

Pascal y el Oriente Reflexiones sobre las *Pensées*

Elías Capriles

En este trabajo no pretenderé demostrar supuestas conexiones entre Pascal y sistemas de pensamiento y mística del Asia, sino, más bien, hacer referencia a algunas de las tesis existentes sobre tales supuestas conexiones y, de paso, insistir en la afinidad entre algunas de las ideas de Pascal y las de algunos de los sistemas orientales con los que se las ha conectado.

La comparación y la tensión entre el espíritu de geometría y el espíritu de *finesse* («finura») me interesa sobre todo el uso por Pascal de paradojas que parecen idénticas a las del taoísmo y del budismo mahayana. Al referirse a los dos espíritus en cuestión, en un pasaje que parece sacado del *Tao-Te Ching* (o *Te-Tao Ching*) de Lao-tse, Pascal nos dice que «La verdadera elocuencia se mofa de la elocuencia; la verdadera moral se mofa de la moral». Aunque Pascal explica esto diciendo que la moral del juicio, del que es parte la finura, se mofa de la moral del espíritu, del que es parte la geometría, que no tiene reglas, para Lao-tse la idea significa que: (1) la verdadera elocuencia es la que surge de la vivencia de la imposibilidad de correspondencia entre el mapa conceptual y el territorio que éste describe y de la concomitante vivencia que trasciende toda interpretación en términos de pensamientos, pues quien tiene esta vivencia podrá refutar irresistiblemente toda tesis que le proponga el más elocuente de los adversarios, y (2) que la verdadera moral es la de quien, superando el autocontrol asociado a la ilusión egoica, se entrega al fluir de su verdadera naturaleza, en un estado que corresponde al de «naturaleza» de los estoicos y de Protágoras.

También en cuasi-coincidencia que Pascal encuentra entre la sabiduría del ignorante y la todavía más verdadera y plena sabiduría del sabio, y el contraste que establece entre éstas y la necesidad del educado que no ha llegado a hacerse sabio, coincide Pascal con la totalidad de las tradiciones orientales que he citado hasta aquí.

Muchos de los argumentos de Pascal se parecen a los de las Cuatro Nobles Verdades del Buda: (1) La vida es *dukkha*: falta de plenitud, insatisfacción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. (2) Hay una causa del *dukkha*, que es el *trishna* o sed de existencia inherente al creer ser un yo substancial. (3) Hay una superación del *dukkha*, que es el *nirvana* o cesación de la sed de existencia y de la ilusión de un yo substancial. (4) Hay un sendero que conduce a superar las dos primeras Verdades, alcanzando la Tercera. Si entendemos como «hombre sin dios» al que cree ser un yo substancial, y como «hombre con dios» al que ha superado dicha ilusión (pues vive en esa realidad unitaria y suprema que algunos teístas identifican con dios), entonces tenemos que El Plan de Pascal (pensamiento 73: miseria del hombre sin Dios y felicidad del hombre con dios) coincide con las Cuatro Nobles Verdades. «El conocimiento de Dios sin el de la miseria del hombre engendra el orgullo. El conocimiento de esta miseria sin el de Dios engendra desesperanza.» El elemento propiamente cristiano del pensamiento 75 está en la conclusión, según la cual el conocimiento de Jesucristo es el medio, porque en él hayamos a Dios y nuestra miseria.

En «El hombre sin dios» (que se encuentra entre la nada y el infinito) encontramos la famosa frase de San Buenaventura y Giordano Bruno que usara el físico Alain Aspect

para describir la visión del universo que le inspiraran sus experimentos de 1982 en la universidad de Paris-Sud. En toda esta sección encontramos argumentos prácticamente idénticos a los que usan los budistas para explicar la Primera Noble Verdad:

«He ahí nuestro verdadero estado: es lo que nos hace incapaces de saber ciertamente y de ignorar absolutamente. Bogamos en un vasto medio, siempre inciertos y flotantes, impulsados de uno a otro cabo. cualquier término done pensamos adherirnos y afirmarnos se mueve y nos abandona, y si lo seguimos, escapa a nuestros avances, se nos desliza y huye con una huida eterna. Nada se detiene para nosotros. Éste es el estado que nos es natural, y, sin embargo, el más contrario a nuestra inclinación; nos abraza el deseo de hallar un firme asiento, y una base última constante para edificar allí una torre que se eleve al infinito; pero todo nuestro fundamento cruje, y la tierra se abre hasta los abismos.

