

RAÓ I TRANSCENDÈNCIA

Josep HEREU

Deia Wittgenstein que d'allò del qual no es pot parlar val més callar,¹ referint-se presumiblement a tot tipus de proposicions que no siguin empíricament verificables. Així ho va interpretar el positivisme lògic, declarant sense sentit qualsevol proposició que afecti no sols la religió, sinó també la metafísica o l'art.² No tots els corrents de la filosofia del llenguatge, però, han seguit els mateixos camins. Al costat del positivisme lògic podem trobar altres corrents de pensament que desenrotllen anàlisis diferents.

No és la meua intenció, tanmateix, abordar la problemàtica de la transcendència des del punt de vista d'una teoria del llenguatge, com tampoc des d'una metafísica racionalista, per no caure en allò que deia Wittgenstein, sinó des de l'anàlisi de la pròpia estructura de la raó, de manera semblant al que va fer Kant en la seva filosofia crítica a l'abordar l'estatut de la metafísica. Kant procedeix a l'anàlisi de les possibilitats de la raó abans de fer manifestacions o negacions sobre els objectes de la metafísica. A mi em sembla també que la raó ha de ser examinada en les seves pretensions abans de procedir a qualsevol afirmació o negació de les realitats transcendents, en el nostre cas referides a la dimensió religiosa de l'home, i més en concret a l'especificitat cristiana. Si el que mancava a la metafísica era, segons Kant, un estatut, el que manca al discurs religiós és també, segons la meua manera de veure, un estatut. Aquesta seria la «revolució copernicana», utilitzant la mateixa metàfora kantiana, que cal dur a terme per a par-

1. *Tractatus logico-philosophicus*, 7 (Madrid 1980; trad. E. Tierno Galván), pàg. 202-3.

2. Vegeu, per exemple, A.J. AYER, *Llenguatge, veritat i lògica* (Barcelona 1983; trad. J.L. Blasco).

lar de la transcendència. «Revolució» que la raó pot portar a terme amb els seus propis recursos.

1. De la raó transcendental a la raó hermenèutica

El principi bàsic de la raó, seguint Kant, resideix en la seva autonomia. Constitueix una exigència de la mateixa raó, en efecte, sortir de la seva minoria d'edat culpable i emancipar-se: *sapere aude!*, deia Kant.³ Aquesta és la divisa de la modernitat il·lustrada. Pretensió, d'altra banda, legítima i sense la qual haurien estat impossibles les conquestes de la modernitat en l'ordre de la ciència, de la tècnica, de l'Estat modern com a Estat de dret, de l'economia d'acumulació, etc. La raó moderna es manifesta essencialment en aquestes «objectivitats» de sentit.

El principi bàsic de la raó, no obstant, si es porta a les darreres conseqüències, es converteix en una contradicció, perquè és anihilador de les instàncies de les quals s'emancipa. Només pot subsistir anihilant el seu altre, sigui destruint-lo, sigui integrant-lo en un procés dialèctic. La pregunta que s'imposa és la de saber si existeix algun altre principi, invisible als esperits emancipadors, que, sense representar cap desafiament de la raó, sigui una nova manera d'entrar en intel·ligència. Dit altrament, la llibertat, principi bàsic de l'autonomia i de l'emancipació, no tindria en règim d'obediència la seva oportunitat de vida i de realitat? Si l'era de la raó s'ha emancipat plenament en el saber, si l'adult n'és la figura i l'emancipació l'efecte, l'obediència pot significar que és declinada l'oferta d'aquesta maduresa i que en ella la part d'admiració és un retorn a la infància. La pregunta és: com anar més enllà de la raó sense perdre la raó? Com portar a la intel·ligència l'admiració i l'obediència, reconeguts com a trets de la infància? L'admiració sola és exaltada. L'obediència sola és servil. Entre una i altra s'ha de teixir un vincle de concordança i equilibri en el qual la raó trobi la seva dignitat i la intel·ligència la seva força. Ha d'assumir-se en filosofia i segons el geni propi del seu discurs aquesta dialèctica de l'obediència i l'admiració perquè és constitutiva de la filosofia mateixa.⁴ Dit altrament: admiració i obediència han de ser examinades com a constitutives de la raó mateixa, i no com a instàncies extrínseques a ella que abandonen l'obediència a la religió, per exemple, i deixen la llibertat a la raó.

