

[Estudios]

*Racionalidad, filosofía y noesis en
Carlos Blanco*

Rationality, Philosophy and Noesis in Carlos Blanco

IULIU CRISTIAN ARIESANU GAVREA
Universidad de Zaragoza (España)

Recibido: 23.04.2020

Aceptado: 06.04.2021

RESUMEN

En el presente trabajo analizamos la relación dinámica entre razón y pathos que anima la obra de Carlos Blanco. Esta relación, que llamamos noesis, es enfocada como un acontecimiento que se reproduce en cada una de sus libros y que gobierna la lógica de sus conceptos.

PALABRAS CLAVE
RAZÓN, PATHOS, NOESIS.

ABSTRACT

In the present paper we analyze the dynamic relationship between reason and pathos that inspires the work of Carlos Blanco. This relation, which we call noesis, is focused like an event that is ongoing in all his books and determines the logic of its concepts.

KEYWORDS
REASON, PATHOS, NOESIS.

I. CONOCIMIENTO Y EPISTEMOLOGÍA.

HAY VARIAS FORMAS DE ACERCARSE a la obra de un epistemólogo, pero la forma más pertinente sería la que nos ofrece el propio autor cuando éste, felizmente, no se limita a articular una rigurosa codificación epistemológica

Claridades. Revista de filosofía 13/2 (2021), pp. 11-28.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

del conocimiento¹, sino que, llevado por un fervor íntimo, que se alimenta de su propia reiteración en un *crescendo* dramático a través de sus libros, se esfuerza en devolver el conocimiento al escenario concreto de su aparición y a replegarlo sobre los condicionantes biográficos y espirituales que lo han moldeado, para conservar así el contingente cuerpo gestual que lo ha producido y devolverlo al impulso que lo genera. Fascinado por la contingencia de su aparición, tanto aquella contingencia que podemos llamar *abstracta*, y a la que se acerca a través de la neurociencia y la biología evolutiva², como de su contingencia *concreta*, personal y biográfica, que toma la forma ejemplar de un *Bildungsroman* iniciático en *La belleza del conocimiento*³, Carlos Blanco logra hacernos partícipes del dinamismo ejemplar que anima el conocimiento y que se sustrae al campo epistemológico, porque no pertenece a su expresión epistémica, sino a la estructura de su *acontecimiento*: acontecimiento biológico y acontecimiento neurológico cuando las neurociencias aspiran llegar a cartografiar el impensable límite cerebro/mente, y acontecimiento existencial, cuando, a través de la narración biográfica y ejemplar de *su* búsqueda del conocimiento se acerca dramáticamente, una y otra vez, al instante en que el conocimiento se desprende de la matriz de su vivencia inicial para que, contemplado en estado de suspensión germinativa, le devuelva también el secreto de la fascinación que le produce.

Podemos decir que toda la obra de Carlos Blanco emana de su «fascinación por el conocimiento», en el sentido más literal de la expresión, que sus libros se alimentan de ella sin abandonarla jamás. Tanto el orden de su producción, como la multiplicidad de los puntos de vista que adopta para abordar un mismo «objeto», nos hacen pensar en la premeditada y fantástica disposición de unos espejos, que recogen y prolongan aquella «primera mirada» de fascinación, llevándola más allá de sí misma, para alcanzar el punto inverosímil de autorreferencialidad ideal, de tautología

1 Carlos Blanco, profesor de filosofía en la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid), ha elaborado una original síntesis epistemológica en *La integración del conocimiento*, Madrid: Evohé, 2018. Posteriormente, ha publicado una versión ampliada y mejorada en inglés, *The Integration of Knowledge*, New York: Peter Lang, 2020.

2 En el libro *Conciencia y mismidad*, Carlos Blanco inserta el «acontecimiento» del conocimiento» en el amplio marco de la biología evolutiva, la antropología y una original ontología de la conciencia.

3 C. Blanco, *La belleza del conocimiento*, Madrid: Siddarth Mehta Ediciones, 2015.

especular⁴, en el que la mirada se reabsorbe en la mirada y la fascinación se convierte en su objeto: tarea imposible, y por eso fecunda, pasional y creativa, capaz de generar alrededor de su núcleo incandescente una obra que la emule.

Absorto desde el principio en la contemplación de una circularidad totalizante y hermética, evade de ella a través de una espiral filosófica que, con cada vuelta, intenta replegar sobre la impresión inicial de este *mysterium tremendum et fascinans*⁵ la expresión absolutoria de su calco racional. Debatiéndose entre el rigor circular que impone el misterio y la implacable lógica lineal del método cartesiano y científico-deductivo, Carlos Blanco funde los dos imperativos contrarios en una metodología en espiral, una metodología que no sólo haya adoptado las exigencias del racionalismo más riguroso, sino que sigue conservando el impulso de

4 No queremos insistir aquí en la naturaleza autorreferencial del pensamiento, la fecundidad ontológica y lógica de la tautología, la potencia creativa de la analogía, o incluso en la cantidad «cero», que consideramos como formas contrapuntísticas de un mismo tema, pero Carlos Blanco muestra una reveladora preferencia por ellos. Cf. C. Blanco, *La integración del conocimiento*, Madrid: Evohé, 2018, p. 35, nota 4; el análisis de los principios de identidad y no-contradicción en las pp. 30-32; y en la p. 117 se refiere a los peligros de la autorreferencialidad; en C. Blanco, *Conciencia y mismidad*, Madrid: Ed. Dykinson, 2013, pp. 132-141, apartado «Mismidad y contradicción», se ocupa de la tautología ontológica de Parménides y del principio de no-contradicción. Más allá de la evidente relevancia epistemológica del tema, nos interesa el incendio afectivo y cognitivo que provoca en él, síntoma de una *forma mentis* especial, simultáneamente abismal y racional, de donde extrae la fuerza de su creatividad.

