

**SIGNIFICACION FILOSOFICA
DE LOS DOS INFINITOS PASCALIANOS**

PEDRO LLUIS FONT

Todo pensador concibe sus *ideas* dentro de los horizontes de la *cosmovisión* de su tiempo. Prescindiendo ahora del problema de los grandes cambios históricos, cabe señalar que surgen, sin embargo, de tarde en tarde, figuras señeras que desentonan dentro de la armonía de una época. Así, por ejemplo, PLATÓN nos aparece cada vez más como un astro aberrante en el firmamento helénico por su sentido de la trascendencia divina y de la profundidad misteriosa del destino personal del hombre, o, en el otro extremo, DEMÓCRITO, ese *hereje* griego que desdivinizó por completo la *physis*, contribuyendo, paradójicamente, tanto como PLATÓN a socavar las bases de una de las grandes constantes de la filosofía antigua, el naturalismo pan-teísta.

PASCAL es también uno de esos hombres que ven el mundo con ojos distintos a los del común de los mortales de su tiempo. Ahora bien, si su obra abre una brecha en las *creencias* modernas ya en el preciso momento de su eclosión, no es porque les vaya en zaga a los grandes forjadores de la nueva ciencia físico-matemática de la naturaleza. El visionario de los dos infinitos la practica con tanta genialidad y la defiende con tanto lirismo como GALILEO o DESCARTES. Pero, a diferencia de éstos, adopta una actitud crítica que le permite *discernir*—el discernimiento alcanza en él la categoría de método filosófico—la *extrapolación* con que se tiende a presentar la *Weltanschauung* moderna en continuidad con la *ciencia*, y el carácter en definitiva simplista y primario—en el sentido caracterológico de la palabra—del humanismo racionalista y optimista que ha sido un dogma durante tres siglos.

Por eso, al desplomarse las convicciones de la Edad Moderna, PASCAL se encuentra situado de rondón en el centro de las discusiones del pensamiento contemporáneo. No es casual que sea nuestro siglo precisamente el que le ha reconocido el pleno derecho de ciudadanía en la república de los filósofos, terminando así con el largo veredicto de exclusión (1). La situación actual del pensamiento occidental, iluminando retrospectivamente su pasado, muestra que PASCAL hizo personalmente una experiencia plurisecular, viviendo ya en su integridad el drama de la civilización moderna. El fragmento sobre los dos infinitos, objeto del presente estudio, es uno de los que mejor permiten apreciar su posición en la historia de las ideas (2).

(1) ZUBIRI precisa certeramente en qué sentido ha de admitirse una filosofía de PASCAL, en su prólogo a la edición antológica de los *Pensamientos* (colección "Austral"), reproducido en el capítulo *Notas históricas* de *Naturaleza, Historia, Dios*.

(2) Este estudio forma parte de una investigación más amplia sobre los postulados filosóficos de la obra de PASCAL, que tratará de definir la significación histórica de su pensamiento en el umbral del mundo moderno.

I. NUEVA ACTITUD ANTE EL INFINITO

El tema de la doble infinidad del mundo no es propiamente una invención pascaliana. Pero PASCAL, abordándolo desde un punto de vista nuevo, tiene la idea genial de insertar al hombre entre los dos infinitos y de esbozar, a partir de ahí, toda una filosofía de la condición humana. El autor de los *Pensamientos* es el primero en sacar las consecuencias antropológicas de la existencia de los dos infinitos. Pero vale la pena releer antes los primeros párrafos de ese magnífico fragmento. La cita, aunque resulte un poco larga, tendrá la ventaja de *faire image* y de situarnos de lleno en el corazón del problema:

"... Contemple, pues, el hombre la naturaleza entera en su alta y plena majestad; aparte su vista de los objetos bajos que le rodean. Mire esa deslumbradora luz colocada como una lámpara eterna para iluminar el universo; antójesele la tierra como un punto en comparación con el vasto ruedo que describe aquel astro y asómbrese de que ese vasto ruedo no es a su vez más que una punta muy fina al lado del que abrazan los astros que ruedan por el firmamento.

"Pero si nuestra vista se para aquí, prosiga la imaginación; antes se cansará ella de concebir que la naturaleza de suministrar. Todo este mundo visible no es sino un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza. Ninguna idea se le aproxima siquiera. Por más que hinchemos nuestras concepciones allende los espacios imaginables, no engendramos sino átomos en comparación con la realidad de las cosas. Es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna. En fin, es la más grande marca sensible de la omnipotencia de Dios el que nuestra imaginación se pierda en este pensamiento.

"Vuelto el hombre a sí mismo, considere lo que es él en comparación con lo que existe; mírese como extraviado en este rincón perdido de la naturaleza; y desde este pequeño calabozo donde se encuentra alojado, quiero decir el universo, aprenda a estimar la tierra, los reinos, las ciudades y a sí mismo en su justo precio. ¿Qué es el hombre en el infinito?

"Mas para presentarle otro prodigio no menos asombroso, busque dentro de lo que conoce las cosas más finas. Que un ácaro le ofrezca en la pequeñez de su cuerpo partes incomparablemente más pequeñas, piernas con articulaciones, venas en sus piernas, sangre en sus venas, humores en su sangre, gotas en sus humores, vapores en estas gotas; que, dividiendo aún estas últimas cosas, agote sus fuerzas en estas concepciones, y que el último objeto al que pueda llegar sea el de nuestro discurso; tal vez piense que es ésta la extrema pequeñez en la naturaleza. Yo voy a mostrarle ahí dentro un nuevo abismo. Quiero pintarle no sólo el universo visible, sino la inmensidad que puede concebirse de la naturaleza dentro del recinto de este escorzo de átomo. Vea en él una infinidad de universos, cada uno de los cuales tiene su firmamento, sus planetas, su tierra, en la misma proporción que el mundo visible; en esta tierra animales y finalmente ácaros, en los que encontrará lo mismo que han dado los primeros; y encontrando todavía en estos otros lo mismo sin fin y sin reposo, piérdase en estas ma-

ravillas, tan asombrosas en su pequeñez como las otras por su extensión; porque, ¿quién no admirará que nuestro cuerpo, que antes no era perceptible en el universo, imperceptible a su vez en el seno del todo, sea ahora un coloso, un mundo, o más bien un todo, respecto de la nada a la que no se puede llegar?" (3).

Hemos apuntado que el tema del universo infinito no era enteramente nuevo. Aparte de las intuiciones de algunos presocráticos o neoplatónicos, Nicolás de CUSA había hablado, dos siglos antes de PASCAL, de la infinidad del mundo en términos muy parecidos. En particular, parece haber sido el Cusano el primero en dar una significación cosmológica a la vieja fórmula de origen hermético sobre la esfera con el centro en todas partes y la circunferencia en ninguna, que tradicionalmente se aplicaba a Dios (4). En el mismo sentido la empleará, un siglo más tarde, Giordano BRUNO. Más cerca de PASCAL, DESCARTES sostendrá igualmente que el mundo es infinito —o mejor, indefinido— y combatirá al mismo tiempo la existencia de los átomos, afirmando lo infinitamente pequeño como consecuencia de la divisibilidad de la materia *in infinitum* (5). Los dos infinitos están, pues, en el orden del día en el siglo XVII y son admitidos por todos los grandes matemáticos. Ni siquiera la relación entre ambos infinitos es propia de nuestro autor. DESCARTES habla de ellos en dos párrafos consecutivos; toda magnitud es, en efecto, multiplicable y divisible indefinidamente. De ahí que, como afirma también PASCAL, "estos dos infinitos, aunque infinitamente diferentes, son, sin embargo, relativos el uno al otro, de suerte que el conocimiento del uno lleva necesariamente al conocimiento del otro" (6). Hasta aquí, pues, el tan conocido fragmento pascaliano no pasaría de ser una página de espléndida poesía —entre clásica y barroca— a propósito de un tema científico.