«No busquemos, por consiguiente, seguridad ni firmeza. Nuestra razón está siempre frustrada por la inconstancia de las apariencias; nada puede fijar lo finito entre los dos infinitos que lo encierran y lo huyen.

«Bien comprendido eso, yo creo que cada uno se mantendrá en reposo en el estado done le ha colocado la Naturaleza. Éste medio que nos ha cabido en suerte, hallándose siempre distante de los extremos, ¿qué importa que un hombre tenga un poco más de inteligencia de las cosas? Si la tiene, las toma un poco más alto. ¿No está siempre infinitamente alejado del término, y la duración de nuestra vida no está igualmente infinitamente (alejada) de la eternidad, por durar diez años más?

«En vista de esos infinitos, todos los finitos son iguales; y yo no veo por qué asentar su imaginación más bien en uno que en el otro. La sola comparación que hacemos de nosotros con el infinito nos apena.»

El objetivo de Pascal, al igual que el de la enseñanza budista de las Cuatro Nobles Verdades, o de la del Refugio y así sucesivamente, es lograr que el individuo entienda que todo lo condicionado y relativo (o sea, lo que para Pascal se encuentra «entre los dos infinitos») es insatisfactorio y nada es tan radicalmente mejor que otra cosa como para que merezca esforzarse por obtenerlo. Para el budismo lo único que es digno de esfuerzo es la superación de esta condición relativa y condicionada, caracterizada por el dukkha que consiguientemente signa la totalidad de nuestra experiencia. El budismo nos dice que el único verdadero Refugio es la condición incondicionada que trasciende lo relativo y lo finito, nuestra verdadera condición que es no-nacida e incondicionada y por ende insubstancial y no relativa; tomar refugio en lo finito y cambiante es condenarnos a nosotros mismos a una constante ansiedad ante la inseguridad de lo que cambia constantemente y por ende no puede ofrecer refugio definitivo. Aquí todavía no nos interesa si Pascal contempla o no un Refugio como el del budismo; lo que nos interesa es que explica la condición humana condicionada y relativa en términos casi idénticos a los del budismo. Veamos ahora cómo explica Pascal el principio budista de la interdependencia de todos los entes condicionados (o sea, sujetos a la ley del karma o ley de causa y efecto) y de la imposibilidad de comprenderlos correctamente sin acceder a la vivencia del todo (así como de comprender el todo si entender la funcionalidad de los entes):

«Por consiguiente, siendo todas las cosas causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y manteniéndose todas por un lazo natural e insensible que liga las más alejadas y las más diferentes, yo tengo por imposible conocer las partes sin conocer el todo, así como conocer el todo sin conocer particularmente las partes.»

El pensamiento de Pascal se revela como esencialmente ecológico y contrario al mecanicismo y a la especialización cuyo desarrollo y exacerbación han producido la crisis

ecológica, exhibiendo un pensamiento de corte sistémico y más bien gestáltico. En el budismo tenemos la historia del rey cuyo astrólogo le indicó que caería una lluvia cuyas aguas enloquecerían a quienes las bebiesen y que contaminarían la totalidad de las aguas del reino. El rey avisó a sus ministros y súbditos, de modo que cada uno preparó una provisión de agua, pero los súbditos, menos pudientes, acabaron rápidamente sus raciones y tuvieron que beber el agua que enloquecía. Desde entonces todo el pueblo concluyó que el rey y los ministros, quienes no se comportaban como quienes habían bebido el «agua loca», habían enloquecido. Cuando los ministros acabaron sus raciones y bebieron el agua enloquecedora, al pueblo le pareció que ellos se habían normalizado y ya sólo el rey seguía loco —y ahora parecía como tal incluso a sus ministros—. En consecuencia, el rey no tuvo otra opción, a fin de conservar su reino e impedir que lo confinassen al manicomio, que beber el agua que enloquecía. Pascal escribe:

«Cuando todo se remueve igualmente, nada se remueve en apariencia, como en un barco. Cuando todos van hacia el desatracamiento, ninguno parece marchar. El que se detiene hace notar el avance de los otros, como un punto fijo.»