* * *

- Si el model de raó que possibilita l'autonomia de la raó és el que podem anomenar raó transcendental, que es fonamenta a si mateixa perquè determina les condicions de possibilitat del coneixement i de l'acció, el model que opera la desapropiació d'aquesta pretensió és el que podem anomenar raó hermenèutica. Les anàlisis de P. Ricoeur i M. Heidegger ens permetran de comprendre com la filosofia, en base als seus propis recursos, procedeix al desmantellament de la pretensió de la consciència com a instància sobi-

3. *¿Qué és la ilustración?*, dins E. KANT, *Filosofia de la historia* (México-Madrid-Buenos Aires 1981; trad. E. Imaz), pàg. 25.

4. PH. SECRETAN, *Méditations kantienues* (Lausanne 1981), pàg. 90s.

ranament autònoma. Per exemple, en l'anàlisi de l'esdeveniment de «paraula». En l'esdeveniment de paraula, quelcom és dit del qual jo no en sóc l'origen. En l'esdeveniment de la paraula, jo no dispo de res. Jo no dispo de l'esdevenir de la paraula com dispo dels estris. En l'acte d'escoltar es troba el mode mateix de l'obediència i la llibertat. Existeix un vincle profund entre paraula, escoltar i obediència.⁵ No només l'escoltar és més primitiu que el parlar, sinó el callar: el silenci que jo haig de fer per deixar parlar. Tal és la primera fòrmula de l'obediència: existeixo escoltant i callant. Escoltar que em relaciona d'entrada amb un altre subjecte. És així com el silenci sorgeix d'una filosofia de la paraula en la mesura en què «dir» és en primer lloc restar silenciosament enfront del sentit. Estar silenciosament, però, no és estar mut; el silenci significa que la nostra primera relació amb el llenguatge no és el parlar, sinó l'escoltar. Així ho ha mostrat Heidegger en les seves belles anàlisis de *Sein und Zeit*.⁶ Hem d'estar disposats a assumir aquesta contingència, escandalosa per a un determinat tipus de pensament, com un tret de la pressuposició que fa referència a l'escoltar. Escoltar exclou fundar-se. On la consciència transcendental es posa com a origen de sentit, la filosofia hermenèutica opera la desapropiació d'aquesta pretensió. La declaració de l'hermenèutica és per a dir que el subjecte, pretesament autònom, està inclòs en una relació de pertinença que el precedeix: la pertinença a les tradicions. Aquesta pertinença a les tradicions, segons Gadamer, forma part de la finitud històrica de l'existència tan originàriament i essencial com el fet d'estar projectat vers les possibilitats futures de si mateix.⁷

Més que l'anàlisi de l'escoltar i la pertinença a les tradicions, l'anàlisi del testimoni de l'absolut situa la reflexió encara més clarament enfront de la paradoxa, segons l'expressió de Kierkegaard, que constitueix un escàndol per a les pretensions de la consciència. El testimoni manifesta un ordre de coses que no s'identifica purament amb l'ordre moral, sinó que el transcendeix. No perquè el testimoni suprimeixi l'ordre ètic, sinó perquè el transcendeix. És aquí on la reflexió ha de confessar la desigualtat del seu moviment de sobiriació amb el paradigma històric. Aquesta renúncia a la consciència sobirana la reflexió no la porta a terme sense contradicció. Només ho pot fer confessant la seva dependència enfront de les manifestacions històriques del diví. El recurs al testimoni comporta, doncs, un mo-

5. Cf. P. RICOEUR, «La structure, le mot, l'événement», dins *Esprit* 35 (1967), pàg. 801-821; «Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole», dins *Revue de Théologie et de Philosophie* 18 (1968), pàg. 333-348; «La parole, instauratrice de liberté», dins *Cahiers universitaires catholiques* (1966), pàg. 493-507; «Nommer Dieu», dins *Études Théologiques et Religieuses* 52 (1977), pàg. 489-508; «La philosophie et la spécificité du langage religieux», dins *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 55 (1975), pàg. 13-26; «Événement et sens», dins *Archivio di Filosofia* (1971), pàg. 15-34; «Autonomie de la personne et obéissance à un autre» dins *Cahiers d'Orgemont* 59 (1967), pàg. 3-32; «L'image de Dieu et l'épopée humaine», dins *Christianisme social* 68 (1960) pàg. 493-514; «Approche philosophique du concept de liberté religieuse», dins *L'herméneutique de la liberté religieuse*, ed. E. Castelli (Paris 1968), pàg. 215-234; «Manifestación y proclamación», dins *Le Sacré*, ed. E. Castelli (Paris 1974), pàg. 57-76; «Poética y simbólica», dins *Iniciación a la práctica de la teología* (Madrid 1984; trad. E. Urban), pàg. 43-69; «Herménétique de l'idée de révélation», dins *La révélation* (Bruxelles 1977), pàg. 15-54; «L'herméneutique du témoignage», dins *Le témoignage*, ed. E. Castelli (Paris 1972), pàg. 35-61.

6. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 34.

7. Cf. H.G. GADAMER, *Verdad y método* (Salamanca 1977; trad. A. Agud Aparicio-R. de Agapito).

viment de despullament del jo que condueix la reflexió al trobament de signes contingents de l'absolut. La nostra llibertat com a norma suprema de la moralitat s'ha de mesurar amb els testimonis històrics que manifesten un ordre de coses diferents de les previsions merament racionals.

2. La raó hermenèutica com a raó pràctica

La teoria hermenèutica, tanmateix, és dependent d'una pràctica hermenèutica. L'hermenèutica no és un mètode que hom pugui aprendre i aplicar a un camp d'objectes, sinó que comporta sempre una clarificació de l'experiència pràctica, basada en la reflexió interna immanent a la vida. La filosofia pràctica d'Aristòtil ens proporciona un model d'això que Gadamer anomena «pràctica hermenèutica». En la filosofia pràctica d'Aristòtil hi trobem, en efecte, una teorització que sobrepassa la reflexió pràctica viscuda. L'ensenyament que és donat en el quadre de la filosofia moral, i que és sens dubte una lliçó teòrica, està basat ell mateix en una reflexió immanent a la vida moral. És un fet sorprenent veure que el mestre, que desenvolupa una teoria moral, es troba ell també en una situació moral. Ell mateix ha de controlar la seva pròpia ambició d'imposar-se com a mestre, de lliurar prescripcions, d'esquematzar, de dogmatitzar la vida pràctica.⁸

La reflexió sobre l'acció, per consegüent, ens proporciona un model privilegiat de raó hermenèutica.⁹ L'acció, seguint aquí Ladrière, és en primer lloc allò pel qual la raó pràctica es constitueix. La raó pràctica està, efectivament, abocada del tot a l'acció, és a dir, a les seves empreses: científiques, tècniques, polítiques, etc. L'acció és *primera*, en tant precisament que raó pràctica.

Arriba, però, el moment en què la raó reflexiona sobre la seva tasca sobre l'experiència. Aquesta reflexió no és de cap manera una visió en la que l'acció es veuria com a espectacle per a si mateixa, és a dir, de manera totalment objectiva. L'obra de l'autocomprensió no és una simple lectura, és una construcció que comporta els seus riscos i les seves limitacions. Genera un discurs sempre incert i sempre inacabat. Si d'una banda expressa una voluntat de claredat sobre si mateix, d'altra banda manifesta també un dubte sobre si mateix, una mena d'aposta, per parlar com Pascal, el perill d'equivocar-se.

La interpretació no és, en efecte, indiferent; contribueix a modelar l'experiència. Hom no actua de la mateixa manera segons que hom es cregui voluntat sobirana, instrument passiu d'un destí, agent d'una història que va vers el seu fi, o segons que hom se senti responsable d'un esdevenir que, a la vegada que escapa radicalment a tal projecte, es confia totalment a una acció que s'ha d'arriscar en la incertesa, sense saber en realitat on va. Tal és l'estatut de la finitud, d'una llibertat que no és ni el simple correlat d'un destí, ni la pura possessió de si, sinó que, confiada a si mateixa, està oberta a un futur.

La finitud es fa palesa en l'experiència del límit, d'allò imprevisible, d'a-

8. Cf. H.G. GADAMER, «Herménéutique et pensée religieuse», dins H.G. GADAMER, *L'art de comprendre. Écrits II* (Paris 1991), pàg. 241-308.