Pero lo primero que se echa de ver en el texto que estudiamos es que PASCAL aborda la cuestión no desde el punto de vista metafísico o matemático sino físico. Tanto el Cardenal de CUSA como G. BRUNO —aunque influido este último por las ideas de COPÉRNICO— postulaban la infinidad del cosmos no en nombre de la ciencia sino por razones metafísicas, fieles al esquema entre estoico y neoplatónico del mundo concebido como *explicatio* de Dios. Por eso no hay en ellos ningún presentimiento de lo infinitamente pequeño. DESCARTES, por su parte, admite ambos infinitos en el mundo físico porque postula la ecuación espacio-materia. No es el físico en él el que afirma la infinidad del universo y la imposibilidad de los áto-

(3) Fragmento 72. Salvo indicación contraria, citamos a PASCAL según la edición *Minor de BRUNSCHWIG* (*Pensées et Opuscules*, Classiques Hachette, París, constantemente reeditada con la misma paginación) con la sigla Br. seguida del número del fragmento, cuando se trata de los *Pensamientos*, o de la página, si se trata de los *Opuscules*. Los textos citados sin indicar la referencia pertenecen al fragmento 72.

(4) Cfr. la interesante conferencia *Pascal et le silence du monde*, que dio en 1954 en el coloquio pascaliano de la abadía de Royaumont M. de GANDILLAC, reproducida en la obra colectiva *Pascal, l'homme et l'oeuvre*, Editions de Minuit, París, 1956, pp. 342-365.

(5) DESCARTES, *Principios de la filosofía*, II, §§ 20 y 21, sobre el infinito de pequeñez y de extensión respectivamente. En cuanto a la diferencia entre infinito e indefinido, cfr. *Princ.*, I, § 27.

(6) *De l'esprit géométrique*, Br., p. 183.

mos, sino el geómetra que ha investigado las propiedades del espacio y el filósofo que hace de ese espacio la esencia de la materia.

La actitud de PASCAL es radicalmente distinta. Es verdad que ve en la infinidad del espacio "la más grande marca sensible de la omnipotencia de Dios" — lenguaje que no desaprobaría el Cusano —, y que descubre en la geometría la existencia matemática de los dos infinitos (7) — y en esto coincide con DESCARTES —, pero la aplicación de esas nociones matemáticas al mundo físico no la hace a través de una metafísica religiosa de la naturaleza o de una cartesiana identificación entre espacio y materia, sino porque el catalejo inventado por GALILEO le permite asomarse al cosmos y hacer estallar la esfera de las estrellas fijas (8).

Claro que un *experimentum crucis* es aquí imposible, pues su realización supondría la negación misma de la hipótesis. No obstante, el antejojo galileano, ensanchando considerablemente los espacios visibles, insinúa por lo menos la posibilidad de un mundo infinito, hipótesis que le sugiere a PASCAL la del infinito simétrico, el de pequeñez, poco antes de que el holandés SWAMMERDAM inventase el microscopio. En ambos casos se trata de aumentar la potencia del ojo humano. PASCAL ve los dos infinitos, hace experiencias imaginarias a falta de poderlas hacer reales. No es que afirme formalmente, a partir de la física, la infinidad del mundo como tesis cosmológica. Sería para él una *extrapolación* intolerable. El fragmento 121 precisa que el universo pascaliano es, como el cartesiano, más bien indefinido, lo cual significa, ante todo, que no tiene una estructura determinable con coordenadas fijas que permitan *situar* al hombre en el mundo. El fragmento sobre los dos infinitos no pretende ser un capítulo de cosmología — al contrario, veremos que implica la imposibilidad de toda cosmología — sino de antropología filosófica, con prolongaciones ontológicas.

II. INSERCIÓN DEL HOMBRE ENTRE LOS DOS INFINITOS

Pero la gran originalidad de la concepción pascaliana es la inserción del hombre entre los dos infinitos: "Porque, en fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada comparado con el infinito, un todo comparado con la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio están para él infinitamente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito en el que se halla sumergido". El hombre, perdido entre los dos infinitos con los cuales no guarda ninguna proporción, ya no es el centro del mundo: "Nada puede fijar lo finito entre los dos infinitos que lo encierran y le huyen".

Estamos a mil leguas del universo del Cusano o de G. BRUNO. Para éstos, el mundo no era ya, es verdad, finito, familiar, fácilmente inventaria-

(7) *De l'esprit géométrique*, Br., pp. 174-184.

(8) Cfr., por ejemplo, *Fragment pour un traité du vide*, Br., pp. 81-83, donde explica PASCAL cómo la ciencia antigua no progresó por falta de experiencias y cómo serían culpables sus contemporáneos si mantuviesen las mismas ideas que los antiguos sobre la Vía Láctea después del descubrimiento del telescopio.

ble, como el que la Edad Media heredó de los griegos y que conserva todavía COPÉRNICO, respetando el techo de las estrellas fijas. Pero la situación del hombre en el mundo poco había cambiado. Encontramos todavía en los tratados *De docta ignorantia* y *Della causa, principio ed uno* la imagen de un mundo ordenado, estructurado, concebido como un organismo gigantesco, en el que cada ser tiene todavía un lugar definido — no topográfica, sino ontológicamente —; la imagen de un mundo que realiza aún los eternos arquetipos y en el que el hombre es susceptible aún de una definición categorial como el ser más elevado dentro de la jerarquía de los seres. Por otra parte, ese mundo sabiamente ordenado aparece como una verdadera *teofanía*, una manifestación de Dios — *Deus implicatio, mundus explicatio* — (9): en una palabra, es todavía un *cosmos* que canta la gloria de Dios. Y esta comprensión del *sentido* del universo procura una seguridad existencial que no deja lugar a ningún resquicio de angustia metafísica. Dentro de esta *cosmovisión* poco importa que el hombre deje de *estar* en el centro del mundo: de todas maneras sigue *siendo* el centro del mundo (10).

Otro tanto ocurre con el universo cartesiano. La naturaleza no es una jerarquía de sustancias que asigna al hombre el lugar preeminente — la *naturaleza* en el sentido griego se ha desvanecido —, pero el hombre tiene una consistencia propia que le independiza del cosmos. La simetría entre la *res cogitans* y la *res extensa* hace que el estatuto ontológico de aquélla no haya cambiado por el hecho de ensancharse los límites de ésta. El hombre puede proceder alegremente a la conquista intelectual del universo y remontar a Dios, creador y conservador de ambas sustancias y fiador del valor del conocimiento que la primera tiene de la segunda. Estamos también aquí — con mayor razón todavía — en presencia de un humanismo optimista.

Para PASCAL, en cambio, el hombre no guarda ninguna proporción con la gran naturaleza ni tiene medio de situarse en ella, pues su sentido le escapa. Se halla abandonado en el mundo, sin saber por qué aquí y no allí, ahora y no antes o después:

“Veo esos espantosos espacios del universo que me encierran, y me encuentro atado a un rincón de esta vasta extensión, sin que sepa por qué estoy colocado en este lugar más bien que en otro, ni por qué este poco tiempo que me es dado para vivir me es asignado en este punto más bien que en otro de toda la eternidad que me ha precedido y de toda la que me sigue. No veo sino infinitudes por todas partes, que me encierran como un átomo y como una sombra que no dura sino un instante sin retorno. Lo único que conozco es que pronto debo morir, pero lo que más ignoro es esta misma muerte que no puedo evitar” (11).

(9) Prescindimos ahora del problema de la trascendencia de ese Dios, que parece a salvo en Nicolás de Cusa y muy comprometida, en cambio, en G. BRUNO. La cuestión esencial es aquí la del *sentido* del cosmos, que culmina en el hombre y *manifiesta* a Dios.

(10) Lo mismo podría decirse *mutatis mutandis* del universo telhardiano. El tercer infinito — infinito de complejidad — introduce un vector *objetivo* en el abismo de los dos infinitos pascalianos. La ley de complejidad-conciencia, orientando el devenir cósmico, le descubre al hombre el sentido del universo.

(11) Br., 194. Cfr. igualmente, Br., 72, 206, 693.

Desproporción del hombre, tal es precisamente el título que lleva el fragmento sobre los dos infinitos. Es la primera evidencia que se desprende para PASCAL del nuevo mundo de la física. El hombre se siente como "extraviado en un rincón perdido de la naturaleza", alojado en este "pequeño calabozo" que es nuestro barrio solar en comparación con los espacios infinitos. Aquí se puede apreciar que el sistema copernicano en poco había cambiado la condición del hombre. Sabido es que PASCAL no se pronunció en favor ni en contra del heliocentrismo (12) y que sigue hablando del sol y de la tierra según el lenguaje ordinario. Pero la cuestión no tiene, dentro de su perspectiva, la más mínima importancia. Geocentrismo o heliocentrismo suponen un mundo con puntos de referencia objetivos que permiten asignarle forma y estructura. Pero en la visión pascaliana, que el sol dé vueltas a la tierra o viceversa no pasa de ser un pequeño problema de economía doméstica, ya que "todo este mundo visible no es sino un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza". En ambos casos el hombre no sólo deja de *estar en* el centro del mundo, sino que deja de *ser* el centro del mundo. El universo pascaliano tiene "el centro en todas partes y la circunferencia en ninguna", es decir, que no tiene ni centro ni circunferencia. Pero esto no es sólo ni principalmente una cuestión de topografía celeste — PASCAL no es un astrónomo — sino de antropología filosófica (13).