5 La confesión de la experiencia de un *mysterium tremendum et fascinans*, en la terminología de Rudolf Otto, o de un «hecho extraordinario», en el lenguaje de Manuel García Morente, está en el capítulo «Memorias de una infancia herida», de *La belleza del conocimiento*. Poco importa que no se trate de una conversión religiosa sino más bien noética, porque la fenomenología del hecho no cambia, sólo adquiere matices distintos. Por otra parte, un vocabulario casi litúrgico, himnico, jalona la descripción del saber. Cf. C. Blanco, *La belleza del conocimiento*, Madrid: Siddarth Mehta Ediciones, 2015, p. 146: «el santo e inexplorado templo del conocimiento»; *Ibid.* p. 145: «los pináculos del saber», «el baluarte de la verdad», «el fervor por la verdad, sola, pura, desnuda», verdad accesible para el «corazón limpio»; o la visión de un *kosmos noetikos* en *Ibid.* p. 146: «ese cosmos presidido por *la ubicua luz del saber* (nuestro subrayado), al compás de la propia conciencia y de la fascinación intransferible, al amparo de los gráciles cielos de la independencia y del ansia de aprendizaje»; *Ibid.* p. 147: «nada emula la belleza de aprender algo nuevo».

«los imponderables» o, para utilizar su lenguaje, de «los imposibles»⁶ que germinan en aquel misterio.

II. EL ESPACIO NOÉTICO.

Pero esta doble exigencia y doble pertenencia abre y sostiene entre su centro numinoso y el despliegue cada vez más amplio de su racionalismo un *espacio noético* que pertenece tanto a la obra como a la vida, haciendo posibles la una y la otra a través de su mutua conversión. Este espacio dinámico y dramático es mantenido tanto por la fuerza expansiva de su proyecto racional (que adopta en *La integración del conocimiento* su forma más sistemática) como por la exigencia silenciosa y centrípeta de su núcleo «irracional» (que irradia su silencio numinoso a través del logos poético), desplegando y replegando en un mismo gesto experiencia numinosa y razón, biografía y obra. Entre un núcleo «irracional» e indecible y una decibilidad cada vez mayor a medida que es elaborada en capas de racionalidad que, en el límite, aspiran a decirlo por completo, la conciencia de Carlos Blanco recorre este espacio noético oscilando entre dos estados ideales que le solicitan por igual: un estado de máximo contenido noético y mínimo contenido racional, que podríamos llamar, utilizando libremente la expresión de San Buenaventura, «incendium mentis» y cuyo contenido es el fulgor noético oscuro (*caligo*)⁷ que induce la fascinación y, por otro lado, un estado de máximo contenido lógico-racional, en el que la *caligo* supraracional se ha convertido totalmente en *claritas* noética, conversión que Carlos Blanco invoca a lo largo de su obra como «intelecto supremo» o «intelecto laplaciano»⁸. Este espacio en el que toman forma actos noéticos

6 Los «imposibles», en el sentido de «no-ser» y «no-poder-ser», implícito en el «serse» del ser, tal como los describe en C. Blanco, *Conciencia y mismidad, op. cit.*, pp. 91-92, en una dramática ontología de la conciencia. Estos imposibles son «amor, sabiduría, belleza», que fundamentan el ser en una especie de suspensión germinativa y lo proyectan más allá de sí mismo, en la «ulterioridad» del no-ser.

7 Utilizamos aquí el esquema gnoseológico de San Buenaventura para describir la experiencia numinosa de Carlos Blanco. En la línea de Dionisio Areopagita, San Buenaventura identificaba la luz sobrenatural de Dios con la bíblica oscuridad divina, la *caligo divina*, produciendo el oxímoron *caligo lucens*.

8 En una página de *Lógica, ciencia y creatividad* asistimos a la visión escatológica de una «mente futura» que será «todas las cosas»: «Lo amará todo, y desterrará todo vestigio de rencor, egoísmo o recelo. Su saber irradiará serenidad, y será feliz en la contemplación del conocimiento, la armonía y la belleza. Su conciencia se transformará en un auténtico y

de una claridad ascendente, bajo el impulso expansivo de la razón, y en el que el lenguaje sigue también un itinerario expresivo (desde la poesía hasta la epistemología) y formalizador (desde la fascinación concreta y abstracta por el «hieroglifo» pasando por todos los grados de formalización de la escritura: filosófica, lógica y matemática) gradual, es también un espacio de vivencias noéticas creado por la fuerza comprensiva de su origen numinoso, del recuerdo incandescente de la infancia. Sin esta fuerza, el racionalismo de Carlos Blanco se hubiera separado de cualquier contingencia de la razón, hubiera olvidado «su secreto» íntimo, para terminar por adoptar el formalismo frío de un técnico del saber, para lo que sin duda estaba dotado. Los actos noéticos van a seguir la lógica de la integración intentando llevarla a su máxima extensión racional, pero las vivencias noéticas van a conservar y administrar el recuerdo de la totalidad perfecta de su origen, en una escala de expresiones dramáticas y afectivas que proceden del «incendium mentis» inicial. El espacio noético no debe ser identificado, pues, con la razón, porque incluye también lo irracional numinoso, y los actos noéticos desplegados por la racionalidad no dejan de estar impregnados al mismo tiempo por las vivencias noéticas que destila, progresivamente, la fascinación inicial.

Sin embargo, dentro de este espacio noético hay un lugar donde la doble solicitud de las fuerzas contrarias alcanza un equilibrio y crea una fina película specular en la que impresión y expresión, vivencia e intelección, imaginación y razón, experiencia y obra permanecen indiscernibles⁹, donde la noesis mantiene la equidistancia entre *claritas* racional y *caligo* numinosa, entre decibilidad exhaustiva de lo real e inefabilidad apofática. Hacia este punto tiende la obra de Carlos Blanco, cuando su conciencia refleja la iridiscencia noética de una *plenitud* que no es alcanzada a través del exceso, sino del equilibrio entre lo sensible y lo formal, lo concreto y

extasiado todo en todos» (C. Blanco, *Lógica, ciencia y creatividad*, Madrid, Ed. Dykinson, 2014, p. 62).

