EL ACONTECIMIENTO DEL CONOCER, MANANTIAL
DEL PENSAMIENTO: LA RAZÓN Y SU APERTURA

Bruno Gelati*

1. Las insatisfechas aproximaciones analógicas.

Norberto Bobbio, el padre del laicismo contemporáneo italiano, en un artículo periodístico confiesa:

Cuando veo que ha llegado el final de la vida sin haber encontrado una respuesta a las preguntas últimas, mi inteligencia se ve humillada, pero lo acepto y no trato de huir de esta humillación mediante la fe, por caminos que me siento incapaz de recorrer. Sigo siendo un hombre con una razón limitada y humillada: sé que no sé. Es a esto que llamo mi religiosidad.¹

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

¹ N. Bobbio, “Perché non riesco a credere”, *La Repubblica*, 30 de abril 2000, p. 1, Milano.

Con estas breves palabras, Bobbio sintetiza el drama del hombre moderno, desde el Renacimiento hasta la post-modernidad.

En efecto, la limitación de la mente, que había constituido para el mundo antiguo y medieval el reconocimiento de su misma naturaleza, con el nacimiento del humanismo y su desenlace en el cientismo y tecnicismo, llega a ser un *escándalon*, es decir un obstáculo impúdico para que el hombre se supere para abrir su dignidad de ser libre y racional.

Petrarca mismo había denunciado esta recóndita insoportabilidad de la razón hacia su supuesta obtusidad mental, con una velada pretensión, cuando en uno de sus sonetos afirmaba: “¿Quién me dará alas de paloma, de modo que me levante y despegue de la tierra?”²

² Citado por L. Giussani, *La conciencia religiosa en el hombre moderno*, 1986, Madrid, Encuentro, p. 21.

NOTAS

98

En la contemporaneidad este límite humillaría al hombre; y en esta *tranquillitas* y desdeñada resignación precisamente se vislumbra la nueva religiosidad ya no necesitada, según Bobbio, de la dimensión de la fe. Sin embargo, la fe viene de esta manera de nuevo arrinconada con respecto a la naturaleza racional, como elemento espurio de su ámbito, o mejor un estorbo. La resultante de esta condición de ‘humillación’ sería afirmar, aunque con una cierta amargura, el peso (*pondus*) de una razón que tiene que ser soportada por un esfuerzo titánico, independiente (autónomo) por parte del hombre. Otra vez, el escepticismo de Protágoras se impone, aunque con tonalidades más tenues, al ‘nuevo Sísifo’, el yo medida de todas las cosas y ante todo medida de sí mismo.

En este estado de ‘reserva’, la mente acepta su humillación para luego enaltecerse en un último residuo negándose a la totalidad de sí, condenando a sí misma en un voluntario exilio en donde ningún *Cincinnato* parece en grado de regresar a su punto último la dignidad del *status* propio de la razón; en efecto, la renuncia al deseo, a las exigencias de verdad y de felicidad de las que la estatura de lo humano está constituida, es el clima intelectual dominante, como escribía Pasolini en sus *Cartas luteranas*:

Lo primero que enseñan es la renuncia: la renuncia absoluta, habitual, cotidiana, la falta de vitalidad que en ellos es un dato, de hecho, real, físico. Deben reducir al mínimo el esfuerzo para vivir. Esto, en términos sociales, significa precisamente la renuncia, que es además ansia de integración y escepticismo político. Lo segundo que te enseñan es una cierta y obligatoria tendencia a la infelicidad; [y tercero] la retórica de la fealdad [es decir la incapacidad del gusto para vivir la banalidad de la realidad circunstancial].³

Ésta es la impresionante denuncia del éxito de la fragmentación cognitiva del hombre de la era del genoma. La renuncia, la obligatoria tendencia a la infelicidad, son las fuentes de una total desconfianza hacia la libertad del hombre y de su total abstracción; el hombre parece vivir una constante: un ser fundamentalmente resentido, es decir abstracto con respecto a la conciencia de sí frente a la inexorabilidad de la positividad de lo real.

Vale la pena detenernos sobre este pasaje en cuanto que nos explica la ruptura que hiere profundamente nuestro estado de ser. En efecto, la falta de confianza en la libertad del

³ 1997, Madrid, Trotta.