9. Cf. J. LADRIÈRE, «Le christianisme et le devenir de la raison», dins *Christianisme et modernité* (Paris 1990), pàg. 211-232.

llò no dominable, del fracàs. La raó que es construeix per medi de l'acció finita no és mai res d'altre que una raó militant, sempre inadequada. Topa amb l'obstacle, la resistència de la natura, la força de les coses, els accidents de la història, la inèrcia de les institucions, la rigidesa de les formes. Sense descuidar les il·lusions, les eleccions equivocades, les vanes esperances i els temors inútils.

Però en l'experiència que la raó fa de si mateixa, hi ha quelcom més que el fracàs parcial. Hi ha també allò absolutament irreductible, la negació radical, tot allò que fa dubtar totalment de la raó i les seves possibilitats. És l'experiència d'allò tràgic, el trobament d'aquests moments en què l'acció es descobreix de cop confrontada al destí, truncada per una força que la rebutja. Aquesta experiència pren la seva forma més inquietant allà on l'adversitat negadora no és el fet de les forces naturals, sinó que prové de l'acció mateixa.

Siguin quines siguin les proteccions que s'intenti introduir en les institucions i el dret, no hi ha cap garantia absoluta contra la irrupció de la contradicció, i singularment contra aquesta forma suprema de contradicció que és la voluntat dolenta. Així, l'acció fa l'experiència simultània d'una vocació que s'inscriu en el procés d'autoconstitució de la raó, i d'una amenaça, sempre present, de la qual ella ha de reconèixer que prové, en les seves formes més temibles, de l'interior d'ella mateixa. Ha de reconèixer també que l'obra de la raó no és mai preservada d'aquesta amenaça, a saber, que ella mateixa pot esdevenir l'instrument d'una voluntat dolenta. Es tracta d'una possibilitat que no es fonamenta tant en l'estatut de la finitud com a tal, sinó que s'inscriu en l'estructura de l'experiència i que és com l'ombra que acompanya irremeiablement, segons tota aparença, l'itinerari de la raó. Aquesta trista experiència es troba al cor de la història contemporània. És la gran presa de consciència del segle XX. Ara sabem que la ciència pot conduir a actes inhumans, que la tècnica pot servir a la destrucció, que l'Estat de dret pot convertir-se en Estat totalitari, que tot ideal social es pot pervertir, que l'organització pot esdevenir tirania, i que la simple recerca dels mitjans de benestar pot convertir a mig termini el nostre planeta en inhabitable. Caminem entre l'anunci obscur d'una esperança i l'amenaça sempre present del desastre.

3. L'estatut de la raó pràctica i el discurs de la fe

Si aquest és l'estatut de la raó, la pregunta que ens hem de plantejar tot seguit és la següent: quin és el lloc d'inscripció, en l'existència, de la fe cristiana? El primer que cal dir és que la fe no és constitutiva de l'existència. N'és, en tot cas, una modalitat possible, però no necessària. En aquest sentit, la fe sobrevé a l'existència, encara que inserint-se forçosament *dins* l'existència. Només ho pot, tanmateix, en la mesura en què l'existència s'hi presta; cal que pugui trobar, doncs, en l'existència un lloc d'inscripció. Cal preguntar-se si hi ha, en l'existència, una estructura que pugui eventualment ser portadora d'una dimensió de transcendència i de salvació.

L'estructura en virtut de la qual és qüestió per a si mateixa és exactament allò que la constitueix com a raó pràctica. Dit altrament, allò que la

constitueix com a consciència ètica, com a forma de vida.¹⁰ La fe cristiana com a experiència és una forma de vida precisament en aquest sentit. És una manera per a l'existència d'assumir el seu «haver de ser», és a dir, la seva dimensió de raó pràctica. Això és el que permet de dir que la fe cristiana pot tenir el seu lloc en l'estructura de la raó pràctica. Segons Gadamer, existeix un paral·lelisme íntim entre la teologia com a reflexió sobre la fe i aquesta forma de saber que hom anomena «filosofia pràctica». La teologia com a forma de teorització resta lligada a una pràctica que no és reservada al teòleg, sinó que és comuna a tots els homes. La teologia és una forma «segona» de reflexió; és el diàleg infinit amb el dubte i l'ateisme, diàleg conduït no només amb els altres, sinó també a l'interior de nosaltres mateixos. Sobretot en l'època moderna, el primer moment de la tasca teològica no consisteix tant en introduir-nos en la gran tradició viscuda de l'Església, com la d'assumir la desesperació radical de l'ésser humà referent a la mort, al sofriment, a la finitud. Obrir els ulls a l'experiència del diví, en un sentit molt general, és la condició preliminar per a acollir el missatge cristià.