⁹ C. Blanco, *La belleza del conocimiento*, *op. cit.*, pp. 146-147: «Ignoro si la forma más elevada de existencia se encapsula en el conocimiento o se acrisola en el amor. Quizás despunte una tercera instancia, mucho más elevada, que ninguna fantasía o arte adivinatoria alcanza a presagiar». Esta tercera instancia despunta como un equilibrio «dramático» entre el lenguaje del sentimiento y el de la razón, pero la «forma más elevada de existencia» que las funde, quizás no sea más que su persistencia dentro de la polarización mantenida entre las dos.

lo abstracto, un «vivir humanamente»¹⁰ cuya decibilidad cristaliza en «la verdad» del lenguaje filosófico:

«La conciencia no cesa de irradiar *la luz de la filosofía* (nuestro subr.): no como consecuencia del deseo de competir con la visión científica del mundo, sino porque suspira por comprender y por crear, por captar una verdad más profunda, por penetrar, con aún mayor hondura, en los intersticios del ser y del pensamiento; codicia un «más», un *sentido*: palpar la libertad del ser, el *poder* del que todo surge y en el que todo confluye, esa «inagotabilidad» que ella intuye, y que ninguna certeza científica aplaca. [...] La conciencia no puede abdicar de trascenderse a sí misma, de «interrogarse», y de provocar que incluso sus más sólidos fundamentos tambaleen. Por ello, se desafía también como razón científica. [...] La conciencia no se somete, sin más, al mundo, ni siquiera ante las maravillas sobre su estructura y su funcionamiento que revela la ciencia, sino que se entrega a la *creación*: a forjar ella el mundo, y, por tanto, su *verdad*¹¹».

La iridiscencia filosófica de la conciencia (lo que llama «la luz de la filosofía») marca un estado que surge a través de la colisión de dos fuerzas noéticas excluyentes, la fascinación o el estupor que produce la experiencia del misterio, por un lado, la razón científica cada vez más formalizada por el otro. Y «su verdad» aflora en la «creación» de un lenguaje del «sentido», un lenguaje que todavía preserva en él la energía intacta del silencio noético y al mismo tiempo abre la serie de transformaciones que llevan al formalismo; un lenguaje que inicia el proceso de formalización¹², pero sin desprenderse de su matriz metafórica y sensible. Este lenguaje es el *lenguaje conceptual* de la filosofía. Y la conciencia de Carlos Blanco descubre aquí su plenitud y una decibilidad que sigue conservando los imponderables de la fascinación como «sentido» y como un trascenderse e interrogarse inagotables.

10 C. Blanco, *Lógica, ciencia y creatividad, op.cit.*, p. 104.

11 C. Blanco, *Conciencia y mismidad*, Madrid: Ed. Dykinson, 2013, p. 98.

12 En este sentido, podríamos hablar de una preeminencia racional del *concepto*, que es el primero de una serie abierta pero finita de formalizaciones del lenguaje y aquel grado de formalización con el que se inaugura históricamente la razón: sin concepto no hay razón, pero el concepto se elabora en un «limbo epistemológico»: el de los mitos filosóficos de Platón, como el célebre mito de la caverna o el mito del *eros* contado por Diotima. Si la razón filosófica encuentra en el concepto su forma de decibilidad propia, la razón científica habla el lenguaje de la matemática, que de alguna forma refunda la razón en los albores de la modernidad.

III. INTEGRACIÓN Y TOTALIDAD.

Si siguiéramos las prescripciones formales de la obra de Carlos Blanco deberíamos distinguir con cuidado poesía, epistemología, filosofía, teología y ciencia, y hablar después de sus méritos como poeta, epistemólogo, filósofo, teólogo etc. Pero esta perspectiva, demasiado abstracta, no haría justicia a la impresión sobrecogedora de una *totalidad* que se refleja en cada parte y no se agota en ninguna, de una totalidad que se revela solamente en su dimensión de obra abierta a la noesis imposible de la totalidad.

Si contemplamos su obra como un único objeto noético, iluminado por las iridiscencias de los estados de conciencia y recorrido por las estriaciones de la decibilidad, entonces podremos ver cómo aparecen, se suceden y *conviven* en él las distintas configuraciones del conocimiento (literatura, filosofía, epistemología, ciencia), las distintas formas de lenguaje (poético, filosófico y matemático), y cómo las fluctuaciones de la decibilidad modulan su lenguaje incluso dentro de un mismo libro¹³, pero no siguiendo una línea lógica recta, unidireccional, sino siguiendo una línea patética, que vuelve sobre sí misma continuamente, creando meandros discursivos, avanzando y retrocediendo, replegando el lenguaje y el pensamiento para volver a impulsarlos de nuevo, una línea que sigue las prescripciones tumultuosas de la totalidad a la que aspira compendiar. Esta temporalidad no lineal que alimenta su escritura, que se pliega y repliega sobre sí misma para organizar, a través de sus movimientos de *corsi e ricorsi*, el anhelado instante de una revelación inminente, nos recuerda la sintaxis literaria, pictórica y arquitectónica del barroco o la *línea serpentinata* de Michelangelo. Es como si la anhelada totalidad noética hacia la que tiende ordenadamente la epistemología, a través de una «integración del conocimiento», desbordase la integración para hacerse ya presente en cada frase: una epifanía estilística de la totalidad¹⁴ se presente en cada frase, en cada párrafo, y precede así

13 Lo que les imprime un sello estilístico particular, porque en una misma página pueden convivir la rigurosa expresión del mecanismo conceptual de una idea, el halo psicológico y afectivo que la rodea y, finalmente, la eflorescencia matemática hacia la que tiende su forma acabada.

