

LA SINTESIS CATOLICA EN EL PENSAMIENTO DE PASCAL

LA EPISTEMOLOGIA MEDIOEVAL Y EL PENSAMIENTO NUEVO

Significa para la historia de las ideas una grave enseñanza el hecho de que el sistematismo moderno, cuyo desarrollo poliforme radica visiblemente en la metódica cartesiana, sea una consecuencia directa de la disgregación intelectual producida por aquello que el conato renacentista tuvo de rebelde. Etapa de transmutación fáctica de valores, empezó por destruir —cumpliendo los dictámenes empiristas del *Novum Organon* baconiano— las posiciones epistemológicas del escolasticismo, cuyos principios habían sido logrados mediante reflexiones y síntesis de siglos, para luego cimentar otros edificios ideológicos donde la certeza de los fundamentos no era más que aparente y, por ende, simple transposición formal verificada con los materiales propios de la concepción misma que se trataba de rescindir y superar. Pero la estatua levantada sobre pedestal deleznable no podía pervivir debido a su inconsistencia original, y cuando la filosofía renunció al papel de *ancilla theologiae* cayó en la servidumbre de las más dispares y extremadas abstracciones.

Dentro del pensamiento mediceval, todo se encontraba cognoscitivamente armonizado por modo definido y rigurosamente lógico, de forma que los problemas materiales, vitales y espirituales se polarizaban —con toda legitimidad metafísica— por la causa primera y la razón última, alpha y omega de todas las cosas. Aquella filosofía divinista explicaba la totalidad del mundo —en cuanto realidad objetiva supeditaba a leyes— como una creación causal y teleológicamente referida a una potencia infinita, y en el sentido más hondo de su dogma, concebía al hombre como un compuesto psicofísico dotado por el Creador de libertad y conciencia de una futura y eviterna plenitud.

Muy por el contrario, en la época posterior, tienen lugar sucesivamente el separatismo dualista entre la materia y el espíritu, el monismo racionalista, el panteísmo y, en fin, las hipérbolas sistemáticas. Con el intento de anular la concepción católica del mundo, se adoptaron los criterios de Descartes, cuyo sistema duplicaba la realidad metafísica en dos entidades substanciales independientes; de Spinoza, que la simplificaba conforme a su hipótesis de la substancia única, y de sus continuadores, los sistemáticos modernos —de Kant a Hegel— que, en una suerte de absolutismo espiritual, amplificaban, no ya esa realidad, sino únicamente algunos de sus aspectos, erigiendo, sobre la base de su parcial certitud, las concepciones monistas más homogéneas y exclusivas.

Cada una de las ideas que configuraban la interpretación medioeval del cosmos fueron entonces de tal modo sobrevaloradas y sus fundamentos escindidos y en tal forma sometidos a un proceso pseudorreformador, que no sólo se produjo la disgregación de la conciencia católica del mundo, sino que se determinaron las premisas del libre examen, cuya justificación herética del error ha tenido por efecto la insuficiencia racional y la descentración moral constatables en cualesquiera de los planos del espíritu moderno.

Mientras el medioevo se presenta como un período espiritualmente rítmico y unificador en todo sentido, los tiempos modernos se caracterizan por un *tempo* arrítmico donde operan tendencias dirigidas a desorganizar lo orgánicamente conformado, a escindir lo concretamente estructurado, o, en fin, a dividir lo racionalmente conexo, y todo esto, no para fundamentar una nueva jerarquía de valores, sino para nivelar o pervertir los existentes en la época anterior. Contrastando en sus últimas consecuencias con la Edad Media —en cuyo ciclo el desarrollo del espíritu se objetiva en la catolicidad, esto es, en un *íntegrum* espiritual omnisciente y operante—, la nota específica del pensamiento moderno podría decirse que comporta en su presentismo cierto prurito negativo e hiperindividualista, no siquiera en el sentido liberador del yoga búdico o en aquel románticamente antigregario del ego creador, sino en el aberrantemente antiunitario del anarca resentido.

Conforme a una reacción histórica positiva, vuelve a primar en el pensamiento selecto de hoy una mejor conciencia de la totalidad de los problemas, por cuya virtud se transfieren el saber y la cultura exteriores hacia una valoración de los atributos interiores

de la persona individual y colectiva, esperándose una suerte de renacimiento medioeval donde los complejos sistemáticos serían desplazados y donde el concepto de *systema* recobraría su significado genuino de ordenamiento lógico, racionalmente suficiente y sólo referible, en definitiva verdad, a la Revelación divina.