El hombre pascaliano, *sumergido* en el universo infinito que "le engulle como un punto" (14) no acierta a descifrar el libro de la naturaleza ni a ver el lugar que ocupa en ella, se siente *descarriado* e incapaz de comprender el sentido de su existencia: "No sé quién me ha puesto en el mundo, ni lo que es el mundo ni lo que soy yo; estoy en una ignorancia terrible de todas las cosas; no sé lo que es mi cuerpo, mis sentidos, mi alma y esta parte de mi alma que piensa lo que digo, que reflexiona sobre todo y sobre sí mismo y no se conoce a sí misma como tampoco el resto" (15). Estamos

(12) PASCAL nunca se ocupó personalmente de examinar los fundamentos de la teoría de COPÉRNICO, que él considera como una simple hipótesis para explicar los fenómenos celestes, ni mejor ni peor que las de TOLOMEO o TICO BRAHE (cfr. la célebre carta al P. NOËL en: PASCAL, *Oeuvres complètes*, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", París, 1954, p. 375) hasta que la experiencia haya arrojado más luz sobre el asunto (cfr. 18.º *Provincial*, *op. cit.*, p. 900).

(13) A diferencia de N. de CUSA o de G. BRUNO, que sólo dan a esta célebre frase un alcance cosmológico, a lo más con ciertas derivaciones epistemológicas por el hecho de no *estar* ya el hombre en el centro del universo. Cfr., por ejemplo, el texto del Cusano que cita M. de GANDILLAC (*op. cit.*, p. 359): "Los habitantes de los antípodas ven, como nosotros, el cielo sobre su cabeza. Asimismo, hombres situados en los polos verían la tierra en el cenit. En cualquier punto en que se sitúe el observador, se creerá en el centro de todo. Resumiendo todas estas imágenes por medio del entendimiento, de suerte que se comprenda el mutuo envolvimento del centro y del cenit, se verá por medio del entendimiento (que es el único que puede servirse de la docta ignorancia) que es imposible describir el mundo, asignarle movimiento y figura. Si los antiguos no comprendieron estas verdades, es porque les faltaba el método de la docta ignorancia. El pasajero de una nave que no supiera que el agua corre y que no viera las orillas, ¿cómo sabría que la nave se mueve? Ya esté en la tierra, ya en la superficie del sol o de cualquier otro astro, le parecerá al observador que está inmóvil en el centro del mundo y que todo se mueve alrededor de él. Pero según fuera solar, terrestre, lunar, marciano, etc., determinaría naturalmente polos distintos. De suerte que la máquina mundana tiene, por decirlo así, el centro en todas partes y la circunferencia en ninguna". Este texto pone una sordina al optimismo epistemológico que se disimula mal bajo el título *De docta ignorantia*.

(14) Br. 348.

(15) Br. 194.

en un mundo sin jerarquía ni vectores, sin estructura ni sentido. No porque no haya leyes físicas—PASCAL lo sabe tan bien como GALILEO—, sino porque sólo hay leyes físicas. Lo que PASCAL pone de relieve es el carácter absurdo de un mundo que ya no es función del hombre. Éste se siente como un azar sin importancia dentro de los espacios infinitos (16). La primera tentación es la de una filosofía del absurdo. No será ésta la última palabra, pero PASCAL asume el riesgo.

Nada aquí de la seguridad optimista del sabio cardenal alemán, del entusiasmo dionisiaco del fogoso dominico italiano, o de la conquista alegre del padre del racionalismo moderno, sino más bien la angustia de sentirse abandonado a sus propias fuerzas dentro de un mundo que trasciende irónicamente al hombre en todas direcciones y que no tiene ningún miramiento para con la pretendida superioridad de la “caña pensante” (17). El hombre siente su soledad radical. La madre naturaleza se ha desvanecido, el gran Pan ha muerto, como también para DESCARTES; pero a diferencia de éste, PASCAL es consciente de la finitud humana: el hombre es incapaz de encontrar “seguridad y firmeza”, de comprender el sentido de su existencia, de ver en la naturaleza vestigios de Dios. Hay en la *cosmovisión* pascaliana algo más que un presentimiento de la *Geworfenheit* existencialista (18).

El hombre no es ya *objetivamente* el centro del mundo. Pero, colocado entre los dos infinitos, viene a serlo de otro modo, *subjetivamente*. No se trata, sin embargo, de ningún restablecimiento: el estado de *derección* al que hemos aludido aparecerá ahora como una consecuencia rigurosa de la inserción del hombre entre los dos infinitos.

Los dos infinitos pascalianos suponen un *eje* del mundo. Si hay dos infinitos simétricos es porque hay el hombre en medio (19). Los dos infinitos son, en efecto, los horizontes donde esfuma el conocimiento humano: “Las cosas extremas son para nosotros como si no existieran, y nosotros no existimos para ellas”. Ya hemos indicado que, para PASCAL, el mundo es, hablando con propiedad, *indefinido*. No hay en el mundo infinito *categorématico*, para decirlo en términos escolásticos. Los dos infinitos son, pues, *rela-*

(16) Uno no puede menos de pensar en los atomistas, que, de DEMÓCRITO a LUCRECIO, fueron los únicos antiguos en pensar al hombre como un azar surgido en la inmensidad de los espacios. Por eso la hilaridad legendaria del filósofo de Abdera acaba siendo en el epicúreo romano amargo pesimismo. Una diferencia esencial los separa, sin embargo, de PASCAL: mientras éste declara imposible una ciencia completa de la naturaleza, aquéllos creen poseer la clave del universo.

(17) Una consecuencia importante, que no analizaremos aquí, de la desintegración de la idea antigua de naturaleza será la imposibilidad de fundamentar en ella la moral. “Seguir la naturaleza” no tiene ya sentido para PASCAL.

(18) LALANDE, que hace remontar esta noción únicamente al romanticismo, en particular al gran poeta-filósofo francés A. de VIGNY, la describe, sin embargo, en términos que convienen perfectamente a este momento dialéctico del pensamiento de PASCAL: “Estado del hombre echado en el mundo, que se siente abandonado a sus propias fuerzas, sin luz ni auxilio que esperar de un poder superior, en cuya acción o incluso en cuya existencia ya no cree” (*Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, P. U. F., París, 7.^a ed., 1956, art. *Déréliction*). PASCAL corregiría únicamente el *ya no cree* final, cambiándolo por *todavía no cree*. El ateo, en efecto, se ha quedado a mitad de camino. Como ya hemos indicado, PASCAL le invitará no a poner la *marcha atrás*, sino a ir más lejos.

(19) Cf. G. GRANDEL, *Le tricentenaire de la mort de Pascal*, en “*Critique, revue générale des publications françaises et étrangères*”, abril 1964.

tivos al hombre y no existen sino para el hombre. Son, como dice STEINMANN, más bien "una ley del espíritu que una propiedad del universo" (20). Sería inconcebible, en efecto, que el hombre estuviese en un extremo y que sólo hubiese un infinito. Los extremos en el mundo no existen de hecho. Si el hombre pudiese llegar a un extremo, también llegaría al otro; pero entonces sería Dios, pues "no es menor la capacidad que se necesita para llegar hasta la nada que para llegar hasta el todo; debe ser infinita para lo uno y para lo otro; y me parece que quien hubiera conocido los últimos principios de las cosas podría también llegar hasta conocer el infinito. Lo uno depende de lo otro y lo uno conduce a lo otro. Estos extremos se tocan y se reúnen a fuerza de haberse alejado, y se vuelven a encontrar en Dios y solamente en Dios". El hombre se halla literalmente *perdido* en el medio, infinitamente distante de ambos extremos.

III. PERSPECTIVISMO

En estas condiciones, el conocimiento *humano* sólo puede ser cuestión de *perspectiva*. Sólo conocemos algo de lo más cercano al *eje*, al medio. Lo infinitamente grande, como lo infinitamente pequeño, es una noción-límite. "¿Qué hará, pues, sino percibir alguna apariencia del medio de las cosas, en una eterna desesperación de conocer su principio ni su fin? Todas las cosas salen de la nada y van hasta el infinito."