14 El ejemplo más llamativo de esta epifanía estilística de la totalidad está en su libro *Athanasius*, Úbeda: Didacbook, 2015, donde en la forma del poema se manifiesta lo que podemos llamar la potencia himnica del pensamiento, que no sólo *dice* poéticamente la totalidad, sino que también la *piensa* himnicamente. La potencia himnica de su

su imposible¹⁵ integración epistemológica. Pero no sólo la frase se repliega continuamente, buscando a través de la replicación de su estilema mimar una totalidad que no puede enunciar, sino también el pensamiento intenta retener en cada frase, como en un relicario, la preciada *anámnesis* de la totalidad¹⁶. El ejercicio de esta imposible *anámnesis* y el estilema que la transporta dan forma al *pathos* de la totalidad que impregna su escritura, desde la epistemología a la poesía, desde el ensayo filosófico y antropológico al estudio de teología o filosofía de la religión.

Borges definía el hecho estético como la inminencia de una revelación que no llega a producirse: pues bien, aquí es la inminencia de la totalidad la que irrumpe estilísticamente en su escritura y también en la lógica de la integración, «desintegrando» su perfección formal. Como en las esculturas de Michelangelo, la *imperfección* no es simplemente desechada como error o desajuste inevitable (como lo hace, de hecho, el exclusivismo de la visión científica del mundo), sino que es incorporada a la obra como aquella dimensión inaccesible e indecible que termina por completarla y darle vida (rasgo renacentista y romántico por excelencia), y como el elemento no formalizable que espolea el conocimiento: pregunta, pensar, creación, *novum*, no-ser, para utilizar su lenguaje. Lo inaccesible se hace inevitablemente presente en la inminencia estética, lo indecible (lo *arretón*) se hace presente como el «resto» no formalizable que insufla el decir: en un párrafo de *Conciencia y mismidad*, hablando de Rudolf Otto a quien le dedica magníficas páginas, Carlos Blanco invoca «este resto siempre pendiente, ese resquicio infinito que separa todo concepto y todo sentimiento de la pureza más radical, de lo «otro» en su totalidad»¹⁷.

Si intentásemos prolongar imaginariamente la línea de «la integración del conocimiento» hasta que nos lleve a la inimaginable totalidad noética, que

pensamiento aflora espontáneamente a partir de su potencia racional, para expresar ora la totalidad, ora la integración.

15 Damos al término «imposible» el sentido que adquiere en su libro *Conciencia y mismidad*, cargado de toda la dinámica de los sentidos del ser.

16 Hay como una marcada voluntad estilística o una pulsión inconsciente, que es lo mismo, de conservar en cada frase todo el saber, contando hasta en los más nimios detalles la relación de consecuencia lógica de cada hecho en parte (histórico, filosófico, científico, cultural etc.) y de cada conjunto de hechos, como si una especie de «complejo laplaciano» le impulsara a decirlo todo, sin olvidar nada, en ningún momento.

17 C. Blanco, *Conciencia y mismidad*, *op.cit.*, p. 276.

clausuraría la razón como una mónada que refleja en su forma matemática última¹⁸ la unidad del mundo veríamos, sin embargo, cómo persiste en esta mónada una «ventana» no formalizable¹⁹; y si considerásemos el «comparecer espacio-temporal» del mundo y toda la sucesión de compareceres recapitulados en un comparecer monádico último, correlato y objeto de aquella improbable razón, también aquí encontraríamos una «ventana» no formalizable, el «comparecer no-compareciendo» de la conciencia²⁰ que sostiene la razón, tema fundamental de *Conciencia*

18 La unificación del saber en concordancia con la unidad de la naturaleza constituye el tema central de su libro *La integración del conocimiento*. Cf. C. Blanco, *La integración del conocimiento*, Madrid: Ed. Evohé, 2018, p. 89: «La mente humana, en suma, todavía no ha identificado una ley única y última que rijan todos los dominios de la realidad y a la que todas las restantes leyes puedan reducirse; el santo grial de los conceptos». También p. 159: «La cristalización matemática de las categorías físicas constituye la aproximación más profunda y afinada que poseemos para entender el universo, pero solo en el límite asintótico en cuya idealidad los objetos materiales convergiesen con los objetos puros del pensamiento sería correcto defender que un miembro de la ecuación es estrictamente igual al otro».

19 Si en *La integración del conocimiento*, *op.cit.*, p. 48 habla del teorema de Gödel como el límite analítico del conocimiento y del principio de Heisenberg como límite sintético, en *Lógica, ciencia y creatividad*, *op. cit.*, p. 125 habla de «un resto pendiente, inasequible para el método científico: la cuestión referida al origen último, al sentido de todo».

20 Para clarificar el concepto central del «comparecer no-compareciendo», cf. C. Blanco, *Conciencia y mismidad*, *op.cit.*, p. 120: «Sin embargo, ¿en qué consiste, exactamente, este «comparecer no-compareciendo»? Si, como hemos dicho, el individuo se configura de tal modo que constituye un «lo que comparece», al igual que cualquier otro objeto del mundo, pero, al mismo tiempo, niega el comparecer mismo, pues no se conforma con la mismidad del comparecer (en cuanto realidad presente e irreductible, la cual no conlleve nada más), sino que la cuestiona, parece entonces que el «no comparecer» del individuo que comparece encarna, en el fondo, una radicalización del comparecer». Es uno de los mayores logros de *Conciencia y mismidad* el vastísimo y vibrante cuadro que desenvuelve ante nosotros desde la aparición de la vida (como *Positionalität*, utilizando el término de Plessner) hasta la aparición de la conciencia (el «comparecer no compareciendo» como *radicalización* del comparecer) que, a su vez, se ve espoleada después por la radicalización de la «ulterioridad». Este «posicionamiento» de Plessner, en la forma original en que lo utiliza Carlos Blanco, se podría transformar en una categoría filosófica de largo alcance, que lograra expresar de una forma más rigurosa y coordinada la aparición de la diferencia en «lo continuo» y la aparición de lo nuevo en «lo mismo»: como una *operación topológica* en un plano inmanente, que sustituyera el esquema emergentista y gradualista, y levantara un puente conceptual entre filosofía de la biología, filosofía de la conciencia y epistemología.