NOTAS

hombre es el inicio en sí mismo de un proceso piadoso, degenerativo con respecto a su original sentido religioso, que se resuelve en un genérico filantropismo ilusorio compensador de su humanidad. Muy emblemáticamente el filósofo contemporáneo francés A. Finkelkraut observa:

Con la piedad se excluye el amor ya que la ley del amor es la reciprocidad y no existe reciprocidad en la piedad. La piedad es un amor decadente, abatido, un filo tenue del agua divina que se pierde en la arena. Lo que hoy aparece detrás de la unificación de todas las relaciones humanas dentro del único sentimiento de humanidad no es tanto la preocupación por los demás, sino una invencible desconfianza hacia su libertad [...]. En el tiempo de la ideología creían saberlo todo; en el tiempo de la beneficencia no se quiere saber nada. Este cambio es todo menos una revolución. Del primado de la razón al primado del sentimiento, se perpetúa la misma intolerancia y el mismo resentimiento respecto a la fragilidad y el carácter imprevisible de lo que los griegos llamaban ‘los asuntos humanos’.⁴

⁴ A. Finkelkraut, *La humanidad perdida*, 1998, Barcelona, Anagrama.

El resentimiento de sí engendra violencia racionalmente justificada en cuanto que no hay solución de continuidad entre el hombre abstracto, resentido a causa de su incapacidad para reconocerse últimamente dependiente de la realidad (y por ende fastidiado, la *nousée*: la náusea), y el rehuir o la huida de ella; es decir la violencia como reacción al sentimiento frustrado del hombre en su optimismo *ad ultra* constantemente desilusionado; en cambio la realidad es inexorable y demanda siempre a un juicio, es decir a un yo en acción, a un posicionamiento de su libertad.

En apremio de concluirse en sí mismo para solucionar su malestar, el hombre ya no reconoce la *dynamis* natural de su pensamiento y prefiere bisecar a la razón con la disyuntiva entre lo racional y lo irracional, es decir entre lo pragmático (supuestamente racional) y el sentimiento instintivo, el flujo en el que late el hipotético corazón (lo irracional). Se renueva todavía la dicotomía entre las exigencias de la razón y las del corazón.

El abandono hacia el uso de una concordia del yo consigo mismo, según una cierta conveniencia como *uti* más que *frui* de sí, desalienta la actividad de la pregunta de que está constituido el hombre. En efecto, afirma Pavese: “No hay cosa más amarga que el alba de un día en que

NOTAS

100

nada sucederá, no hay cosa más amarga que la inutilidad [...]. La lentitud del ahora es despiadada para quien ya no espera nada.”⁵ Y en otra parte: “No tienes ya que tomar en serio las cosas que no dependen de ti, como el amor, la amistad y la gloria [tampoco la gloria depende de nosotros]. Y las que dependen de ti, ¿importa mucho si las tomas o no en serio? ¿Quién lo sabrá? Porque si estás solo, no hay quién: incluso el yo desaparece.”⁶

Sin embargo existen razones sustentables para que el yo desaparezca. Antes que nada el obscurecerse de la conciencia del ‘terminal’ que infliere profundamente al hombre en su estado de ser, es decir del problema del límite original que ata al hombre a un factor enigmático y que prefiere no volverlo presente a sí mismo, en efecto si el límite significa un sinsentido, la razón lo repudia; en cambio, si viene reconocido como objeto del preguntarse sobre su mismo sentido, el enigma se resuelve en misterio: algo que se abre que se desvela a la interrogante del yo; éste está frente al gran misterio del límite.

Otro aspecto de estas supuestas razones reside en la desilusión que la inteligencia sufre frente al proble-

ma del conocimiento. Esto sucede ante la permanente e incansable presencia de la realidad, a la que la mente se aproxima siempre de una forma analógica e insatisfactoria, como lo afirmaba un gran matemático, amigo de Einstein, Severi, según el cual cuanto más se adentraba en la investigación científica, más evidente le resultaba que todo lo que descubría estaba en función de un absoluto que se oponía como una barrera elástica a ser superado por los medios cognitivos.⁷ Con respecto a esta actitud del espíritu del hombre Agustín decía: “yo investigo para saber algo, no para pensarlo”;⁸ contiene todo el *pondus* incluso el del campo semántico del querer, a saber del preguntar.

Con respecto a este problema, hay algo que destacar; parafraseando a J. Pieper, la pregunta filosófica no puede igualarse con una disciplina formal impecable, y absolutamente en nada por la delimitación misma. Hablando de Platón y de Aristóteles, este autor indica que de lo primero que ellos se interesaron con una energía interrogativa que absorbía totalmente su atención, era tener ante sus ojos y no perder de vista qué

⁷ Cfr. F: Severi, “Itinerario di uno scienziato verso la fede” en *Dalla scienza alla fede*, 1959, Assisi, Pro-Civitate Christiana, p. 103.

⁸ Agustín de Hipona, *Soliloquios*, I, III, 8.

⁵ Citado por L. Giussani, *op. cit.*, p. 45.