O bien parece moverse, aunque sea él quien no lo hace. Pascal continúa:

«Los que se hallan en el desorden dicen a los que están en el orden que son éstos los que se alejan de la naturaleza, y ellos creen seguirla; como los que van en un navío creen que los que están en la orilla huyen. el lenguaje es parecido en todas partes. Es preciso tener un punto fijo para juzgar. El puerto juzga a los que están en el navío; pero ¿dónde tomaremos un puerto para la moral?»

El individuo humano sufre de un error esencial, que es el que el budismo llama avidya y que a menudo el mahayana explica como la Segunda Noble Verdad. Pascal escribe:

«El hombre está, por consiguiente, tan dichosamente fabricado, que en él no hay ningún principio justo de lo verdadero, y (sí) varios excelentes de lo falso. Veamos ahora cómo. Pero la causa más poderosa de estos errores es la guerra que hay entre los sentidos y la razón.

«Sin la gracia (de Dios), el hombre no es más que un sujeto lleno de error natural e indeleble. Nada le muestra la verdad. Todo le engaña. Estos dos principios de verdades, la razón y los sentidos, además de que cada uno de ellos carece de sinceridad, se engañan recíprocamente el uno al otro. Los sentidos engañan a la razón con falsas apariencias, y esa misma trampa que hacen a la razón la reciben de ella a su vez: se desquita. Las pasiones del alma turban los sentidos y le producen impresiones falsas. Mienten y se engañan a porfía.

«Cuando se quiere reprender con provecho y mostrar a otro que se engaña, es necesario observar por cuál lado él considera la cosa, porque ordinariamente es verdadera por ese lado, y confesarle esa verdad, por descubrirle el lado por donde ella es falsa. El se contenta con esto, porque ve que no se engañaba, y que le faltaba sólo ver todos los lados; según eso, uno no se enfada por no ver todo, pero no quiere ser engañado; y quizás esto proceda de que naturalmente el hombre no puede verlo todo y de que naturalmente no puede engañarse por el lado que él considera, puesto que las aprehensiones de los sentidos son siempre verdaderas.»

La última frase es un poco extraña, ya que parece contradecir lo que el mismo Pascal ha dicho antes, de cómo los sentidos engañan a la razón. Ya el cardenal Nicolás de Cusa había instado a sus lectores a superar el conocer de los sentidos (que proporciona imágenes confusas e incoherentes), el conocer de la razón (que diversifica y ordena esas imágenes) y el conocer del intelecto o razón especulativa (que las unifica), a fin de alcanzar

la contemplación intuitiva,¹ la cual, "al llevar el alma a la presencia de Dios" alcanza el conocimiento de la unidad de los contrarios o *coincidentia oppositorum*. Puesto que el budismo no recurre a la hipótesis teísta,² diría más bien que, si logramos estabilizar la sabiduría no-conceptual que la enseñanza dzogchén llama *rigpa*, en nosotros funcionará sin inhibiciones el conocimiento libre de error y de sobrevaluación que capta la interdependencia e igual validez de los contrarios. De hecho, el *rigpa* es lo que devela la verdadera esencia de todos los entes: aquello que hace que todos los innumerables procesos del universo se desenvuelvan magistralmente, y que es conceptualizado por los teístas en términos de la idea de un Dios personal trascendente.

Esto último es de la mayor importancia, pues nuestras percepciones por medio de los sentidos captan los segmentos del continuo sensorial abstraídos por nuestras funciones cognoscitivas, en términos de ideas que son tomadas por la verdad absoluta acerca de esos segmentos, dándonos un universo de multiplicidad. En cambio, los descubrimientos de la física muestran la unidad de lo dado, los hallazgos de la ecología muestran la interdependencia de las «partes» de lo dado entre sí, las herramientas de la teoría de sistemas nos permiten entender la realidad como un sistema único, y así sucesivamente. En consecuencia, ellos podrán ayudar a lo que el Cusano llamó «razón especulativa» a darnos un universo de unidad susceptible de balancear la multiplicidad que nos dan las percepciones sensoriales. Y, siempre y cuando estemos conscientes de que los hallazgos de las ciencias tampoco son verdad absoluta, ello nos dará también la posibilidad de superar

¹No en el sentido que Descartes da al término «intuición» (al que ya se hizo referencia), sino en el de la revelación directa de la naturaleza de lo *dado* —que parece corresponder al que más adelante le será dado por Bergson—. Quien esto escribe piensa que cuando dicha contemplación es auténtica, trasciende tanto el pensamiento discursivo como el intuitivo (trascendiendo además el tipo de pensamientos que la enseñanza dzogchén (rdzogs-chen) designa como «supersutiles»): de lo que se trata es de superar la valorización delusoria o sobrevaluación de todo tipo de pensamientos. Cfr. mis obras *Individuo, sociedad, ecosistema* (Mérida 1994, Consejo de Publicaciones de la ULA) y *Los presocráticos y el Oriente* (en prensa, misma editorial).