y *mismidad*. Estas dos ventanas no formalizables de las dos mónadas gemelas²¹ se abisman la una en la otra e integran aquel «resto pendiente», que pertenece al mundo como un «comparecer no-compareciendo», y que pertenece al pensar como pregunta, en una imbricación inconcebible, no formalizable e indecible, que coloca una frente a la otra la razón humana²² y la racionalidad incomprensible y asombrosa del mundo:

«El resto pendiente jamás se rebasa. Esa pureza fundamental se define en virtud de su «más»: el más, lo ulterior no alude a esa luz que todavía falta, sino a aquello que jamás se agotaría; a lo que se instituye en un «más», en cuanto «inasibilidad perpetua». Al puro «para» del «para-sí» y al límpido «en» del «en-sí», cuya esencia nunca sucumbe ante mismidad alguna, pues entraña fuerza, poder, vivacidad, creación»²³.

Si este resto no formalizable tiene una expresión epistémica en el teorema de Gödel, el principio de incertidumbre de Heisenberg, o el fracaso de Whitehead y Russel de reducir la matemática a la lógica, la forma simbólica que recibe en la obra de Carlos Blanco es como «ulterioridad»²⁴, como horizonte noético siempre abierto ante la razón. Porque la simultaneidad noética es inagotable y la razón intenta en vano alcanzarla a través de la sucesión ordenada de la integración. Y si hay una totalidad presente ya en la razón, no es su figura «laplaciana» ni un hipotético acercamiento a ella,

21 Kant deja abierta esta posibilidad, al tematizar la relación, al principio inconmensurable, de una razón pura y un mundo *noumenal*, que sin embargo se entrega a la razón *fenomenalmente*, en un proceso que culminaría la razón científica a través de la disolución del *noumenon* en el *phenomenon*, del mundo “en sí” en el mundo parcelado y planificado por la razón y para la “actuación” técnica.

22 En una sugerente inversión de la pregunta heideggeriana por el ser, Carlos Blanco describe el ser de la conciencia como pregunta, C. Blanco, *Conciencia y mismidad*, *op. cit.*, p. 87. Las dos perspectivas no se contradicen, se complementan: pregunta por el ser como tarea del *Dasein* y la pregunta, la interrogatividad, como forma de poder-ser del *Dasein* (que en este caso sería la conciencia) son las dos caras de una misma moneda, pero con un matiz ético (kierkegaardiano) en el primer caso y un matiz noético (quizás leibniziano) en el segundo.

23 C. Blanco, *Conciencia y mismidad*, *op. cit.*, p. 276.

24 Siendo también teólogo, y habiendo escrito un libro sobre la mentalidad apocalíptica en C. Blanco, *El pensamiento de la apocalíptica judía*, Madrid: Ed. Trotta, 2013, podemos decir que la «ulterioridad» como horizonte de la razón conserva, en su trasfondo, el aroma apocalíptico que desprende el judaísmo de la Antigüedad tardía y, especialmente, aquella «escatología realizada» que inaugura el cristianismo. Podemos ver en esta «ulterioridad» un ejemplo de *vivencia* noética que permite a la razón alimentarse de todo el espectro «sensible» de la cultura y no sólo de su reducido «credo» racional.

sino el *pathos* de la «ulterioridad»²⁵, inasible a cualquier formalización.

Y siguiendo el lenguaje de *Conciencia y mismidad*, ¿no podríamos decir que la ulterioridad es una última figura (¿o quizás penúltima, siempre petrificada en lo penúltimo?), pero ahora repetida *ad infinitum*, y repetida en un *ahora* infinito que emula la simultaneidad noética, del «comparecer no-compareciendo» de la conciencia, la figura ejemplar destinada a operar finalmente la reabsorción —a través de una *mise en abyme*— de la espiral del conocimiento, de la racionalidad y de la cultura en el hermetismo críptico de la circularidad que los había liberado?

IV. FINITO E INFINITO.

Carlos Blanco coloca el libro *La belleza del conocimiento* bajo la figura emblemática de Fausto²⁶ y la invocación soteriológica de Pascal²⁷. Si la figura de Fausto sugiere el proyecto de una búsqueda insaciable de conocimiento, la soteriología circular de la fórmula pascaliana tiene un efecto apotropaico, calmando la angustia gnoseológica ante el peligro de un itinerario cognitivo sin fin. Es el postulado pascaliano de su circularidad lo que asegura la virtud *formativa* de este trayecto y clausura la búsqueda fáustica, virtualmente infinita, en una *paideia* finita²⁸. Incluso en el libro *Lógica, ciencia y creatividad* constata esta «infinitud potencial del saber»²⁹ y su clausura sapiencial. Pero la «universalidad fáustica» no sólo sugiere peligro sino también anhelo, anhelo fáustico e infinito, «anhelo»

25 La racionalidad filosófica que articula C. Blanco, y que se proyecta en la «ulterioridad», es distinta de la racionalidad tecnológica actual, que reduce la «ulterioridad» a un mero tránsito de la ciencia teórica a la aplicación tecnológica.

26 J. W. Goethe, *Fausto*, Barcelona: Ed. Planeta, 1980: «Ay, he estudiado ya Filosofía, Jurisprudencia, Medicina y también, por desgracia, Teología, todo ello en profundidad extrema y con enconado esfuerzo».

27 B. Pascal, *Pensamientos*, Madrid: Ed. Gredos, 2012, p. 643: «Consuélate. No me buscarías si no me hubieras encontrado».