⁶ C. Pavese, *Diario*, 1964, Torino, Einaudi, p. 64.

puede ser en definitiva: virtud humana, ‘eros’, la realidad en general. Ninguna otra cosa les preocupaba, sino únicamente obtener una respuesta a esta pregunta.⁹

Una actitud permisiva frente a la forma analógica del conocimiento impide el sobresalto de la razón ante la respuesta de su preguntar, para quedarse en el ámbito de la aproximación, en el cerco del límite circunscrito entre lo racional y el instinto, vale decir quedarse en el perímetro del ‘encuentro’ sin la audacia de preguntar por algo más deseado en el cual no nacimos pero al que pertenecemos.¹⁰

En efecto, en la medida en la que las aproximaciones analógicas correspondan a un deseo que nunca se colma sino que sólo se profundiza, la mente encuentra su satisfacción; distintamente, ésta pronto desembochará en un triste pesimismo, una perenne insatisfacción. Al respecto añadimos un corolario con la finalidad de no pasar por alto un aspecto olvidadizo en nuestra cultura, difundido como una llaga: la envidia, como etimológicamente se describe a sí misma: *in-video*. No se trata de la envidia pueril entretejida en la cotidiana circunstancia, sino de la en-

vidia que el hombre lleva dentro de sí en contra de su mismo bien, en contra de sí mismo, como nos presenta Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*, en la figura de Iván que instiga a su mismo hermanastro para matar al propio padre: el racionalismo cínico del hombre finalmente nihilista en contra de su propio bien; del hombre atónito y determinado en su capacidad aniquiladora; en suma una resuelta voluntad de mal.

2. El punto de fuga de la realidad

Sin embargo existe un ‘punto de fuga’ de la realidad, algo que la devuelve a sí misma según todos sus factores, quitándola de su *status* aparente, permitiendo a la razón un camino, un método correspondiente a una postura de apertura frente a... La razón, en efecto, siempre se dirige hacia un punto de la realidad que podemos comparar con la perspectiva que la mirada contempla en una representación plástica: todas las líneas persépticas convergen hacia un punto desde el cual la *formalitas* se vuelve iconográficamente comprensible: la realidad es tal en cuanto ‘figura’, es decir en cuanto que reenvía a algo que ella significa; no somos nosotros quienes poseemos el sentido de las cosas conocidas; la razón reconoce mas bien; reconoce

⁹ Cfr. J. Pieper, *Defensa de la filosofía*, Barcelona, Herder, p. 137.

¹⁰ Cfr. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 1995, Salamanca, Sígueme, p. 58.

NOTAS

ante todo la inexorable presencia de lo existente; de no ser así, la razón estaría como pasmada, atontada, extraviada porque el ‘punto de fuga’ se desvanecería, se perdería.

C. Magris, uno de los mas representativos pensadores de la ‘Mittle Europa’, comenta en uno de sus artículos:

En un mundo y en una cultura cada vez más virtuales, la unidad y la continuidad [es decir lo que el ‘punto de fuga’ permite realizar] basados en la conciencia y en los valores, resultan no sólo instables, sino casi olvidados en una pulverización indefinida en la que todo es intercambiable, en una indiferencia universal que desmenuza sentimientos, visiones del mundo, jerarquías de afecto, el sentido mismo de la experiencia. El yo individual descompuesto y vuelto a componer como en vídeo juego trata de salvarse aferrándose a las cosas. Se salva en el inventario [o sea en la invención, o mejor en el imaginario].¹¹

La reducción del hombre a un conjunto de reacciones le separa, con la misma radicalidad que una enfermedad mental, de todo lo que es perso-

¹¹ C. Magris, “Novecento. Lo scrittore nel videogame”, *Corriere della sera* 12 de enero 1998, Milano.

nalidad en él, comenta H. Arendt.¹² “Todos se han lanzado sobre lo pequeño y lo insignificante” afirma F. Werfel;¹³ sobre la reducción del impacto de la razón con la realidad, es decir hemos apostado sobre el yo mínimo. En cambio la mirada hacia un ‘punto de fuga’, permite a la razón dirigirse hacia un centro unitario de gravedad al mismo tiempo que resignificarse en su condición parcializada.

Si reflexionamos en lo que estamos viviendo, lo que nos toca vivir, no es muy diferente de la situación de la prehistoria de la humanidad. Observa Vogels que la prehistoria de la humanidad acaba en un callejón sin salida. La historia de la Torre de Babel describe el hecho de que los hombres ya no se entienden y desemboca en la máxima confusión. De repente, hacia el final de esta prehistoria aparece un concepto que nunca se había mencionado antes, la esterilidad. ¿Le quedaba alguna esperanza a una humanidad que experimenta la confusión, la esterilidad, la renuncia?¹⁴

¹² Cfr. H. Arendt, *Le origine del totalitarismo*, 1996, Milano, Di Comunità, p. 604.