²Para mí, la auténtica vivencia mística es el descubrimiento directo y no-conceptual de lo *dado*, y no de un Dios personal. No obstante, creo que el hecho de que los teístas que han tenido acceso a esta vivencia la hayan explicado en términos teístas no hace que su vivencia sea menos válida.

En mi rechazo de la hipótesis teísta, coincido tanto con los budistas y los taoístas como con Heráclito. El fragmento 30 DK (Marcovich 51) —en traducción de Angel J. Cappelletti (Cappelletti, A., 1972a)— dice:

«Este *Kósmos*, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses o de los hombres, sino que siempre fue, es y será Fuego siempre viviente, que según medidas se enciende y según medidas se apaga.»

Ahora bien, aunque, al igual que Heráclito, descarto la hipótesis creacionista, debo advertir que yo jamás afirmaré la «eternidad de la materia». Sucede que esta última sólo es tal *en tanto que es conocida como tal*: que ella sólo es «materia» en tanto que haya «mente» y «conciencia» *que la hagan tal*. Por lo tanto, coincido con los budistas en el rechazo a toda explicación del origen del universo (como sabemos, la pregunta acerca de dicho origen fue una de aquéllas ante las cuales el Buda Shakyamuni guardó silencio).

En efecto, según las más recientes teorías físicas y neurofisiológicas (ver Bohm, David, 1980, español 1987; Pribram y Ramírez, 1980; y Wilber, Ken, compilador, 1982) la espacio-temporalidad surge *con nuestra experiencia*, como resultado de nuestros procesos mentales: según ellas, no puede haber espacio y tiempo *antes* de que haya mente. Así, pues, para ellas decir que la materia aparece en un momento dado implica la tesis errónea según la cual la mente es anterior a la materia y al mundo, mientras que decir que la materia ha existido siempre equivale a decir que la mente ha existido siempre. Sucede que en *toda* explicación del origen del universo se tiene que dar por sentado, como un *a priori*, el supuesto espacio-temporal —lo cual, como hemos visto, para las recientes teorías físicas mencionadas constituye un craso error—.

las creencias en la unidad y en la multiplicidad de lo *dado* e incluso, eventualmente, acceder a lo que el cardenal de Cusa designó como «contemplación intuitiva».

De lo que se trata, en última instancia, es de llevar a los seres humanos más allá de la comprensión en términos de conceptos que se definen por contraste con sus contrarios y que son tomados como verdades absolutas que excluyen a estos últimos. Este era el objetivo del método de *isosthenia* que sería popularizado por Demócrito y adoptado luego por Pirrón: toda evidencia o argumento debía ser balanceada con una evidencia o un argumento contrario, de modo que ambos se cancelasen mutuamente y así, eventualmente, el individuo pudiese liberarse de la «valorización delusoria» o «sobreevaluación»³ que lo hacía parcializarse por una idea, que tomaba como «la verdad», y que lo llevaba a negar la idea contraria. El mismo método —que los japoneses llaman *mondo*— fue propugnado por el maestro budista chino del *ch'an (zen)* Hui-neng Wei-lang y aplicado por la larga línea de sus descendientes espirituales en China, Vietnam, Korea, Japón y otros países del Asia. Hui-neng enseñó a sus discípulos:⁴

«Cuando os interroguen, si alguien pregunta acerca del «ser», respondéle en términos del «no-ser». Si alguien pregunta acerca del «no-ser», contestadle en términos del «ser». Si os interrogan acerca del hombre ordinario, responded describiendo el sabio. Si os preguntan por el sabio, contestad en términos del hombre ordinario. De este método de oposición recíproca surge la comprensión del Camino Medio (*madhyamaka*). Cada vez que se os haga una pregunta, dad una respuesta que implique su opuesto.»