28 En la obra de Goethe este trayecto acaba en el pacto con Mefistófeles.

29 La misma dialéctica de lo finito y lo infinito, y el *Bildung* que enlaza estas dos magnitudes inconmensurables, está sintetizada en esta frase de C. Blanco, *Lógica, ciencia y creatividad*, *op. cit.*, p. 126: «Sin embargo, la clave de la sabiduría no reside en la mera constatación de la infinitud potencial del saber, sino en *entender* que el hecho mismo de haber emprendido esa búsqueda entraña ya sabiduría en grado sumo, incoa ya “infinitud”, acrisola ya “sentido”, nos imbuje ya de entrega». De nuevo, tenemos unidos «búsqueda», «infinitud», «sabiduría», y el *entender* que modula su relación y su implicación recíproca.

indeterminado, que puede recibir cualquier determinación: «¡ojalá pudiera sentirlo todo, conocerlo todo, pensarlo todo y amarlo todo!»³⁰. Este anhelo virtualmente infinito va a recibir a lo largo del libro la determinación del «todo finito» de la cultura y, en este sentido, el libro describe el proceso clásico de una *Bildung*. Pero la *Bildung*, paradójicamente, no lleva a su clausura racional a través de la conquista de una forma (humana) clásica. Incluso al final del libro, en la forma alcanzada permanece su apertura a lo infinito, la apertura que la reintegra en el anhelo. Quizás el secreto esté en *Conciencia y mismidad*, donde se reproduce el mismo *acontecimiento*, que es el acontecimiento noético por excelencia, donde el «comparecer no-compareciendo» de la conciencia mantiene abierto «el comparecer» del mundo, así como el pensar mantiene abierta la conciencia, el preguntar mantiene abierto el pensar, y la ulterioridad a todos ellos. La forma de lo infinito en lo finito de la conciencia es esta ulterioridad, pero la forma de lo infinito en lo finito de una biografía humana, de una trayectoria existencial como la que describe el libro es *este* anhelo, con el que empieza y en el que acaba. Lo ignoto del deseo es la apertura del deseo a lo ignoto:

«Ignoro qué deseo. Mis labios no son capaces de expresar lo que yo busco. Frisa con lo inefable. Colinda con lo imposible. Roza la activa esfera de lo impercedero pero vivaz. [...] Debo dominar artes muy antiguas y erigirme en un orfebre del pensamiento. [...]. No debo limitarme a explorar el mundo: he de esculpirlo con mis propias y acuciosas manos»³¹.

Podemos decir, con las bellas palabras de Levinas, que también Carlos Blanco siente y «ve el Infinito como deseo de Infinito»³². Y el «amor al conocimiento» que es el primer anhelo de la serie de anhelos que recorre el libro, y que inicia la *Bildung*, pasa por su última metamorfosis, como «conocimiento del amor». Quizás el itinerario exterior sea la condición necesaria para realizar el itinerario interior (y espiritual) de esta inversión, llevándole, como a Goethe, desde la periferia nórdica, especulativa y romántica de Europa hasta su centro sereno, que permanece suspendido en

30 En C. Blanco, *La belleza del conocimiento*, *op. cit.*, p. 12, en el capítulo «La fuente de todo anhelo» que abre el libro.

31 C. Blanco, *La belleza del conocimiento*, *op. cit.*, p. 106.

32 La cita pertenece a Levinas, en su libro *Totalidad e infinito*.

su belleza artística y atemporal, porque el anagrama de Roma es amor³³. Un viaje iniciático, sin duda, que compendia en sí los otros viajes, desde una Europa exotérica a una esotérica, desde la especulación a la contemplación, desde lo múltiple a lo Uno, todos ellos transformaciones de un mismo anhelo que no cambia, que permanece intacto:

«¿No late en todo la huella ubicua del deseo? Es aquí donde habita mi espíritu, en esta encrucijada, en este mundo dividido que aún no vislumbra la plenitud, pero yo saboreo lo excelso en mi búsqueda inacabada»³⁴.

V. FASCINACIÓN E INFANCIA.

«Jamás he sido niño, no he tenido infancia»³⁵: así empieza *Un hombre acabado* de Papini y así podría empezar la confesión de Carlos Blanco, pero no sólo por culpa de la incompreensión, sino por culpa del resplandor cargado de promesas y peligros de la fascinación. En el corazón de *La belleza del conocimiento*³⁶ late el centro silencioso de esta fascinación, fascinación que no deja de reproducirse en todas las demás experiencias, y silencio que emana todas las palabras del libro para conservar a través de ellas su primer recogimiento en el asombro; fascinación nacida, como la de Papini, en los albores de la vida, con la primera mirada, a la edad de la fascinación como llama Maurice Blanchot la infancia: «Que nostre enfance nous fascine, cela arrive parce que l'enfance est le moment de la fascination, est elle-même fascinée [...]»³⁷. La fascinación por la infancia, por *nuestra* infancia, una de las reverías más persistentes, que crece a medida que la vida declina, no es más que el recurso que adopta aquella primera fascinación para sostenerse y para sostenernos así, en la suspensión de su frágil e indeclinable mirada: una mirada de niño que nunca cesa y una mirada de adulto que no cesa

33 En C. Blanco, *Lógica, ciencia y creatividad*, *op. cit.*, pp. 115-116, la primera elegía romana de Goethe: «Sigo contemplando la iglesia y el palacio, las ruinas y las columnas, como un hombre sensato aprovecha el viaje de la manera más fina. Pero todo acabará pronto; entonces habrá un solo templo, el templo del amor, que reciba a los iniciados. Aunque eres un mundo, oh Roma, sin amor ni el mundo sería mundo, ni Roma sería Roma».

34 C. Blanco, *La belleza del conocimiento*, *op. cit.*, p. 250.

35 G. Papini, *Un hombre acabado*, Barcelona: Ed. Planeta, 1961, p. 9.

36 El capítulo «Memorias de una infancia herida», colocado emblemáticamente en el corazón del libro, nos ofrece el relato de una infancia parecida a la de Papini.

37 M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris: Ed. Gallimard, 1988, p. 30.

desde entonces de *reducir* la infancia a su fascinación, de reconducirla al instante de su asombro para conducir así, *infalliblemente*, los pasos de la vida.