EL SINTETISMO PASCALIANO

Cabría entonces actualizar, dada su incidencia en las direcciones fundamentales del pensamiento nuevo, aquellas doctrinas elaboradas en plena herejía triunfante por hombres libres, lo mismo del cómodo pensar escéptico que de las sugerencias proximistas. Pascal constituye una figura de este matiz en la historia de la filosofía católica, pues representa, con referencia al problema epistemológico, la superación del monismo panteísta de Spinoza al mismo tiempo que del dualismo psicofísico de Descartes. Más bien se advierte que el propósito general de su pensamiento está dirigido a realizar una síntesis entre los parciales aciertos sistemáticos y los principios metafísicos de la dogmática sagrada.

Con arreglo al paralelismo psicofísico spinozista el ser divino era comprendido como una realidad óptica anterior a la creación, como una *natura naturans* ininteligente e involente, cuya aprehensión cognoscitiva implicaba la correspondencia estrictamente simultánea entre la génesis de las ideas y la de las cosas.

No menos uniforme que el monismo cósmico del asceta de Amsterdam, y tampoco menos rígido que el paralelismo material-espiritual inherente a su sistema, se mostró más tarde el panlogismo hegeliano, cuyas ideas centrales continuaron afirmando aquella identidad teo-cósmica, aunque atribuyéndole esencia espiritual. Fuera de esto, la sistematización de Hegel difería de la de Spinoza en que, al formular una ecuación subjetivo-objetiva del conocimiento, ya no correspondía a la elaboración de las ideas la creación de las cosas, sino que, de modo contrario, las creaciones lógicas implicaban por sí mismas realidades ontológicas. A más de haber subordinado la realidad al pensamiento —que fué lo que hizo Kant— el panlogismo superestimó a este último hasta el extremo de considerarlo única objetividad y única posibilidad de las cosas.

Dentro del pensamiento pascaliano, estos temas comportaron mayor aquiescencia de *criterium*, particularmente el metafí-

sico del ser y el epistemológico, cuyo planteamiento culminó en un realismo comprensivo tan acorde con el dogma ortodoxo como rico de perenne actualidad. Conforme con Descartes —y con el concepto escolástico del objeto propio del conocimiento—, estableció Pascal los fundamentos ónticos de la materia y del espíritu, integrando el postulado general del dualismo, forjado dentro de moldes puramente intelectivos, con la posibilidad del conocimiento cordial, inmediato y voluntario, y, por tanto, verificable a través de cauces extrarracionales. Por esto es por lo que Pascal adjudicaba validez psicológica de primera magnitud a la creencia, reputándola categoría gnósica primigenia, y por lo que, además, desvirtuaba el conocimiento puro de Dios o del mundo, en sentido análogo al idealista de los místicos neo-platónicos. Siendo como era el hombre una criatura necesariamente dependiente de las leyes limitativas, de la materia, no podía nunca conocer los principios primeros del universo o de sí mismo, de modo que el intento de identificar la razón con la realidad carecía de legitimidad lógica y gnoseológica. Adoptó en este aspecto un criterio teocéntrico, dispar en sus fundamentos del cosmocentrismo spinozista, así como de los posteriores antropocentrismos kantiano y hegeliano. En dirección opuesta a aquella de los pensadores heterodoxos, que basaban el conocimiento del hombre y del mundo extrateológicamente —y sin polarizar los problemas según el principio de causalidad—, el pensador ortodoxo, apoyado en los firmes postulados de la Escuela, sustentaba el primado de la autoridad divina, revalidaba el contenido eterno del dogma revelado y aceptaba con reverencia profunda la supremacía de lo infalible. Al poder conocer la verdad en su fuente, esto es, en la palabra de Dios, consideraba sacrilego pretender legislar lógicamente el mundo e insensato alucinarse ante equivalencias improbables entre el ser y el pensamiento. Más bien sostenía, conforme a su interpretación sentimental de lo creado, que la razón humana estaba incapacitada para aprehender por sí sola el arcano sentido de la vida, aunque, sobre el plano del *ethos*, estimaba la dignidad supraterrena de la criatura racional y confiaba en el celeste cumplimiento de su destino. Escogiendo semejante ruta, Pascal modificó la manera sistemática de comprender el cosmos y expuso, ya desde entonces, los motivos por los cuales una metafísica realista y con perspectiva total debía estar dotada de estructura concreta.