Pero no se trata aquí de perspectiva individual, que puede corregirse situándose en puntos de vista distintos o confrontándola con perspectivas ajenas, sino de perspectiva relativa a la especie y resultante de la situación metafísica del ser constitucional del hombre entre los dos infinitos. Dicho de otra manera: si el punto de vista *humano* está en el *eje* que traza la división de aguas entre los dos infinitos, nuestro conocimiento sólo es posible "a la escala humana". Demasiado lejos en ambas direcciones las cosas no existen *para nosotros*. Y eso no sólo en los dos infinitos cósmicos de extensión, sino en toda realidad cognoscible, pues "hay propiedades comunes a todas las cosas, cuyo conocimiento abre el espíritu a las más grandes maravillas de la naturaleza. La principal comprende las dos infinidades que se encuentran en todas" (21). Nuestras facultades cognitivas, sensibles o intelectuales, en consecuencia, sólo perciben la franja contigua al *eje*: "Limitados en todo sentido, este estado que ocupa el medio entre los dos extremos se encuentra en todas nuestras potencias. Nuestros sentidos no perciben nada extremo: demasiado ruido nos ensordece; demasiada luz nos deslumbra; demasiada distancia y demasiada proximidad impiden la visión... No sentimos ni el calor extremo ni el frío extremo. Las cualidades excesivas nos son enemigas y no sensibles; no las sentimos ya, las sufrimos... En fin, todas las cosas extremas son para nosotros como si no existieran, y nosotros no existimos para ellas". De ahí que una estructura o una cualidad sólo se perciba desde un punto determinado: "Sólo hay un punto indivisi-

(20) J. STEINMANN, *Pascal*, Desclée de Brouwer, París, 2.^a ed., 1962, p. 242.

(21) *De l'esprit géométrique*, Br., p. 174.

ble que sea el verdadero lugar: los demás están demasiado cerca, demasiado lejos, demasiado arriba o demasiado abajo. La perspectiva lo asigna en el arte de la pintura. Pero en la verdad y en la moral, ¿quién lo asignará?" (22). No se precisaría forzar mucho los textos para leer en ellos que la realidad última del mundo es una perspectiva. ORTEGA nos parecería, en esta cuestión, como un epígono de PASCAL. Toda estructura, pues, toda realidad diferenciada, toda *esencia*, es función de un punto de vista: "Un hombre es un supuesto, pero si se le anatomiza, ¿será la cabeza, el corazón, el estómago, las venas, cada vena, cada porción de vena, la sangre, cada humor de la sangre? Una ciudad, una campiña, de lejos es una ciudad y una campiña; pero a medida que uno se acerca, son casas, árboles, tejas, hojas, hierbas, hormigas, patas de hormiga, hasta el infinito" (23). El pequeño *juego* que tiene la situación del hombre frente a las cosas le permite contemplarlas en perspectivas distintas. Y si hay *esencias* que se le imponen necesariamente es porque no puede ponerse suficientemente a distancia. La noción de *individuo*, es, pues, relativa. Todo individuo es resoluble en elementos más simples o integrable en totalidades más amplias. En el límite, se podría hablar de la naturaleza como de un solo individuo, cuya unidad viene asegurada por la interconexión universal de todas sus partes: "Luego, siendo todas las cosas causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y sosteniéndose mutuamente todas por un vínculo natural e insensible que liga las más alejadas y las más distintas, tengo por imposible conocer las partes sin conocer el todo, lo mismo que conocer el todo sin conocer particularmente las partes" (24).

Nuestro conocimiento del mundo no tiene, pues, valor absoluto, pues no hay coordenadas estables donde agarrarse: "Es lo que nos hace incapaces de saber ciertamente y de ignorar absolutamente. Bogamos en un vasto medio, siempre inciertos y flotantes, empujados de un extremo hacia el otro. Cualquier término donde pensemos agarrarnos y afianzarnos se tambalea y nos abandona y, si le seguimos, escapa a nuestra presa, se nos desliza y huye con una fuga eterna... Nada puede fijar lo finito entre los dos infinitos que lo encierran y le huyen" (25).

Consecuencia estricta de lo que venimos diciendo será, por consiguiente, la imposibilidad no sólo de una cosmología de tipo tradicional, que supone una cierta *comprensión* de la totalidad del mundo, sino también de una

(22) Br. 381.

(23) Br. 115.

(24) PASCAL se anticipa a la noción hegeliana de lo universal concreto, plenamente determinado por todas sus relaciones, pero con una diferencia esencial: la interconexión universal, que permite considerar al mundo como un solo individuo alcanza únicamente al plano fenoménico. Así queda a salvo la persona, pues el hombre es susceptible, además, de una explicación trascendente. La persona es *puntual*.

(25) Cfr. también Br. 382 y 383 sobre la necesidad de un punto fijo, en términos que recuerdan los empleados por el Cusano en el texto citado más arriba. Sólo ahora, en un segundo tiempo, cabría hablar de la importancia de la perspectiva individual, pues, como pone de relieve J. PERDOMO (*La teoría del conocimiento en Pascal*, C. S. I. C., Madrid, 1956, pp. 291-295), la realidad es compleja y necesita ser captada desde puntos de vista distintos, que serán siempre parciales y complementarios. Cfr., por ejemplo, Br. 9, 862, etc., o el *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne*, Br., pp. 146-162.

ciencia deductiva de la naturaleza de tipo cartesiano (26). PASCAL considerará de una candidez asombrosa toda tentativa de reconstrucción mental de la máquina mundana a partir de primeros principios:

“Por no haber contemplado estos infinitos, los hombres se han lanzado temerariamente a la investigación de la naturaleza, como si tuviesen con ella alguna proporción. Es cosa extraña que hayan querido comprender los principios de las cosas y llegar con eso hasta conocerlo todo con una pre-sunción tan infinita como su objeto.”

Es evidente que nuestro conocimiento no puede abarcar toda la naturaleza en su extensión:

“De estos dos infinitos de las ciencias, el de grandeza es mucho más sensible, y por eso pocas personas han pretendido conocer todas las cosas.”

Pero DESCARTES pretende ingenuamente conocer la naturaleza de las cosas y tener así un principio universal de explicación:

“Pero la infinidad de pequeñez es mucho menos visible. Los filósofos han pretendido mucho más llegar a ella, y es ahí donde todos han tropezado. Es lo que ha dado lugar a estos títulos tan corrientes: *De los principios de las cosas*, *De los principios de la filosofía*, y otros semejantes, tan fastuosos en realidad, aunque menos en apariencia, como este otro, cuyo boato salta a la vista: *De omni re scibili*.” Y la razón es porque “uno se cree naturalmente mucho más capaz de llegar al centro de las cosas que de abrazar su circunferencia. La extensión visible del mundo nos sobrepasa visiblemente, pero como somos nosotros los que sobrepasamos las cosas pequeñas, nos creemos más capaces de poseerlas, y sin embargo, no es menor la capacidad que se necesita para llegar hasta la nada que para llegar hasta el todo”.

Llegar al centro equivaldría a conocer los primeros principios y construir una ciencia deductiva universal y completa. Pero ocurre que no sólo los principios materiales, sino aun los lógicos son relativos a nuestra área visual, pues “nuestra inteligencia ocupa en el orden de las cosas inteligibles el mismo puesto que nuestro cuerpo en la extensión de la naturaleza”. En efecto:

“¿... quién no ve que los (principios) que se proponen como últimos no se sostienen por sí mismo y que se apoyan en otros que, teniendo a su vez por apoyo a otros, no toleran jamás un último? Pero hacemos con los que aparecen últimos a la razón como se hace con las cosas materiales, en las cuales llamamos punto indivisible a aquel más allá del cual nuestros sentidos no perciben nada, aunque divisible infinitamente y por su naturaleza.”

También aquí nos escapan los dos extremos y caemos en la tentación de tomar por absoluto lo último que alcanza nuestra vista (27).

(26) Al principio de la 5.^a parte del *Discours de la méthode* refiere DESCARTES que en su tratado sobre el mundo, que la reciente condenación de GALILEO le disuadió de publicar, explica lo que pasaría si Dios crease en algún lugar de los espacios imaginarios materia suficiente para hacer un mundo, la agitate y la abandonase a sus propias leyes.