«¿Quién podría intuir el sufrimiento *que me enrejó* (subr. nuestro) en los sombríos años de la infancia y de la adolescencia, cuando despuntaba en mí una llamada clarividente e irreprimible: el amor al saber? Soledad, abandono, incompreensión...; no existen calificativos que recojan la precariedad de una infancia desolada»³⁸. Y en Papini: «Me salvó de esta soledad sin luz la obsesión de saber»³⁹. Pero ¿qué es esta herida infligida en la infancia y a la que los dos le dan el nombre de «saber»? Y no sólo una herida, sino al mismo tiempo curación, «desolación» y salida de la desolación, «sufrimiento» y salida del sufrimiento: una terapéutica, en definitiva. Si un relato biográfico o autobiográfico hace el recuento de todas las pérdidas, rupturas, tristezas y sufrimientos que marcan la biografía de cada uno, esto se debe a que hay una herida que se sustrae a la contingencia de la serie, porque ella hace posible el régimen noético de la contingencia misma y con ello su relato: esta herida imaginaria, principio de todas ellas, es la herida de la escritura⁴⁰: vida no inmediata, vida mediada por las rejas de los signos, ausencia de infancia en Papini, todas estas fórmulas nombran lo mismo, la misma experiencia en la que *tremendum* y *fascinans* permanecen dolorosamente indistintos: la herida que es resentida intensamente allí es la dolorosa separación entre vida y saber; la fascinación que nace de allí es la dolorosa identidad en la que se funden. La vida *diferida*, «enrejada» en la red de los signos, vida dolorosamente sustraída a la infancia, es la misma vida que nos devuelve después el signo, como *donación* y como curación. La «instantaneidad del saber», revelada desde el principio en la ambivalencia del *mysterium*, va a destilar gradualmente la “temporalidad del saber” como espacio que se abre paulatinamente entre *tremendum* y *fascinans*, como proceso curativo, como donación de la vida a través del signo y la escritura; una trayectoria terapéutica se inicia al separarse *tremendum* de *fascinans*, trayectoria que conduce de la herida a la «salud superior»

38 C. Blanco, *La belleza del conocimiento*, op. cit., p. 133.

39 G. Papini, *Ibid.*, p. 14.

40 En algún lugar Carlos Blanco confiesa que la escritura le parece el mayor invento de la humanidad. Sin entrar aquí en el enorme problema antropológico y cognitivo de la escritura, sólo queremos subrayar que en la escritura tenemos implícito todo un imaginario de la herida, de la marcación y la incisión, del gesto que corta la superficie.

(«vivir la cultura» como liberación y camino hacia *die Grosse Gesundheit* en palabras de Nietzsche), a la infancia recuperada. Soledad y lectura se van a acoplar, en la vida de Papini o de Blanco, como *temporalidad* de una infancia, perdida y reencontrada a lo largo de toda una vida: «Tardes enteras, noches efímeras, días enmudecidos»⁴¹.

VI. EPÍLOGO.

Los libros de Carlos Blanco se suceden como las vueltas de una espiral: en *La integración del conocimiento*, tematiza el límite que separa una ciencia de otra (los llamados «condensadores de complejidad»)⁴² para llegar a contemplar finalmente la cesura noética⁴³ que separa y acerca, infinitesimalmente, integración y totalidad; en *La historia de la neurociencia* sigue minuciosamente los mecanismos que llevan de la molécula a la mente⁴⁴ sin dejar de contemplar arrebatado este tránsito; en *La belleza del conocimiento* sólo la vivencia y el anhelo permiten transitar

41 C. Blanco, *La belleza del conocimiento*, *op. cit.*, p. 133.

42 C. Blanco, *La integración del conocimiento*, *op. cit.*, p. 98: «Conforme aumenta la complejidad del objeto sobre el que versa una ciencia particular, su descomposición analítica se torna más difícil, por lo que esa disciplina necesita crear nuevas categorías, susceptibles de convertirse en sus conceptos nucleares. Junto a las categorías y leyes que toma prestadas de la física, la química trabaja con sus propias categorías y principios explicativos, capaces de encapsular el salto de complejidad implícito en el tránsito de una a otra ciencia. Estos “condensadores de complejidad” subsumen la abrumadora complejidad que separa ambos niveles, para generar un conjunto de categorías innovadoras y de reglas que absorben la escala pseudoinfinita de procesos intermedios». «La naturaleza no hace saltos», pero la ciencia no puede existir sin dar estos saltos: la misma diferencia que entre territorio y mapa.

43 Sobre el límite, en C. Blanco, *La integración del conocimiento*, *op. cit.*, p. 102: «Los saltos infinitos sobre parcelas infinitamente separadas quedan confinados al poder de la imaginación. Existen, por supuesto, transiciones críticas —como puede suceder entre un sistema cuántico y otro clásico—, pero siempre cabe interpretarlas desde la óptica de la continuidad en la distribución de probabilidades, como discutiremos en las próximas páginas. En consecuencia, lo que el condensador de complejidad expresa es una suma que tiende al infinito a través de incontables transiciones intermedias, no la normalización de un infinito real».

44 Por ejemplo, en C. Blanco, *La integración del conocimiento*, *op. cit.*, pp. 101-102: «Si nos referimos a la conciencia humana, defenderemos la tesis de que, en lugar de eliminar las dimensiones aparentemente subjetivas y extracientíficas de este fenómeno, lo que hay que hacer es explicar los principios neurobiológicos subyacentes, para explicitar el camino que conduce de la molécula al pensamiento consciente. De este modo, el proyecto

a través de lo que permanece impensable e indecible en la dialéctica de lo finito e infinito; y por fin, en *Conciencia y mismidad*, no sólo la vida se organiza como límite, y se pliega como posición (*Positionalität*) dentro del continuum inorgánico, sino también la conciencia, lo que él llama «el comparecer no-compareciendo» se pliega como límite y posición dentro del continuum del «comparecer». E incluso llega a ver en la evolución del cerebro humano, como en una espiral dentro de la espiral, el plegamiento o «desbordamiento» de la funcionalidad sobre la estructura⁴⁵.