El método de *isosthenia*, al igual que la heraclíteica afirmación conjunta de dos ideas contrarias, podría eventualmente llevar a los individuos más allá del aferramiento a ideas e interpretaciones de lo dado y hacerlos descubrir una sabiduría no-conceptual que —para expresarlo en términos de la imagen de Korzybsky— no confunde el mapa constituido por las ideas, con el territorio que éste describe. Esto es imprescindible a fin de arribar a la verdad porque, como señala el *Madhyamakavrtti* (perteneciente a la escuela filosófica budista *madhyamaka*):⁵

«Una posición (*paksha*) implica una contraposición (*pratipaksha*),⁶ y ninguna de ambas es verdadera.»

Cuando nos aferramos a una posición, creyendo que ella constituye la verdad y que su contrario es falso, estamos en el error. Y, puesto que la enseñanza del filósofo debe precisamente sacarnos del error y darnos acceso a la sabiduría, la función de éste es romper nuestro aferramiento a toda posición, dándonos acceso a una sabiduría no-referencial que es

³El dar excesivo valor a las ideas, que en consecuencia son confundidas con lo que ellas interpretan, o son consideradas como la verdad —o, por el contrario, como algo falso— con respecto a aquello a lo que ellas se refieren. Esta «valorización delusoria» o «sobreevaluación» es el eje del error que padecemos los seres humanos y que los budistas designan como *avidya*.

⁴Esta es la versión presentada en Watts, Alan, 1956. Para mayor información acerca de la enseñanza de Hui-neng, ver también Wong-Mou-Lam, 1969, y Suzuki, D. T., francés, 1970. El filósofo y místico chino Ta-chu Hui-hai propugna el mismo método, que considera la esencia de la filosofía *madhyamika*, y hace un excelente uso del mismo en sus encuentros con sus discípulos y con otros maestros. Ver Blofeld, John, 1956.

⁵Guenther, Herbert V., 1964.

⁶Los conceptos de *paksha* y *pratipaksha* nos recuerdan los de *Begrief* y *Gegenbegrief* en Avenarius, Carstanjen y Petzoldt, y traen a la mente el famoso *dictum* de Baruch de Spinoza: «*Omnis determinatio negatio est.*»

libertad con respecto a todo aferramiento. Aunque esto parece ir mucho más allá de lo propuesto por Pascal, el método para llegar a ello parece ser exactamente el mismo.

Pascal dice:

«¿De qué viene que un cojo no nos irrita y un espíritu cojo (sí) nos irrita? De que un cojo reconoce que nosotros andamos derecho, y un espíritu cojo dice que somos nosotros los que cojeamos; si no fuera así, tendríamos compasión y no cólera.»

Aunque quienes han bebido el «agua loca» piensan que quienes están locos son quienes no la han bebido, estos últimos no se irritan por ello, ya que el irritarse ante la locura es ya una (aunque leve) manifestación de locura. Ante quienes están signados por el error o la delusión en la base del samsara, tales individuos experimentan compasión y no cólera. De hecho, la compasión es la virtud esencial del budismo mahayana. En todo caso, para Pascal es la imaginación la que constituye la fuente del error, precisamente porque no siempre se equivoca:

«...(es una) muestra de error y falsedad, y tanto más falaz cuanto que no lo es siempre; porque sería una regla infalible de verdad si fuera infalible de mentira. Pero siendo lo más a menudo falsa, no da ninguna señal de su cualidad, pues marca con el mismo carácter lo verdadero y lo falso.

«Yo no hablo de los locos; hablo de los más cuerdos: es entre ellos donde la imaginación tiene el gran don de persuadir a los hombres. La razón hace bien en gritar; ella no puede apreciar las cosas en su justo valor.»

Ni siquiera el mayor filósofo podrá gobernar totalmente a su imaginación bajo ciertas circunstancias (ejemplo de la tabla y el precipicio). Pascal escribe:

«Quien quiera no seguir más que a la razón sería loco al juicio del común de los hombres. Es preciso juzgar según el juicio de la mayoría del mundo. Es preciso, porque así le ha agradado, trabajar todo el día por los bienes reconocidos como imaginarios; y cuando el sueño nos ha descansado de las fatigas de nuestra razón, es preciso al punto levantarse sobresaltado para correr en aras de los vientos y soportar las impresiones de esa dueña del mundo. — He ahí uno de los principios de error, pero no es solo. El hombre ha tenido razón para aliar lo verdadero a lo falso, aunque en esta paz la imaginación tenga bien amplia ventaja, porque en la guerra la tiene mayor: jamás la razón sobrepuja a la imaginación, siendo así que la imaginación desplaza a menudo a la razón de su sitio.