CONCEPCION DEL HOMBRE

Probablemente alcanzó mayor fuerza comprensiva el pensamiento pascaliano cuando, en la esencia del hombre, intuyó la tragedia del sentido de su vida, oscilante entre los ímpetus de la carne y los mandamientos del verbo. La consecuencia que Pascal extrajo de este hecho fué sobre todo ética, manifestando la necesidad de que preponderara en el individuo una superior norma de conducta, capaz de imponer la disciplina más severa a todos sus actos. No era factible ninguna perfección sin regla ascética, sin violenta y constante inhibición del instinto, sin ecuánime control de las pasiones, pues *la vida, en su esencia de humanidad, significaba agonizar para renacer*. Y únicamente como resultado de una lucha profunda entre cielo e infierno dentro de la conciencia moral del individuo podía realizarse lo espiritual sobre la tierra.

Trascendiendo más allá de las especulaciones sistemáticas, y evitando al mismo tiempo extraviarse en el laberinto sugestivo de las hipótesis, constató Pascal los errores inherentes a las teorías humanistas, vitalistas y fisicalistas, cuyo deliberado empirismo negaba la realidad ultrafísica y —por no emigrar fuera del ámbito de las leyes positivas y de los fenómenos concretos— se hallaban impedidas para concebir al *homo divinus*.

Precisamente, en el hecho de que apareciera el hombre, a la vez que como índice del estigma original, como esquema de una perfección esencial posible, es donde fundamentaba su experiencia gnoseológica. El hombre —“imbécil gusano de tierra, depositario de la verdad, gloria y escoria del universo” (“Pensées”: XXI)— podía encarnar su valor en tres planos de grandeza, a saber, la grandeza carnal, la espiritual y la sobrenatural; podía conocer tres mundos — el de los sentidos, el de las ideas, el de las esencias— mediante el conocimiento sensitivo, intelectual y metafísico; podía captar, por tanto, la materia, la vida y el espíritu, y podía, por último, debido a esta triple posibilidad de la gnosis, verificar un planteamiento no sólo racional sino también intuitivo, de los problemas cosmológico, antropológico y teológico.

TEORIA DEL CONOCIMIENTO

Estas ideas deben, desde luego, considerarse como el pre-nuncio de una nueva epistemología, tanto por su tendencia estruc-

tural y fenomenológica cuanto por su revalidación cumplida del dogmatismo tradicional. "No muestra el hombre verdadera grandeza cuando está en un extremo; la muestra sí cuando toca los dos a un mismo tiempo" (Ib. Cap. XXIX). Sin deslumbrarse ante el Olimpo racionalista de Descartes, predicaba —apesar de su geometrismo— el *subtractum* irracional del alma, con matices semejantes a los que más tarde usaría Bergson y los vitalistas al cimentar una concepción del mundo sobre la intuición inmediata de la esencia de la realidad y, mostrando los factores extralógicos de la razón pura lo mismo que las determinaciones inconscientes de la intelección, planteaba la posibilidad de una lógica integral e igualmente anticipaba las ideas nodales de la psicología analítica.

Lo típico del modo de pensar pascaliano —aquello que denominara "espíritu de fineza", en oposición al "espíritu geométrico"— se halla en que representó el contrapunto del matematicismo y de la presunta omnipotencia de la razón, no sólo porque destacó el aspecto afectivo que presentan las últimas incógnitas de la metafísica, sino también porque justipreció el papel que, en el desarrollo de la gnosis, desempeñaba la voluntad. Esta última era, según Pascal, la instancia primigenia del conocer e importaba la causa eficiente del juicio. Por esto es por lo que, en la teoría pascaliana del conocimiento, el método intuitivo debería prevalecer sobre toda otra categoría epistemológica, siendo como era un derrotero mucho más seguro e incluso mucho más legítimo que el raciocinio silogístico para llegar a la verdad. Ejemplo del origen cordial de los procesos cognoscitivos lo ofrecían los axiomas, en cuya indemostrabilidad racional descansaban, a fin de términos, los más sólidos fundamentos de la ciencia y de la filosofía.

"Sin embargo —advertía—, son dos excesos igualmente peligrosos excluir la razón y no admitir sino la razón" ("Pensées": V, 5), resucitando en este punto el equilibrado modo de comprender el cosmos del pensamiento patristico y la magna conclusión escolar del primado del *logos* sobre el *ethos*. Y es así cómo la filosofía pascaliana, generada en la tesis antropocéntrica más empírica —pues la física matemática fué en un comienzo el terreno predilecto de su especulación—, se consagró a pensar la realidad teológica, efectuando entonces, en forma análoga a San Agustín, y quizá en el mismo sentido pónico que Nietzsche, la más cumplida síntesis entre los conceptos del mundo, del hombre y de Dios.

