, que en lo más profundo de nuestra intimidad estamos entrañablemente apelados y habitados por Dios, que es Verdad y Bien trascendentes. Que, por tanto, el hombre más vivo, más pleno, no es el que ejerce más poderío sobre el mundo de los objetos, no es el que más controla y domina, sino el más receptivo, el que se deja tocar por lo otro que él, el que escucha y se conmueve; es decir, aquel cuya intimidad queda más alterada. La intimidad no es refugio en el que descansar, en el que anonadarse; es precisamente el lugar de la exposición a la Verdad y el Bien trascendentes, que nos conminan. “Abrid el oído de vuestro corazón y escuchad atentos a Dios, que habla en la intimidad” (Bernardo, 1993: II, 3, pp. 366-7).

Sin duda, es también propio de nuestra condición que el hombre pueda hacer de la trascendencia un terreno de objetos, como tales cognoscibles y sometibles a una técnica. Puede volcarse en lo finito; dirigir su anhelo a las cosas del mundo, aquellas que podemos controlar y dominar, concibiendo el saber como poder. Pero es entonces cuando, lanzados hacia nuestras posesiones, nuestros dominios, olvidamos quienes somos y, alienados, nos alejamos de la Verdad y el Bien. “La vida del alma es la Verdad” (Bernardo, 1993: 10, 1, pp.112-3) y el olvido es la muerte del alma.

Nuestro vínculo con lo divino no es objetivable, no es susceptible de ser controlado mediante una técnica, no es un problema por resolver. Y, con todo, somos radicalmente responsables, lo queramos o no, de esa vinculación esencial, de esa herida de trascendencia, íntima. Nos atañe personalmente. El ámbito de nuestra existencia, de nuestra vinculación más honda, en términos de Marcel, es el del “misterio”, no el del problema. “Verdad es lo que no dominamos, lo que no conocemos sino de lejos, lo que no podemos anticipar. Verdad es el deber mismo, la bondad. La Verdad y el Bien son lo infinito trascendente, el Otro que nos requiere y nos desarma y significa el fin de nuestro poder; presuntamente ingenuo e inocente” (M. García-Baró, 2006: p.126).

El poder y el dominio proporcionan seguridad, certidumbre, y poner nuestra confianza última en ellos supone, por lo mismo, una renuncia a la trascendencia, ya que lo trascendente, como tal, no puede ser reducido a uno mismo, es decir, sometido, conquistado y desactivado. Mantenernos a la escucha, abiertos a la trascendencia, por tanto, es reconocer, como veíamos antes, en la insatisfacción un acceso a lo supremo, renunciar al poder, confiar, de modo extraordinario, libre, más allá de las evidencias, en que lo que ni vemos, ni oímos, lo que no dominamos y nunca podremos dominar, es mejor que todas nuestras certidumbres y seguridades, que todo nuestro poder y dominio.

Decía Gabriel Marcel que “hemos perdido el contacto con una verdad fundamental: que el conocimiento implica una ascesis previa —una purificación—, que no se entrega en su plenitud más que al que previamente se haga digno de él. Y a este respecto pienso también

que los progresos de la técnica, la costumbre de considerar el conocimiento como una técnica que no afecta para nada al que la ejerce, han contribuido a cegarnos” (1996: p.186). Y ésta es, sin duda, una de las grandes propuestas de orden filosófico presentes en la obra de San Agustín. Sin confianza en lo que no puedo reducir a mí; sin fidelidad a lo que me trasciende; sin esperanza, entendida como radical disponibilidad y paciencia y sin amor, que no deseo, vivido como entrega y subordinación a una realidad trascendente, “que en el fondo de mí mismo es más yo que yo mismo” (Marcel, 1996: p.163) no estoy en disposición de, en verdad, ver y oír. “Cuando se trata de una observación en la que es importante que el observador se halle en un estado determinado, lo que sucede, en efecto, es que cuando no se encuentra en dicho estado, no conoce nada en absoluto” (Kierkegaard, 2010: p.63).

El miedo nos encierra en la inmanencia, en nosotros mismos, nuestro poder, nuestro rendimiento. La certidumbre, como medicina sanadora, como refugio en el que guarecernos del devenir aterrador de nuestras existencias, de la incontrolable presencia del otro, es construida y reconstruida, sin cesar y sin mirar atrás, por la ciencia y su técnica. Pero, como profundamente afirma el pensador danés: “la certidumbre es imposible para quien está en devenir, y es precisamente un fraude” (2010: p.83).

Sin trascendencia, ciertamente, no hay acontecimiento, novedad, tiempo, vida, devenir. El tiempo, como devenir, es vivencia de la distancia irreductible y de la alteridad, es decir, de la trascendencia, en la inmanencia. Y el amor, como lo opuesto al miedo, es la única relación posible con lo trascendente. Sin amor no hay acceso a la trascendencia, y porque hay trascendencia es el amor. Sólo hay trascendencia donde hay amor, entrega, donación, gracia, apertura a lo otro que uno; cuando la relación primordial no es de conquista, sometimiento, dominio; cuando el otro no es reducido e incorporado a uno mismo.