«Nuestros magistrados han conocido bien este misterio. Sus togas rojas, sus armiños de que se envuelven como gatos, forrados de pieles, los palacios donde juzgan, las flores de lis, todo ese aparato augusto era muy necesario; y si los médicos no tuviesen sotanas y mulas, y los doctores bonetes cuadrados y togas demasiado amplias de cuatro partes, nunca hubiesen engañado al mundo, que no puede resistirse a esa muestra tan auténtica. Si ellos poseyeran la verdadera justicia, y los médicos el verdadero arte de curar, no tendrían que usar bonetes cuadrados: la majestad de esas ciencias sería bastante venerable por sí misma. Pero no teniendo más que ciencias imaginarias, es preciso que utilicen esos vanos instrumentos que impresionan la imaginación, de la cual se ocupan; y por ello, en efecto, se atraen el respeto. Únicamente los guerreros no se disfrazan de esa manera, porque, en efecto, su parte es más esencial, se establecen por la fuerza; los otros, por el fingimiento.»

Nos engañarán con mayor facilidad, por una parte, las impresiones antiguas asociadas a las tradiciones, y, por la otra, las novedades. Pascal da el ejemplo del cofre y el vacío; ¿engañan los sentidos o la instrucción? Este trabajo se está haciendo demasiado largo y apenas vamos por el comienzo de la obra; debemos ir un poco más rápido, deteniéndonos sólo en lo que de veras sea lo más importante. Pascal nos dice que:

«La imaginación agrande los pequeños objetos hasta llenar de ellos nuestra alma, por una estimación fantástica; y con una insolencia temeraria aminora los grandes objetos a su medida, como al hablar de Dios.»

La primera parte del pensamiento parece corresponder a lo que la escuela Yogacharya de budismo mahayana designa como «sobreevaluación». Si por «Dios» entendemos lo que el budismo designa como naturaleza búdica (*buddhata*), naturaleza de los fenómenos (*dharmata*) ó talidad (*tathata*), la segunda parte del pensamiento es otra manifestación de la sobreevaluación, pues se comete el error de meter algo dentro de los límites de un concepto menor en el que no puede entrar. Pascal se ocupa también de cambio constante que sufren los entes y que la mente normal se empeña en ignorar:

«Él no ama a esa persona que amaba hace diez años. Yo le creo; ella nos es la misma, ni él tampoco. Él era joven y ella también; ella es otra. él la amaría quizás todavía tal como era entonces.»

Las costumbre dan nuestros principios, pero creemos que ellos son autoexistentes y no producto de la costumbre. ¿Existe la diferencia entre *physis* y *nomos*, o puede la *physis* no ser más que una primera costumbre (y la costumbre una segunda naturaleza)? La costumbre es fuente de las distintas inclinaciones. Pascal pasa a ocuparse del amor propio; los budistas comparan el ego con el monte Sumeru que según su mitología se encuentra en el centro del universo, pues la ilusión egoica comprende sentirse el centro del universo. También los budistas nos dicen que ignoramos nuestros defectos y nos concentramos en cambio sobre los de los demás a fin de sentirnos mejor que ellos, todo lo cual implica al mismo tiempo un autoengaño y un engaño hacia otros. Pascal coincide con estas dos tesis del budismo, la segunda de las cuales es propia del existencialismo y de la filosofía existencial en general, para la cual el estado humano más auténtico es esencialmente sufriente, y cada uno se ve impulsado a evadir este sufrimiento por medio del autoengaño (que Sartre, por ejemplo, designó como «mala fe», y que puede describirse como un infinito engaño realizado en una sola y única operación: en una sola y única operación me engaño, me engaño acerca del hecho de que me estoy engañando, me engaño acerca del hecho de que me estoy engañando acerca del hecho de que me estoy engañando, me engaño acerca del hecho de que me estoy engañando acerca del hecho de que me estoy engañando acerca del hecho de que me estoy engañando, y así sucesivamente *ad infinitum* —de modo que, tan pronto como me he engañado, olvido que me he engañado y que he olvidado algo, todo en una única e instantánea operación—. Pascal dice del amor propio:

«La naturaleza del amor propio y de este yo humano es la de no amar más que a sí mismo y no considerar más que a sí mismo. ¿Qué hará? No podrá impedir que este objeto que él ama esté lleno de defectos y de miserias; quiere ser grande y se ve pequeño; quiere ser dichoso y se ve miserable; quiere ser perfecto y se ve lleno de imperfecciones; quiere ser objeto del amor y de la estima de los hombres y ve que sus defectos no merecen más que su aversión y su desprecio. Este obstáculo, ante el cual se halla, produce en él la más injusta y la más criminal pasión que sea posible imaginar; porque concibe un odio mortal contra esa verdad que le reprende y le convence de sus defectos. Desearía aniquilarla, y no pudiendo destruirla en sí misma, la destruye, tanto como puede, en su conocimiento y en el de los demás; es decir, que pone todo su empeño en cubrir sus defectos a los demás y a sí mismo, que no puede sufrir que se les haga ver ni que se les vea.

«Es, sin duda, un mal estar lleno de defectos; pero es todavía un mal mayor estar lleno de ellos y no quererlos reconocer, porque es añadir todavía el (defecto) de una ilusión voluntaria.»

Al igual que el budismo, Pascal (continuación de Pensamiento 130) nos dice que quienes descubren en nosotros imperfecciones y vicios potencialmente nos están ayudando a liberarnos del vicio extra de la «ilusión voluntaria» y además dándonos la posibilidad de liberarnos incluso de los vicios que dicha ilusión tiene por objeto ocultar. El budismo va más allá que Pascal, ya que sobre todo en sus versiones tántricas y dzogchén insiste en que usemos la incomodidad que se deriva de las proyecciones indeseables que los demás hacen sobre nosotros como una alarma que nos recuerda aplicar las instrucciones que nos permitirán superar el error de *hacernos* lo que otros ven como nosotros (mientras que el recibir proyecciones agradables resulta en sensaciones agradables que nos hacen adherirnos a la imagen que los otros proyectan a fin de derivar orgullo y placer). Pascal hace referencia al sacramento católico de la confesión, eliminado por Lutero y otros reformadores, así como al hecho de que quienes quieren agradarnos proyectan sobre nosotros las ilusiones que nuestro ego desea recibir, y nunca las que podrían eventualmente hacernos bien. Esto hace que cada escalón que ascendamos en prestigio y poder mundanos nos aleje más de la verdad. ¡Pobre de quien vive con los príncipes y en consecuencia los engaña constantemente según las ilusiones que ellos quieren creer como si fuesen verdades! El 130 termina diciendo que el hombre no es más que disfraz, mentira e hipocresía para sí mismo y ante los demás. No quiere que se le diga la verdad, y evita decirla a los otros (trato que R. D. Laing designó como «colusión»: yo te hago creer que eres lo que quieres creer que eres para que tú me hagas creer que soy lo que quiero creer que soy); y todas estas disposiciones, tan alejadas de la justicia y de la verdad, tienen una raíz natural en su corazón.

(134) Todos se odian los unos a los otros, aunque finjan caridad o servicio al bien público; (135) se ha fundado y sacado de la concupiscencia reglas admirables de cortesía, de moral y de justicia; pero el fondo, este vil fondo del hombre, este *fragmentum malum*, se ha encubierto, no se ha retirado. El *Te-Tao Ching* de Lao-tse (versión Ma Wang Ti, I; versión más generalizada XXXVIII) dice:⁷ «El hombre de virtud superior no es virtuoso, y por ello está en posesión de la virtud. El hombre de virtud inferior se aferra a la virtud, y por eso carece de virtud. El hombre de virtud superior no actúa, ni pretende alcanzar fin

⁷En la versión tradicional, este capítulo es el número XXXVIII, pero en la versión de Ma-Wang-Tui (descubierta en la década de los setenta de nuestro siglo y la cual, siendo la más antigua, se supone la más cercana a la original) es el capítulo I. Esta traducción está basada en la versión de Ma-Wang-Tui. La traducción de J. I. Preciado Ydoeta [Lao Zi (español 1.996), *El libro del Tao*. Buenos Aires-México, Alfaguara Bolsillo] a partir de la misma versión lee:

«...tras la pérdida del *dao* aparece la virtud,
tras la pérdida de la virtud aparece la benevolencia,
tras la pérdida de la benevolencia aparece la rectitud,
tras la pérdida de la rectitud aparecen los ritos.
Los ritos, menoscabo de la lealtad y la confianza,
son el principio de un gran desorden.»