LA TEODICEA

Después de haber planteado metafísicamente estos problemas, el pensamiento pascaliano complementa sus principios, dando a su general concepción de la realidad un atributo religioso y a sus convicciones acerca de la esencia del ser un contenido de serenidad mística. Por haber evidenciado la miserable condición del hombre y por haber hallado en la gracia divina la única salvación de su miseria, sustentaba que todos los órdenes de la vida humana debían subordinarse al orden religioso y, consecuentemente, toda actitud epistemológica requería adoptarse en vista de la gnosis de Dios. Pero tal itinerario no podía ser viable, desde luego, mediante la simple demostración metódica, esto es, conforme a las reglas espaciales y geométricas de Descartes, sino que debería seguirse mejor a través de intuiciones directas de la vida profunda. El símbolo de este proceso gnoseológico, dentro del pensamiento de Pascal, se hallaba en Cristo, quien humillara su divinidad hasta la baja humana, pero también elevara su humanidad hasta la grandeza divina. Para este punto de vista, la fuente primera del conocimiento —de igual modo que para Scheler— era la fe, antes que la ciencia o la filosofía, y por consiguiente, cualesquiera consideración existencial o finalista de la naturaleza humana no podía prescindir de los dogmas del Pecado Original y de la Redención. Como sucediera anteriormente en las especulaciones de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino, en la teodicea pascaliana se verifica aquel potente y fecundo esfuerzo metafísico por cuya virtud se resuelven en una *synthesis catholica* los supuestos conflictos entre la ciencia y la creencia, entre lo temporal y lo eterno.

La evolución ideológica de Pascal, que va de la física galileana a la metafísica aristotélica, de la matemática euclidiana a la lógica cartesiana y de la cosmología copernicana a la teodicea tomista, no podría calificarse, en los términos de Unamuno, como “una duda que quiere creer”, ya que su actitud ante la fe no fué meramente expectativa; ni tampoco debe juzgarse según Nietzsche, quien quiso ver en el asceta doliente de Port-Royal “una razón pervertida por el cristianismo”.

Es cierto que Pascal, el más grande de los cartesianos, elaboró sus ideas iniciales con arreglo a la dialéctica normativa del

“Discurso del Método”, aún cuando la duda metódica sería mejor entenderla en su especulación como duda predogmática; pero, más tarde, yendo mucho más lejos que su maestro, determinó los últimos fines del conocimiento y comprendió, a la luz de una fe plena de contenido humano y de misterio divino, la significación infinita del cielo. De modo que su preliminar escepticismo no se detuvo en una valoración puramente lógica del más allá, sino que, por el contrario, fué integrado con una creencia y con un dogma suficientes para conferir sentido al alma y a la vida. Aparece en esta forma superada toda duda posible —por ende, legitimada toda fe— e invalidada toda resolución intelectual pura de los enigmas del universo.

Menos todavía puede justificarse el apóstrofe furibundo del solitario de Sils María, para quien el amor cristiano significaba una apoteosis de la debilidad y de la impotencia, esto es, una negación de la fuerza. Tal acepción del cristianismo, que no puede explicarse sino por aquella sinceridad apocalíptica con que Nietzsche enjuiciaba a su época, no corresponde a la esencia del espíritu pascaliano. Debe reconocerse que, merced al concepto católico de la vida y del mundo, pudo Pascal tramontar, en una era de incontenible *furor rationalis*, la última Thule de la filosofía cartesiana y —dando a su pensamiento ese giro positivo que sólo nace de la voluntad de creer— realizar su descubrimiento del mundo del corazón. Ha sido por esto mismo el precursor del gran movimiento sentimental del siglo XIX, la primera voz romántica en la historia de la filosofía moderna, lo que hará comprender hasta qué punto se aproximaron sus ideas a los conatos y a las esperanzas del creador del super-hombre.

Será, para todos los tiempos, el primer pensador interiorista de su siglo, en quien llegó a manifestarse de un modo objetivo lo que su ser tuvo de eterno. Podría juzgarse su destino como el cumplimiento personal del sentido concreto de una norma que toda filosofía entera y conductiva debe necesariamente incorporar.

Ricardo ARBULÚ VARGAS.