(27) Es la misma tesis que desarrolla el opúsculo *De l'esprit géométrique* (Br., pp. 167-173): no se puede definirlo todo ni demostrarlo todo, pues demostrar equivale a invocar un principio lógicamente anterior. Ahora bien, los principios que llamamos primeros, lo son únicamente porque nuestra inteligencia no concibe otros anteriores. Son primeros para nosotros.

Por lo tanto, una ciencia deductiva rectilínea y completa es imposible, porque siempre se puede remontar más lejos sin que se llegue nunca a verdaderos primeros principios, físicos o lógicos. Es más, en buena lógica pascaliana habría que decir que no existen primeros principios físicos, a la manera de los átomos de DEMÓCRITO, porque, como hemos dicho, no hay en la naturaleza infinito categoremático. Ni tampoco primeros principios lógicos, pues decir que todo principio se apoya en otro sólo tiene sentido para un entendimiento discursivo, como el nuestro, pero no para un entendimiento intuitivo. Por consiguiente, una ciencia *completa* sólo puede ser intuitiva y sólo puede tenerla Dios, en quien los extremos se tocan: "Me parece que quien hubiera conocido los últimos principios de las cosas podría también llegar hasta conocer el infinito... Estos extremos se tocan y se reúnen a fuerza de haberse alejado, y se vuelven a encontrar en Dios y solamente en Dios".

Pero el hombre es incapaz de esta ciencia *demiúrgica*. DESCARTES pretende conocer "les natures simples" y deducir de ahí las leyes del universo. Ahora bien, lo simple es siempre fruto de simplificación. La ciencia humana no puede ser deductiva. Sólo puede hacerse por una exploración laboriosa de la realidad a partir del *eje* que separa los dos infinitos. Estamos, en efecto, en un mundo positivo, contingente, *fáctico*, que no puede recomponerse *a priori*. La tradición nominalista de Guillermo de OCKAM desemboca en la tradición científica anticartesiana que va de GALILEO a NEWTON, pasando por PASCAL.

Pero ni siquiera lo más cercano puede el hombre conocer perfectamente: si no conoce la naturaleza de las cosas, el único conocimiento posible es el de sus mutuas relaciones. Cada cosa es un haz infinito de relaciones. Ya hemos indicado que PASCAL es consciente de la interconexión universal de todos los seres. Un ser considerado fuera de sus relaciones con todo el resto es una *abstracción* (en sentido hegeliano). Es preciso, pues, para conocer una parte conocer el todo y viceversa:

"Pero tal vez aspire a conocer por lo menos las partes con las que guarda alguna proporción. Pero las partes del mundo tienen todas una relación tal y una tal concatenación la una con la otra que creo imposible conocer la una sin la otra y sin el todo. El hombre, por ejemplo, tiene conexión con todo lo que conoce. Necesita lugar para caber, tiempo para durar, movimiento para vivir, elementos para su composición, calor y alimentos para nutrirse, aire para respirar; ve la luz, siente los cuerpos; en fin, *está aliado con todo*" (28). Y concluye con el texto ya antes citado: "Luego, siendo todas las cosas causadas y causantes..." Eso no significa, sin embargo, que la ciencia sea absolutamente imposible: PASCAL conoce el gozo de la certeza en sus conquistas científicas. Pero es consciente de que el conocimiento humano sólo puede progresar por círculos concéntricos a partir de nuestro punto de inserción en el mundo y de que tendrá siempre un carácter *aproximado* y *provisional*. Toda hipótesis, aun ya verificada, estará siempre expuesta a

(28) El subrayado es nuestro. Recordemos que ésta es una explicación *fenoménica* del hombre, pero que hay, además, en PASCAL una explicación *trascendente*.

revisión en función de las nuevas conexiones progresivamente descubiertas, que deberán ser explicadas, junto con las anteriormente conocidas, por una hipótesis más amplia que integre la anterior. Tendremos, pues, síntesis siempre reformables e integrables en otras más vastas, sin que se llegue nunca a una explicación total. Así, por ejemplo, la teoría de COPÉRNICO será integrada por la de NEWTON, o ésta por la de EINSTEIN, cada una de las cuales da cuenta respectivamente de los fenómenos explicados por la anterior y de otros descubiertos con posterioridad. Encontramos en PASCAL algunas de las grandes ideas familiares a la actual filosofía de las ciencias, que se inspira en gran parte de una *epistemología no-cartesiana*, como decía Gaston BACHELARD (29).

IV. EL SILENCIO DEL MUNDO

Pero la posibilidad indefinida de progreso en la explicación de los fenómenos significa que la exploración *científica* del mundo no conduce a Dios. En la *cosmovisión* medieval, el orden del cosmos cantaba la gloria de su Autor. La cosmología desembocaba en una metafísica religiosa de la naturaleza. Pero en el mundo pascaliano ya no puede ser cuestión de *física trascendente*. Si el hombre se halla *perdido* entre los dos infinitos, las mismas razones que le impiden tener una ciencia completa del universo le impiden remontar *científicamente* a Dios.

Comentando el célebre fragmento: "El silencio eterno de esos espacios infinitos me espanta" (30), Paul VALÉRY se extrañaba de que el cristiano PASCAL no encontrase a su Padre en los cielos (31). Y, en efecto, PASCAL no es de la estirpe del Salmista, de S. FRANCISCO DE ASÍS o de TEILHARD DE CHARDIN. Por eso es frecuente poner este pasaje y otros semejantes en boca de su interlocutor ateo. Nos parece que es presentarlo *ad usum Delphini*. La actitud pascaliana en esta cuestión es consecuente con su visión del mundo, con su inserción del hombre entre los dos infinitos, con su concepción de la ciencia. Paradójicamente, el gran apologista del Cristianismo es el único de su siglo en asumir el riesgo de cargar con las consecuencias de la nueva física (32).

Para PASCAL el mundo de la física es mudo de Dios:

"Al ver la ceguera y la miseria del hombre, al mirar todo el universo mudo y al hombre sin luz, abandonado a sí mismo y como descarriado en este rincón del universo, sin saber quién le ha puesto en él, qué es lo que ha venido a hacer, lo que será de él cuando muera, incapaz de todo conocimiento, quedo sobrecogido de espanto como un hombre a quien se hubiera

(29) *Le nouvel esprit scientifique*, P. U. F., col. "Nouvelle encyclopédie philosophique", París, 6.ª ed., 1958, cap. VI.

(30) Br. 206.

(31) P. VALÉRY, *Variations sur une pensée*, "Revue hebdomadaire", julio 1923.

(32) PASCAL discierne desde el principio que, si hay argumentos para probar la existencia de Dios, éstos no pueden ser de tipo científico, sino filosófico. Por eso puede decir: "Ateísmo, marca de fuerza de espíritu, pero sólo hasta cierto grado" (Br. 225). Pero eso no le quita nada a la autenticidad de su postura: recorre con *simpatía* todo el camino andado por el ateo.

llevado dormido a una isla desierta y espantosa y que se despertara sin conocer dónde está y sin medio para poder salir de allí" (33).

De ahí la sensación de vértigo, de espanto, ante los dos infinitos. No es el espanto primitivo del hombre ante una naturaleza misteriosa y que más bien le llevaría a la creencia en Dios — *primus in orbe deos fecit timor* —, sino el vértigo ante una naturaleza transparente, que no tiene misterio, interioridad ni sentido, ante el universo de la física, puro juego de fuerzas y de leyes, sin referencia sensible ni al hombre ni a Dios. No vemos ninguna razón de dudar de la sinceridad del espanto pascaliano ante el descubrimiento de un mundo mudo de Dios, cuando las *vías* tradicionales hacia la Divinidad arrancaban del universo (34).

Muy otra es la reacción del Cusano o de BRUNO ante la infinidad de la naturaleza. Para BRUNO — en la línea de CRISIPO, ESPINOZA o SCHELLING — la naturaleza es Dios; para CUSA, una *explicatio* de Dios, camino real hacia Dios. De ahí su seguridad, su optimismo, su confianza, dentro de un mundo habitado a todas luces por la Divinidad. El mismo DESCARTES necesita a Dios para dar el *papirotazo* inicial (35) al universo y para *conservarlo* (creación continuada); Dios está presente en el horizonte.