Dice San Bernardo que “además del temor y del ansia de poseer, anida en el hombre el amor. Nada como él lo atrae irresistiblemente” (1998: 29, 3, p. 245), y por su parte San Buenaventura pregunta: “¿Es que ignoras, alma, que tu Esposo, autor de todo, te ha creado

tan noble y delicada que no puedes existir sin amor?” (2000: II, 8, p.135). Y es que Dios, Verdad y Bien, Vida de nuestra vida, a quien apasionadamente persiguen y proclaman los pensadores agustinianos, radicalmente trascendente e íntimo, es amor desbordado e ilimitado, que constantemente nos apela, nos ama. De ahí que una razón amada y amorosa sea lo que mejor exprese la condición y la nobleza del hombre.

El mal, la peor de las ignorancias, es apego al objeto, a mi poder sobre él, a la certidumbre; a mí y mi mundo. El mal se expresa como codicia, se vive como soberbia y consiste en esclavizarse al tener. “Imaginemos a una joven enamorada que anhela el día de su boda porque ésta le ha de proporcionar una firme certidumbre, imaginemos que busca la comodidad que como casada proporciona la seguridad jurídica, e imaginemos que en lugar de suspirar como una novia, bosteza como una casada. El amado se lamentaría con razón de su infidelidad, no porque amase a ningún otro, sino por haber perdido la idea del amor, y, por ende, por no amarlo propiamente. Tal es la infidelidad esencial en una relación amorosa” (Kierkegaard, 2010: p.83).

Sólo una razón lanzada más allá de sí misma, abierta y agradecida, fiel a la vocación última del hombre, que no es otra que el amor y no la conquista, es una razón en verdad viva; es decir, palpitante, receptiva, atenta a lo que no es ella y no la deja morir. La verdadera ignorancia es el olvido de nuestra condición. “Aquí habla siempre el amor; y el que desee enterarse de su lectura, que ame. De lo contrario, el que no ama se dispondrá en vano a escuchar o leer este poema de amor. Un corazón frívolo no puede en modo alguno percibir estas ardientes palabras” (Bernardo, 1987, 79: p.983).

La razón, cuando se pliega al ámbito de lo dominable, hace de la ciencia y su técnica la pedagoga de la existencia, y de la vida algo, en verdad, impensable, absurdo; el lugar de una especie de contabilidad inmensa e inflexible. Sin embargo, siempre puede, invitada, “acudir a una cita socrática con el Dios en el mar infinito de la incertidumbre” (Kierkegaard, 2010: p.97).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGUSTÍN DE HIPONA. 1994. *Soliloquios*, en *Obras completas de San Agustín (I)*, Biblioteca de Autores Cristianos.
- AGUSTÍN DE HIPONA. 1998. *Confesiones*, en *Obras completas de San Agustín (II)*, Biblioteca de Autores Cristianos.
- AGUSTÍN DE HIPONA. 2004. *La ciudad de Dios*, en *Obras completas de San Agustín (XVII)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BACON, Francis, 1985. *Novum Organum, aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*, Barcelona: Orbis.
- BERNARDO DE CLARAVAL. 1993. *SERMÓN A LOS CLÉRIGOS SOBRE LA CONVERSIÓN*, en *Obras completas de San Bernardo (I)*, Madrid Biblioteca de Autores Cristianos.
- BERNARDO DE CLARAVAL. 1988. *SERMONES VARIOS*, en *Obras completas de San Bernardo (VI)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BERNARDO DE CLARAVAL. 1987. *SERMONES SOBRE EL CANTAR DE LOS CANTARES*, en *Obras completas de San Bernardo (V)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BUENAVENTURA DE FIDANZA O DE BAGNOREGIO. 1999. *CUESTIONES DISPUTADAS DE LA CIENCIA DE CRISTO*, Murcia: Publicaciones instituto teológico franciscano.
- BUENAVENTURA DE FIDANZA O DE BAGNOREGIO. 2000. *SOLILOQUIO*, en *Experiencia y teología del misterio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BUENAVENTURA DE FIDANZA O DE BAGNOREGIO. 2000. *DE LA VIDA PERFECTA*, en *Experiencia y teología del misterio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DESCARTES, René. 1977. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. 2006. *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme.
- HENRY, Michel. 1997. *La barbarie*. Madrid: Caparrós editores.
- HENRY, Michel. 2001. *Yo soy la verdad*. Salamanca: Sígueme.
- HENRY, Michel. 2004. *Palabras de Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- KIERKEGAARD, Soren. 2010. *Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*. Salamanca: Sígueme.
- LEVINAS, Emmanuel. 1995. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós editores.
- MARCEL, Gabriel. 1996. *Ser y tener*. Madrid: Caparrós editores.
- MARCEL, Gabriel. 2005. *Homo viator*. Salamanca: Sígueme.