Si cada libro da una vuelta dentro de esta espiral y se eleva como un nuevo «comparecer no-compareciendo» literario dentro del espacio noético de la obra, sin embargo, todos ellos aspiran volver al reposo germinal y nutritivo de la fascinación inicial. Y si se han alejado demasiado, su espiral es la figura ambivalente que puede expresar tanto la aspiración ascendente que los ha impulsado como la aspiración de volver a encerrarse herméticamente en la virtualidad eternamente soñada (;por el niño?) de su origen, en un gesto de repliegue inacabable, cuyo retraso infinitesimal es la «ulterioridad».

Si distinguimos entre dos grandes formas «culturales» de asombro: el asombro ante el ser del mundo («¿Por qué el ser y no la nada?» en la formulación de Leibniz), que es intrínseco al acto filosófico desde sus inicios, y el asombro ante la naturaleza, del que nos habla Charles Sherrington⁴⁶, Carlos Blanco encarna de manera singular una tercera forma de asombro: «el asombro del asombro», que coloca ante el mundo y la naturaleza

científico de comprender la conciencia debe esmerarse en insertar la función de la mente en nuestro conocimiento neurobiológico».

45 En C. Blanco, *Lógica, ciencia y creatividad*, *op. cit.*, pp. 160-161, hablando de la complejidad cerebral: «se produce una descompensación entre, por un lado, la estructura material y, por otro, la capacidad funcional que ella auspicia. Este «exceso», este «desbordamiento» de la funcionalidad sobre la estructura (cuya desmesura ha de verse, imperiosamente, sobre la propia esfera estructural, pues la funcionalidad no constituye un mundo en paralelo a las estructuras materiales, sino la disposición de estas últimas en su interacción recíproca, en su dinamismo), «es devuelto»; por así decirlo, «regresa» [...] en virtud de su propio «rebasamiento» de las constricciones que impone la estructura material».

46 En *La integración del conocimiento*, *op. cit.*, p. 122, le dedica un artículo al neurofisiólogo inglés Charles Sherrington, premio Nobel, en el que recoge sus bellas palabras: «El asombro (*wonder*) permanece ahí [...]. La naturaleza no se hace menos asombrosa porque su regla de funcionamiento empiece a resultar inteligible. Si se trata de una cuestión de asombro, más bien se hace aún más asombrosa».

toda la trama de los conocimientos humanos, el *kosmos* noético en el que se reflejan los otros dos. Pero si algo le distingue de los neurólogos, especialistas del cerebro, o de los psicólogos cognitivos, especialistas de la mente, es su vocación irreprimible de unir los tres asombros en uno solo, y de contemplarlos en un «bucle infinito», palingenésico, en el que no dejan de surgir uno del otro, reflejándose y alimentándose mutuamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blanchot, M. (1988): *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard.
- Blanco, C. (2013): *Conciencia y mismidad*. Madrid: Editorial Dykinson.
- Blanco, C. (2013): *El pensamiento de la apocalíptica judía*. Madrid: Trotta.
- Blanco, C. (2013): *Historia de la neurociencia: el conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Blanco, C. (2014): *Lógica, ciencia y creatividad*. Madrid: Dykinson.
- Blanco, C. (2015): *Athanasius*. Úbeda: Didacbook.
- Blanco, C. (2015): *La belleza del conocimiento*. Madrid: Siddarth Mehta.
- Blanco, C. (2018): *La integración del conocimiento*. Madrid: Evohé.
- Blanco, C. (2020): *The Integration of Knowledge*. New York: Peter Lang.
- Goethe, J. W. (1980): *Fausto*. Barcelona: Planeta.
- Levinas, E. (1977): *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Papini, G. (1961): *Un hombre acabado*. Barcelona: Planeta.
- Pascal, B. (2012): *Pensamientos*. Madrid: Gredos.

IULIU CRISTIAN ARIESANU GAVREA es licenciado en Teología y Filología Clásica (Universidad Pontificia de Salamanca). Doctorando del Departamento de Ciencias de la Antigüedad (Universidad de Zaragoza). Otros estudios, Filosofía (Universidad de Bucarest, Rumanía), y lenguas orientales (hebreo, siríaco, copto) en el Instituto de Filología oriental San Justino (adscrito a la Universidad San Dámaso, Madrid).

Líneas de investigación:

- Magia greco-romana (los Papiros Mágicos Griegos), gnosticismo (Biblioteca de Nag Hammadi) e historia del cristianismo primitivo.
- Historiografía clásica; filosofía antigua.

-Historia de las religiones y antropología. Problemas metodológicos e interdisciplinarios.

-Cultura y filosofía española, literatura del exilio (M. Zambrano, J.A. Valente, V. Horia, etc.).

Publicaciones recientes:

Traducciones:

-Eliade, M. (2004): *Fragmetarium*. Madrid: Trotta.

-Eliade, M. (2005): *La isla de Eutanasius*. Madrid: Trotta.

-Eliade, M. (2010): *Una nueva filosofía de la luna*. Madrid: Trotta.

Publicaciones:

-«Unamuno o el peso de lo absoluto. Una aproximación a la fenomenología de la conversión religiosa», en *Revista Agustiniiana*, VOL. XLII, Num. 129, Sept.-Dic. 2001, 1025-1044.

-«Vintila Horia, Viaje a los centros de la tierra. Un diagrama de las figuras del viaje», en Horia Theohari, C.- Bucurenciu, I.-Helgueta Manso, J. (eds.), *Vintila Horia: una mirada libre desde el exilio. Homenaje en el centenario de su nacimiento*. Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones 2020, 195-202.

Dirección electrónica: cristianariesanu@gmail.com