Para PASCAL, en cambio, la naturaleza no es ni Dios ni camino hacia Dios. Mejor dicho, ni siquiera hay en él *naturaleza*. Esta noción científico-estético-religiosa elaborada por los griegos supone, en efecto, una totalidad orgánica, dotada de sentido y de finalidad (36), con carácter inmanente y sagrado. Aunque nuestro autor siga usando la palabra para designar la totalidad del universo fenoménico, está en él despojada de todas las resonancias griegas. Es la naturaleza de DEMÓCRITO, que constituye precisamente una excepción en la filosofía griega. Es una "naturaleza no natural", como dice GUARDINI (37), completamente desacralizada, *profanada*. Asistimos en PASCAL a una completa *Entgötterung*, a una total laicización del universo.

El mundo de la física no lleva a Dios, porque la ciencia puede remontar indefinidamente en la explicación de los fenómenos: un fenómeno próximo siempre puede ser explicado por otro remoto, un estado posterior por otro anterior, sin que haya nunca razón para pararse, puesto que el universo es infinito. Estamos en los antípodas de una física *trascendente* al modo aristotélico, en la que "hay que pararse" (38): primero porque el mundo es infinito, y luego porque el movimiento no es una cadena lineal en la que todo depende de un primer eslabón, sino que hay una interconexión universal circular. Todo depende de todo, cada cosa mantiene una infinidad de vínculos con el resto. El mundo de la física es, pues, un sistema fenoménico cerrado. Si la física sólo se ocupa de los fenómenos — de lo que "cae

(33) Br. 693. Cfr. igualmente Br. 72, 194, 206.

(34) No es que PASCAL entienda refutarlas. Lo que refuta definitivamente es una interpretación física de dichas vías.

(35) Cfr. Br. 77.

(36) No es casual que no haya en PASCAL biología ni estética, los dos campos de la finalidad.

(37) R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*. Hemos consultado la traducción francesa: *La fin del temps modernes*, Ed. du Seuil, París, 1953, p. 83.

(38) Física, VIII, 5; 256 a 29.

bajo los sentidos", como dice PASCAL en un lenguaje poco elaborado —, no puede encontrar a Dios. Si lo encontrase, no sería Dios.

La ciencia pascaliana — en la línea de GALILEO — es la voluntad deliberada de explicar el mundo por sus propias leyes, descubiertas por la experiencia, sin recurrir a Dios como causa explicativa. Ni parte de Dios como principio de explicación, ni lleva a Dios como conclusión (39). La física no está colgada de la teología ni de la metafísica. Su mundo es, como tal, cerrado. Dentro de este orden, siempre puede remontar más allá en el espacio y en el tiempo. "Dios no es de otra época — como dice LACHELIER, ni de otro lugar, podemos añadir — sino de otro orden" (40). No hay que hacer de "la causa primera la primera de las causas segundas" (41).

Es falso, pues, que el ateísmo sea la consecuencia lógica de la laicización de la naturaleza. La extrañeza de VALERY reposa sobre la vieja idea de que la ciencia barre la religión: en realidad, no se extraña de que PASCAL no encuentre a Dios en los cielos, sino de que, no encontrándolo, siga siendo cristiano (42). PASCAL respondería que la ciencia no barre la religión sino que la purifica. Barre los falsos dioses, puede decir que Dios no es *de la naturaleza*, opera una *desdivinización* de la naturaleza, incompatible con toda clase de panteísmo naturalista. Nada más antipascaliano que la piedad de los estoicos o el *furor heroico* de G. BRUNO. Pero no sólo eso: el hombre, situado entre los dos infinitos, no puede encontrar a Dios avanzando hacia ellos. PASCAL combate, pues, toda concepción de Dios apoyada confortablemente sobre una *cosmología*, es decir, sobre una metafísica que está en continuidad con la física. La ciencia no puede afirmar ni negar a Dios: es neutra. Como no hay teísmo científico, no puede haber ateísmo científico. Con la razón científica es imposible salir de la experiencia (43). El ateísmo científico es un paso ilógico del *a-teísmo* metodológico al *ateísmo* dogmático. Es la actitud cientista que reduce todo conocimiento al conocimiento científico (44).

Después de estas consideraciones, una cosa queda clara: Si hay Dios, es un Dios trascendente, un *Dios escondido*. El silencio del mundo es para PASCAL la resonancia en el campo de la ciencia de las palabras de ISAÍAS: "Vere tu es Deus absconditus" (45).

Pero PASCAL no es un agnóstico. Para él hay otros tipos de conocimiento,

(39) Cfr. J. LACROIX, *Le sens de l'athéisme moderne*, Casterman, col. "Cahiers d'actualité religieuse", Tournai, 2.^a ed., 1959, pp. 15-20.

(40) J. LACHELIER, *La nature, l'Esprit, Dieu* (textes choisis), P. U. F., col. "Les grands textes", París, 1955, p. 127.

(41) J. LACHELIER, *op. cit.*, p. 126.

(42) Esta exigencia metodológica de explicación inmanente es una de las fuentes permanentes de ateísmo. Es ya una de las dos dificultades contra la existencia de Dios que menciona Sto. TOMÁS en la *Suma Teológica* (1, q. 2, a. 3), aunque en su formulación, como en su refutación, sea tributario de su época.

(43) Pero, a diferencia de KANT, PASCAL no reducirá la razón especulativa al conocimiento científico.

(44) J. LACROIX define al *cientismo* como "la concepción de la homogeneidad del conocimiento" (*op. cit.*, p. 24).

(45) Is. 45, 15, según la traducción de la Vulgata, que no corresponde exactamente al original. Es una de las ideas bíblicas que más han inspirado a PASCAL. Cfr., por ejemplo, Br. 242, 585, etc.

además del científico, por ejemplo, el conocimiento filosófico. Si se puede *demostrar* la existencia de Dios, es con argumentos no científicos sino filosóficos, no físicos sino metafísicos. PASCAL establece, en efecto, no sólo distinción sino solución de continuidad entre ciencia y filosofía, entre física y metafísica. Ambas tienen metodología y temática distintas (46). Esta posibilidad de salida del mundo fenoménico hace que las conclusiones de los *Pensamientos* no sean las mismas que las de la *Crítica de la razón pura*.

En efecto, ninguna razón nos autoriza a pensar que PASCAL rechaza globalmente las pruebas clásicas de la existencia de Dios. Al contrario, muchos fragmentos sugieren que, en principio, las admite (47). Pero el problema de PASCAL no es ése. "Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios", escribe en el *memorial* de la famosa noche del 23 de noviembre de 1654 (48). No es que el "Dios de Abraham" no sea también el "Dios de los filósofos". Pero difícilmente se pasa de éste a aquél. El "Dios de los filósofos" es un ídolo, una pura abstracción, que no tiene ningún interés religioso. Entonces poca importancia tiene que la razón llegue o no a él por sí sola. Por eso PASCAL no insiste en la defensa ni en la crítica de las pruebas tradicionales. Porque el conocimiento de Dios que éstas pueden procurar "es inútil y estéril. Aun cuando un hombre estuviese persuadido de que las proporciones de los números son verdades inmateriales, eternas y dependientes de una primera verdad en la cual subsisten y que llamamos Dios, no le encontraría muy avanzado para su salvación" (49). Por eso, ante el resultado negativo de la encuesta *física*, sin instalarse en una filosofía separada, emprende PASCAL la encuesta *histórica*, para ver "si este Dios no habrá dejado alguna marca de sí mismo" (50).

Y halla, en efecto, a Jesucristo, en quien se ha manifestado el *Deus absconditus* y que es así "el verdadero Dios de los hombres" (51). El Dios de

(46) A diferencia de DESCARTES que, en la famosa comparación de la carta-prólogo de los *Principios de la filosofía*, hace de la metafísica el fundamento de la ciencia, que forma parte de la filosofía igual como aquella: "Así toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, cuyo tronco es la física y cuyas ramas, que salen de este tronco, son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral" (DESCARTES, *Oeuvres et lettres*, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", París, 1952, p. 566). PASCAL, como GALILEO y a diferencia de DESCARTES, defiende la autonomía de la ciencia no sólo respecto a la religión sino también respecto a la filosofía. Notemos, de paso, que DESCARTES considera la moral como una ciencia entre las demás y que pretende fundarla sobre el conocimiento perfecto de la naturaleza, cosas ambas inconcebibles para PASCAL, que defiende el carácter específico de la moral y la imposibilidad de fundamentarla en la naturaleza.