¹³ F. Werfel, *Bernardette*, 1963, Milano, Mondadori, p. 480.

¹⁴ Cfr. W. Vogels, *Abraham. L'inizio della fede*, 1999, Milano, San Paolo, Cinisello, p. 100-1.

Confusión y esterilidad son las condiciones que presentan la opaca y miope visión del yo actual. No es una exageración decir que el yo ha desaparecido: el yo no existe. Existe, pero no vive como protagonista, no construye historia, no genera en cuanto que no encuentra el *input* que pueda significarle; es incapaz de mirar el ‘punto de fuga’ de la realidad; él renuncia a la conciencia de que existe solo frente al misterio que acontece en su existencia.

El misterio responde como en un diálogo, como si el grito del hombre resonara en su corazón, en su morada, provocando su conmoción hacia él; como si el grito se hubiera producido allí mismo, en su *ethos*, en su hábitat. El misterio acontece respondiendo al grito de un yo desolado, confuso, estéril.

3. Conocer y acontecer

El yo frente a realidad espera que el misterio se desvele a la razón, es decir que imprevisiblemente se vuelva presente en un acontecimiento que satisfaga las exigencias de que están constituidas su razón y su afección. En efecto, es desde un recóndito punto de partida que la razón mueve sus pasos hacia el impacto con la realidad; precisamente es desde el primer sutilísimo amanecer de una

afección que nace frente al estupor de un evento gratuito, que el yo toma conciencia de sí, como autoconciencia del cosmos.¹⁵

El conocimiento es un acontecimiento –no existe otra palabra para indicar su naturaleza– en cuanto que indica el método con el que el misterio ha elegido, ha preferido, para entregar su imprevisible forma de ser, frente a la conciencia del yo. El conocimiento es un acontecimiento con el que se encuentra el yo y que a éste le resulta ‘consanguíneo’, es un hecho que revela el yo a él mismo. Tal como escribe Camus: “no es a fuerza de escrúpulos como el hombre se hace grande. La grandeza llega si Dios quiere, como una bella jornada”.¹⁶

Es un acontecimiento, la irrupción de una novedad, lo que da comienzo al proceso mediante el cual el yo empieza a tomar conciencia de sí. Su dinamismo denota, además, la *formalitas*, la forma del conocimiento en cada paso que éste da. Sin acontecimiento no se conoce nada de nuevo, es decir, no hay elemento nuevo alguno que entre en nuestra conciencia:

¹⁵ Cfr. L. Giussani, *El sentido Religioso*, 1988, Madrid, Encuentro, p. 152.

¹⁶ A. Camus, *Taccuini*, III (1951-1959), 1992, Milano, Bompiani, p. 34.

NOTAS

Un acontecimiento –afirma A. Finkielkraut comentando al poeta Péguy– es algo que irrumpe desde afuera de nosotros. Algo imprevisto. Éste es el método supremo del conocimiento. Necesitamos devolver al conocimiento su dimensión ontológica de nuevo comienzo. Es una irrupción de lo nuevo lo que rompe los engranajes consabidos, lo que pone en marcha un proceso.¹⁷

Conocer es encontrarse con algo nuevo, algo extraño a uno mismo (el extranjero), no construido por nosotros, algo que rompe los engranajes de los cánones ya establecidos, de las definiciones previamente sentadas.¹⁸ Es lo que Pavese nos hace observar: “Hace falta una intervención desde fuera para cambiar de dirección.”¹⁹

El acontecimiento es pues capital para cualquier clase de descubrimiento, para todo tipo de conocimiento.

En efecto, la palabra más cercana para entender el término acontecimiento es ‘evento’, en cuanto que ello significa ‘venir de’ (*e-venio*);

¹⁷ Citado por S. M. Paci en *30 giorni*, n° 6, junio 1992, p. 58-61.

¹⁸ Cfr. Giussani, Alberto, Prades, *Crear huellas en la historia del mundo*, 1999, Madrid, Encuentro, p.23.

¹⁹ *Il mestiere di vivere*, 1952, Torino, Einaudi, p. 14.

acontecimiento es ‘venir a’ (*ad-venio*), cuyo significado semántico remite más a la casualidad que a la causalidad (según Boecio retomando a Aristóteles), es decir causas que no están desveladas; casualidad más que necesidad, son palabras que rozan el misterio.²⁰

Acontecimiento indica, pues, la coincidencia entre realidad y misterio, es decir el sentido de totalidad insito a la razón y a su indagación hacia el encuentro con un imprevisto.

²⁰ Cfr. A. M. Severino Boecio, *De Consolatione philosophiae*, V, prosa 1, 12, 19.