* * *

Ara bé, la vida segons la fe cristiana, o la fe cristiana com a forma de vida, és essencialment participació a la gran realitat «evenemençial» que s'acompleix en Jesucrist. La vida de fe procedeix, doncs, d'un itinerari concret d'ordre existencial, que té el seu origen en un esdeveniment: la presència d'una persona concreta, del tot sobrevinguda, sorprenent i imprevisible; esdeveniment en el sentit més fort del terme. Allò que decideix de la marxa de la fe no és un requisit que vingui de la vida de la raó com a tal, de la seva constitució pròpia, sinó l'esdeveniment d'un trobament on, per la mediació d'una tradició i d'una paraula, el Crist és fet present. L'esdeveniment és d'un altre ordre que la reflexió. L'esdeveniment, diria Ricoeur, és el nostre mestre. Existir vol dir ser colpit per esdeveniments que ens succeeixen: tals trobaments fortuits, tals drames, tals moments feliços, tals desgràcies que han canviat el sentit de la nostra existència. Depenem absolutament de certs esdeveniments fundadors. Esdeveniments que duren en comptes de passar.

Tota una estructura de la consciència s'estableix aquí, que ens emplaça a renunciar a la idea d'autoconstitució de la mateixa. El rebuig de la contingència històrica, a saber, no fer dependre l'itinerari de la consciència d'esdeveniments contingents, constitueix la millor defensa de la reivindicació d'autonomia. La resistència més gran que una consciència aporta a la possibilitat d'acceptació d'una transcendència és la d'una consciència que es posa a si mateixa: el *cogito* (subjecte) com a autoevidència immediata de si mateix. La relació, però, hauria de ser invertida: més que dir que l'esperit objectiu és produït per un subjecte, en principi sobirà, s'hauria de dir que

10. El terme «ètica» vol designar aquí aquesta dimensió de l'existència que és precisament la de la seva responsabilitat enfront d'ella mateixa. Però aquesta responsabilitat se situa en relació a un haver de ser que està inscrit, en l'estructura de l'existència, com a distància entre el seu ésser donat i el seu ésser futur, però no és, com a tal, directament donat sota forma de prescripcions concretes: una forma de vida.

el subjecte és constituït per allò que caldria anomenar, no «esperit objectiu», sinó «objectivitats de sentit». Ningú, en efecte, no pregunta des d'enlloc, sinó que l'element determinant de la comprensió de si és més aviat la pròpia historicitat. Al qui assoleix la veritable comprensió de si li ha succeït o li succeeix quelcom.

Igualment, parlar de la comprensió del creient en la seva fe té, doncs, per sentit el prendre consciència de la seva dependència de Déu. El creient descobreix que li és impossible de comprendre's només a partir d'allò que ell disposa. I aquesta capacitat específica prové d'una reflexió immanent a l'ésser humà.

* * *

Ricoeur vincula el concepte de fe al concepte de comprendre'ns a nosaltres mateixos davant d'un text. Per a una hermenèutica filosòfica, la fe no apareix mai com una experiència immediata, sinó com una experiència articulada en un llenguatge. Una hermenèutica teològica s'ha d'adreçar prioritàriament a les modalitats més originàries d'una comunitat de fe, a les expressions per les quals els membres de la comunitat interpreten a títol originari llur experiència per a ells mateixos i per als altres. Aquestes experiències més originàries són preses en formes de discurs tan diverses com la narració, la profecia, els himnes, les súpliques i accions de gràcies, les paràboles, etc. El prejudici seria considerar aquestes formes de discurs com a simples gèneres literaris que caldria neutralitzar per a extreure'n el contingut teològic. La «teologia» és homogènia a l'estructura del relat. Però aquesta teologia no constitueix sistema. Sota cap de les seves modalitats la «teologia» immanent als gèneres literaris de la Bíblia no es deixa incloure en un saber.