(47) Cfr., por ejemplo, Br. 242, 469, 543, 556, o la carta a Mlle. de ROANNEZ de fines de octubre de 1656, en la que afirma que "el velo de la naturaleza que cubre a Dios fue penetrado por varios infieles, que, como dice S. Pablo, reconocieron a un Dios invisible a través de la naturaleza visible" (Br. p. 214). Disentimos aquí de J. RUSSIER, que, en su magnífica tesis *La foi selon Pascal* (P. U. F., col. "Bibliothèque de philosophie contemporaine", París, 1949, tomo II, pp. 403-423) se inclina por la opinión contraria. En este caso, fuera de la revelación, no quedaría para PASCAL más camino hacia Dios que la *apuesta*. Pero la *apuesta*, como hace notar ya STEINMANN (*op. cit.*, p. 249), no es ni pretende ser una *prueba*, sino sólo un artificio para disponer a las pruebas. Es la toma de conciencia de que los argumentos para probar la existencia de Dios no son asunto de pura razón. Pero con esto entraríamos en el sugestivo tema de las raíces *personales* del pensamiento metafísico.

(48) Br., p. 142.

(49) Br. 556.

(50) Br. 693.

(51) Br. 547.

PASCAL es el Dios cristiano o ninguno. Es otro aspecto de su anticartesiano profundo. Para que el conocimiento de Dios tenga jugo religioso y no se quede en un vago deísmo, ha de pasar por Jesucristo:

“El Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los cristianos, es un Dios de amor y de consolación... Todos los que buscan a Dios fuera de Jesucristo y que se paran en la naturaleza, o bien no encuentran ninguna luz que les satisfaga, o bien llegan a formarse una manera de conocer a Dios y de servirle sin mediador; y así caen en el ateísmo o en el deísmo, que son dos cosas que la religión cristiana abomina casi igualmente” (52).

Pero la cristología de PASCAL no es una cristología filosófica como la del Cusano, necesaria para establecer el enlace lógico y estructural entre el infinito divino y el infinito mundano, o la de TEILHARD, en la que el Cristo universal da consistencia a todo el edificio creado y orienta el devenir cósmico. El Cristo de PASCAL es el Jesús histórico, el que trajo a los hombres alguna noticia del Dios escondido, el que derramó para cada uno “tal gota de sangre” (53), el que hace que el mundo sea vividero y no sea “como un infierno” (54).

El centro del pensamiento religioso de PASCAL es, pues, como lo será para KIERKEGAARD, el Dios escondido manifestado en la historia, el misterio de la Encarnación, el *Mediador*. La gran *prueba* de Dios es Cristo. Sólo en este estadio, cuando Dios ha rasgado “el silencio eterno de los espacios infinitos”, cuando se posee ya a Dios, es fácil discernir sus huellas en el universo: “No me buscarías si no me hubieses encontrado ya” (55). Sólo entonces el mundo y la existencia dejan de ser un absurdo.

V. IMPLICACIONES ONTOLÓGICAS

Imposibilidad de definir el *lugar* que ocupa el hombre en el mundo, imposibilidad de construir una ciencia deductiva a partir de primeros principios, imposibilidad de encontrar a Dios en el universo físico, he ahí algunas de las consecuencias del descubrimiento pascaliano de la inserción del hombre entre los dos infinitos. Consecuencias epistemológicas de una concepción radicalmente nueva de la condición humana, negadora del humanismo optimista que se está forjando por esas mismas fechas en Europa.

Todo esto supone que, siendo el mundo una perspectiva, no conoce el hombre la naturaleza de las cosas (56). PASCAL se sitúa, como hemos apuntado antes, dentro de la tradición del criticismo nominalista. Pero entonces el objeto del conocimiento *humano* no es el *ser* sino el *aparecer*: “¿Qué hará, pues, sino percibir alguna *apariencia* del medio de las cosas...?” El *aparecer* tendrá un estatuto privilegiado, esencial en toda concepción perspectivista del conocimiento.

(52) Br. 556.

(53) Br. 553.

(54) Br. 556.

(55) Br. 553. Cfr. también Br. 242.

(56) Cfr. *De l'esprit géométrique*, Br. p. 170.

Ahora bien, las cosas *aparecen* sólo en la confluencia de los dos infinitos, en el hombre. El hombre habrá de definirse, pues, como apunta GRANEL en el artículo antes citado, no por su lugar en la escala de los seres, como un ente más, dotado de conciencia, como una *res cogitans*, sino como *el lugar de la conciencia, el lugar de la posibilidad del aparecer, el lugar de la revelación del ser*. De una revelación *humana*, relativa, ya que el hombre es la *región* del ser a partir de la cual éste se ofrece como una perspectiva. A partir del hombre se alumbra todo el panorama en la dirección de ambos infinitos. Es la *región* que hace que haya *regiones*, que no es conmensurable con las demás, sino radicalmente distinta, de otro orden. Siendo, pues, el hombre el ser por el que se descubre el ser, podrá ser objeto de una *ontología fundamental*, como dirá HEIDEGGER. La significación antropológica de la meditación pascaliana sobre los dos infinitos, cuyas consecuencias epistemológicas hemos analizado, tiene aquí un alcance ontológico y anuncia, por más de un concepto, el *Dasein* heideggeriano (57).

El hombre, lugar de la conciencia: es lo que podríamos llamar el *cogito* pascaliano, cuya significación es muy distinta a la del cartesiano. El *cogito* de PASCAL está inscrito en el contexto de finitud a que le reduce su inserción entre los dos infinitos y la consiguiente revelación del ser como simple perspectiva:

“El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua, basta para matarle. Pero, aun cuando el universo lo aplastara, el hombre sería todavía más noble que lo que le mata, porque él sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él; el universo no sabe nada. Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. Ahí tenemos que apoyar la reivindicación de nuestra grandeza y no en el espacio y en la duración, que no podemos llenar” (58).

El hombre es a la vez *comprendido* y *comprensor*: “Por el espacio el universo me comprende y me engulle como un punto; por el pensamiento yo lo comprendo” (59), pero no de la misma manera: es totalmente *comprendido* por un universo con el que no guarda ninguna proporción, es *comprensor* incoativa e indefinidamente. El universo le encierra, él está abierto al universo y al mismo tiempo perdido en él. Grandeza y *derección* son inseparables y se condicionan mutuamente. Por eso únicamente el hombre es grande y miserable, no las cosas: “La grandeza del hombre es grande precisamente en el hecho de conocerse miserable. Un árbol no se conoce miserable... No se es miserable sin sentimiento: una casa en ruinas no lo es. No hay más que el hombre que sea miserable” (60). Si el hombre se siente abandonado en la naturaleza y no puede situarse en ella, es porque de algún modo la trasciende, pero sin trascenderla totalmente. Por eso el hombre pascaliano, que no es un ser *natural*, no es definible categorialmente,

(57) Cfr. el magnífico estudio de A. ÁLVAREZ BOLADO, *Exégesis ontológica de la primitiva caracterización del Dasein*, “Convivium”, núm. 2, julio-diciembre 1956, pp. 73-114.

(58) Br. 347.

(59) Br. 348.

(60) Br. 397 y 399.

y por eso no puede hablarse con propiedad de *naturaleza* humana, sino sólo de *condición* humana (que por sus constantes llamamos naturaleza).

Pero el precio de esa trascendencia relativa del hombre es su carácter precario: "el hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza..., un vapor, una gota de agua basta para matarle"; un granito de arena en la uretra de CROMWELL hace cambiar todo el panorama político y religioso de Europa (61); el zumbido de una mosca perturba la poderosa inteligencia de un gran juez (62). La *región* más *valiosa* del ser es la más *precaria*. Ser y valor se presentan en el mundo en relación inversa. Por otra parte, la conciencia de nuestra condición es precisamente la causa de nuestra desdicha: "es mejor ignorarse para ser feliz" (63). Sería fácil poner en relación estas reflexiones con el tema sartriano de la conciencia como degradación y como enfermedad del ser. Es otro aspecto de lo que podría ser una ontología de inspiración pascaliana.

Pero, a diferencia de SARTRE, PASCAL no se resigna a una filosofía intramundana. El hombre aspira al infinito, tiene la nostalgia de Dios: "Si el hombre no ha sido hecho para Dios, por qué no es feliz sino en Dios" (64). Si *en este mundo*, en nuestra condición actual, lo más valioso es lo más precario, la conciencia del hombre, que "no ha sido producido sino para la infinitud" (65), postula *en otro mundo*, en una condición futura, la unidad del ser y del valor, con una especie de *argumento ontológico* que está a la base de todas las pruebas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma (66).

VI. FILOSOFÍA CRÍTICA

Hemos visto que el hombre no es un ser más en el mundo, dotado de conciencia, sino el lugar mismo de la conciencia. No es, pues, como para DESCARTES, una substancia independiente que contempla el mundo exterior. El mundo no es el correlato de la conciencia. PASCAL no cree en la posibilidad para el hombre de una objetivación total del mundo, que equivaldría a un conocimiento absoluto, sin ningún condicionamiento: "Conozcamos, pues, nuestro alcance; somos algo y no lo somos todo; lo que tenemos de ser nos sustrae al conocimiento de los primeros principios, que nacen de la nada; y lo poco que tenemos de ser nos oculta la vista del infinito". El hombre está en el mundo por su cuerpo, que no es una adición contingente al alma, sino la estructura permanente de la posibilidad del conocimiento

(61) Br. 176.

(62) Br. 366.

(63) Br. 144.

(64) Br. 438.

(65) *Fragment d'un traité du vide*, Br., p. 79.

(66) El nervio esencial del argumento ontológico podría muy bien ser, en efecto, más que el paso ilógico de un absoluto formal a un absoluto real, el postulado de la unidad del ser y del valor en la Trascendencia, como medio para despachar el absurdo que constituye para el hombre la constatación de la razón inversa en que aparecen en el mundo. Entonces el argumento ontológico estaría subyacente a todos los demás, pero por razones distintas a las que piensa KANT: no introduciendo larvadamente una falla lógica sino subrayando el carácter específico del conocimiento del absoluto.

del mundo, de la inserción entre los dos infinitos. Por la misma razón es imposible una absoluta transparencia del sujeto, como piensa DESCARTES: "No sé lo que es mi cuerpo, mis sentidos, mi alma y esta parte de mi alma que me piensa lo que digo, que reflexiona sobre todo y sobre sí misma y no se conoce a sí misma como tampoco el resto" (67).

El hombre conoce el mundo, y a sí mismo en el mundo, a través de las condiciones que le impone su estructura mental, configurada por el hecho de la unión del alma y el cuerpo: "Y lo que remata nuestra impotencia para conocer las cosas es que ellas son simples en sí mismas, y que nosotros estamos compuestos de dos naturalezas opuestas y de diversos géneros, de alma y de cuerpo". Pero, aunque encontremos el vocabulario tradicional, no se trata aquí de un dualismo a la manera cartesiana: "*Nous sommes automate autant qu'esprit*" (68), somos cuerpo y espíritu. Y esta condición de espíritu encarnado es la razón de nuestras categorías mentales: "Nuestra alma está arrojada en el cuerpo, donde encuentra número, tiempo, dimensiones. Razona sobre estas bases y a esto lo llama naturaleza, necesidad, y no puede creer otra cosa" (69). Sería fácil desarrollar estas consideraciones en la dirección de la *Estética trascendental*: espacio, tiempo, número... son condiciones de nuestro conocimiento de un mundo que se extiende hacia los dos infinitos.

Estas categorías, que llamamos *necesarias* y con las que, en realidad, simplemente *nos encontramos*, ¿son fruto permanente e inmutable de nuestra condición de espíritu encarnado, como parece sugerir el último texto que citamos? En este caso, tendríamos aquí en germen la *Crítica de la razón pura* (70). ¿O son más bien fruto de la *costumbre*, como parecen insinuar otros textos (71)? En este supuesto, dada la amplitud y la profundidad de este tema pascalino — "la costumbre es nuestra naturaleza", afirma el fragmento 89 —, sería lícito ver en PASCAL, más que la prefiguración de las ideas de HUME, que desembocan inevitablemente en el escepticismo (72), la afirmación de la historicidad radical del hombre. Con ello los *Pensamientos* puntearían otro de los grandes temas de las filosofías de la existencia. Pero esto merecería un desarrollo aparte.

En todo caso, en una época en la que la única posición contraria al dogmatismo parece ser el escepticismo, nos encontramos en PASCAL con un ensayo de filosofía crítica, que se enfrenta con la primera de las tres grandes cuestiones kantianas: "¿Qué podemos conocer?" (73).

(67) Br. 194.

(68) Br. 252.

(69) Br. 233.

(70) Ya indicamos en otro trabajo, con ocasión del tricentenario de su muerte, los principales puntos en los que PASCAL se anticipa a KANT (*Pascal, precursor de Kant*, "Revista de Filosofía", núms. 81-82, abril-septiembre 1962, pp. 211-222).

(71) Cfr., por ejemplo, Br. 89 y 91.

(72) Ahora bien, el supuesto escepticismo de PASCAL es una invención de V. COUSIN, difícilmente sostenible después de la tesis de E. DROZ: *Sur le scepticisme de Pascal, considéré dans le livre des Pensées*, publicada en 1886.

(73) *Crítica de la razón pura: Teoría trascendental del método*, cap. II, sec. 2.ª.

* * *

La reflexión pascaliana sobre la condición del hombre situado entre los dos infinitos es, pues, algo más que "*un exercice dans le goût de l'époque*" — aun siendo también esto (74) —. Es uno de los temas que mejor nos permiten asomarnos al universo filosófico de PASCAL.

Al desintegrarse la imagen medieval del mundo, reaparece en el Renacimiento, junto con la admiración por la antigüedad, la tentación naturalista, cuyo representante más típico podemos ver en G. BRUNO. Fue, sin embargo, sólo una tentación, que el racionalismo cartesiano se encargó de rechazar: a partir de DESCARTES el naturalismo no hace más que asomarse de cuando en cuando en el horizonte, en particular en la época romántica (75). PASCAL está aquí al lado de DESCARTES. Es probablemente el aspecto más profundo de su cartesianismo. Ve en el racionalismo de DESCARTES, que considera la naturaleza sólo en su aspecto cuantitativo-mecánico y para quien el hombre no es un ser *natural*, la superación del naturalismo renacentista.

Naturalismo y racionalismo suponen, sin embargo, una doble actitud común: el carácter unilateral — naturaleza o espíritu, sin tener en cuenta la "verdad contraria" (76) — y el optimismo ingenuo — el hombre considerado como *secundus deus* —. La superación de ambas posiciones será el gran mérito filosófico de PASCAL, cuya reflexión no parte de la naturaleza, como la de G. BRUNO, o del espíritu, como la de DESCARTES, sino del análisis de la condición humana en su realidad concreta. Difícilmente puede uno dejar de pensar aquí en la tríada hegeliana: la antítesis cartesiana de la tesis naturalista queda integrada en la nueva síntesis pascaliana, que supera ambas posiciones. Las consecuencias epistemológicas, morales (que apenas hemos apuntado), religiosas y aun ontológicas de la nueva concepción antropológica serán de un alcance excepcional. Prescindiendo de cuestiones de detalle, que pueden ser muy discutibles, es la nueva actitud filosófica la que nos parece digna de atención.

El triunfo deslumbrador del cartesianismo no debe hacernos olvidar que PASCAL relegó ya naturalismo y racionalismo a un pasado *lógico* y que la idea pascaliana ha ido haciendo un progreso subterráneo, en el doble sentido de oculto — asomándose sólo de cuando en cuando: en ROUSSEAU o en KANT, por ejemplo — y de *subversivo* — minando las bases de la visión moderna del mundo, que se desploma ante nuestros ojos —. PASCAL,

(74) Cfr. M. REY, *Inquietude spirituelle et rationalisme philosophique dans "l'Apologie" de Pascal*, "Convivium", núm. 15-16, enero-diciembre 1963, p. 119.

(75) Pensamos, en efecto, con E. BORNE, que esa *desnaturalización* de la naturaleza — la *naturaleza no-natural* — de que habla R. GUARDINI y que éste considera como característica de nuestro tiempo, la llevan a cabo ya de manera irreversible, en los comienzos de la Edad Moderna, DESCARTES y PASCAL. Las posteriores reparaciones del naturalismo parecen, más bien, una supervivencia antigua. Cfr. E. BORNE, *Dieu n'est pas mort*. Trad. cat.: *Déu no ha mort*, Estela, Barcelona, 1962, p. 115.

(76) Cfr. Br. 9, 862, 863, 865.

por su talento como por sus ideas, nos aparece así, más que como un *moderno*, como un contemporáneo nuestro. Su *cosmovisión* es la de la era del espacio y de la microfísica, la del humanismo realista y lleno de tensiones, la de la religión purificada de sus hipotecas históricas, la de una metafísica sobria pero no dimisionaria. Su incorporación sin reticencias a la historia de la filosofía parece, pues, justificada.