El sentit contingut en un text o en una obra d'art estan oberts a un nombre indeterminat d'interpretacions. Apareixen constantment noves formes de comprensió que fan patents relacions de sentit insospitades. Al mateix temps, el nou esdeveniment de discurs només podrà ser fidel si és al mateix temps creador. Comprendre un text no significa, en efecte, restituir només la intenció de l'autor, si en comptes de repetir el text el volem realment comprendre. Segurament, tota comprensió resta sempre en camí. Mai no s'ha exhaurit totalment. «Hi ha molt a dir», tal és la situació hermenèutica fonamental. El text, per consegüent, no és aquesta objectivitat fixada que es refusa a cada acomodació contemporània. El «discurs» que es presenta en un text donat ha de ser interpretat en el «discurs» de l'intendent d'aquest text. Tal és la tasca principal de l'hermenèutica: obrir un intercanvi de punts de vista entre el text donat i la nostra comprensió actual. Així com l'espectador és un moment essencial del «joc estètic», també el lector és un moment essencial de l'obra d'art literària. Així com el ser de l'obra d'art és un joc que només s'acompleix en la seva recepció per part de l'espectador, dels textos en general s'ha de dir que només en la seva comprensió es produeix la reconversió d'un sentit mort en un sentit viu. Aquesta estructura general, que Gadamer anomena la situació hermenèutica, també és vàlida per als textos religiosos en general i per als cristians en particular. Comprendre el sentit d'un text només per la intenció de l'autor, és a dir, per «l'hortizó

efectiu» de comprensió de cada escriptor cristià, és fer un mal servei als autors del Nou Testament. L'ur veritable glòria consisteix més aviat en anunciar quelcom que sobrepassa llur propi horitzó de comprensió.

Una pressuposició hermenèutica fonamental per a llegir l'Escl'riptura, segons Gadamer, és que presenta una estructura de *promesa*. Una promesa pressuposa que hom l'accepta lliurement. Hom sap, a més, que una promesa no depèn només d'un sol interlocutor, sinó de dues persones. Per la seva estructura, la promesa forneix, en el domini profà, una bona analogia del concepte de fe. El missatge de l'Evangelí és una proposició lliure i oberta, que esdevé bona només per a qui l'accepta.

Si el missatge cristià és efectivament aquesta proposició, aquesta promesa lliure, aquest missatge conté, per a tots aquells que l'han lliurement acceptat, la missió de transmetre'l. Transmetre un missatge no vol pas dir repetir-lo. Per a transmetre un missatge cal comprendre'l, fet que permet de transmetre'l intel·ligentment. Però això significa en definitiva que exigeix ser «traduït».

* * *

La promesa, però, no suprimeix res de la realitat del sofriment, de la contradicció, de la maldat. És allò que ens permet, en l'obscuritat, en l'abandó de la confiança, en l'esperança que no veu res, de portar el pes de l'adversitat tot sabent que no estem sols. Allò que la fe aporta és que el Crist ha compartit fins a l'extrem l'abandó, i la promesa de la resurrecció. La presència del Verb (Crist) resta, però, enigmàtica. La significació de la seva presència entre nosaltres resta oberta.

La Paraula (lògos) de Déu opera tanmateix, no a partir d'un cel inaccessible, d'un lloc transcendent, absolutament sobirà, sinó en la proximitat i la humilitat d'una presència que només és reconoscible pels cors acollidors. Participar de la seva vida és assumir amb ell aquest hàbitat que tenim aquí baix i caminar en la relativa obscuritat d'una missió que sempre cal desxifrar. És el que vol dir, sens dubte, la noció d'historicitat. No hi ha, però, moment grandios en el que tot seria revelat finalment en tota claredat. Només el pacient esforç del treball sens parar, reprès a través de la incertesa, els afrontaments, els perills i els fracassos, permet de construir a poc a poc el món humà i desxifrar el sentit de la mateixa existència.

Des del punt de vista de la construcció de la raó, la fe no és necessària. El missatge cristià representa més aviat un desafiament en ruptura amb tota esperança natural. Tanmateix, comprenent el Crist com a paraula (lògos) del món, la fe cristiana reconeix que una part de la significació de la seva presència entre nosaltres és d'obrir la possibilitat d'allò que vivim com a destí de la raó. A partir de la fe, el destí de la raó s'il·lumina amb la llum del Verb (Crist) i l'esperança que ella obre per a l'esperit es troba corresposta per l'esperança pròpia de la fe.