A su vez, la traducción de Robert G. Henricks [Lao-Tzu (inglés 1.989), *Te-Tao Ching*. Nueva York, Ballantine Books] a partir de la misma versión lee:

«...when the Way is lost, only then do we have virtue;
When virtue is lost, only then do we have humanity;
When humanity is lost, only then do we have righteousness;
And when righteousness is lost, only then do we have propriety.
As for propriety, it's but the thin edge of loyalty and sincerity, and the beginning of disorder.
And foreknowledge is but the flower of the Way, and the beginning of stupidity.»

alguno. Quien posee la más alta benevolencia actúa, mas no pretende alcanzar fin alguno. Quien posee la más alta rectitud actúa, y siempre busca algún fin. Quien observa altamente los ritos actúa, mas nadie hace caso de él, y entonces extiende sus brazos y les hace fuerza (para que le respeten. De suerte que ocultado el *tao* (o condición primordial), queda la virtud (que le es inherente)⁸; diluida la virtud (inherente al *tao*), queda la benevolencia (natural); perdida la benevolencia (natural), queda la rectitud (o justicia) (deliberada); perdida la justicia (o rectitud deliberada), aparecen los ritos (simulacro de justicia). Los ritos, menoscabo de la lealtad y la confianza, son el principio de un gran desorden.» Y sin embargo, cuando Lao-tse (*Te-Tao Ching*, Ma-Wang-Ti XXI) nos dice que: «Ha largo, largo tiempo que los hombres han caído en el engaño...», de inmediato continúa diciendo: «De ahí que (el sabio) sea recto mas sin herir, acerado pero sin pinchar, franco mas no desconsiderado, luz que no deslumbra.» Si deslumbra, heriría y se exponería a ser víctima de los heridos. Esto no lo hace Pascal (en el Pensamiento 136) cuando dice: «El yo es odiable; vos, Milton, lo ocultáis, pero con ello no lo suprimís; vos sois por lo tanto odiable. (Milton responde:) —«De ningún modo, porque obrando como lo hacemos en obsequio de todo el mundo no hay motivo para odiarnos». Esto es cierto, si no se odiase en el yo más que el disgusto que de ello nos viniera. Pero si yo lo odio porque es injusto, y que (Nota de E.C.: como el Monte Sumeru en el budismo) se hace centro del todo, yo lo odiaré siempre.» Ahora bien, odiar al yo es partir de la ilusión según la cual ese ilusorio yo parece verdadero, y por lo tanto al hacerlo confirmamos y reafirmamos dicha ilusión, que constituye el eje mismo de todo lo que Pascal odia en el yo, pues todo lo que le encuentra odioso surge de tomar al yo como verdadero y en consecuencia querer que parezca bueno, justo, inteligente y, en una palabra, digno de admiración. Pascal concluye: «En una palabra, el yo tiene dos cualidades: es injusto en sí, porque se hace centro de todo; es molesto a los demás, porque los quiere reducir a servidumbre; porque cada yo es el enemigo y quisiera ser él el tirano de todos los demás. Vos quitáis de él la molestia, pero no la injusticia; y así no lo hacéis amable a los que odian la injusticia; no lo hacéis amable más que a los injustos, que no encuentran en él a su enemigo, y así vos permanecéis injusto y no podéis agrandar más que a los injustos.» Y, sin embargo, como ya hemos visto, en tanto que se odie al yo se mantendrá al yo, fuente de la injusticia que se odia.

El orgullo y el espíritu de vanidad contrapesan todas las miserias, pues además de vivir la vida que tenemos en nosotros, queremos vivir en la idea que de nosotros tienen los demás, en una vida imaginaria, y trabajamos incesantemente por embellecer y conservar nuestro ser imaginario, justamente en la medida en que despreciamos nuestro yo real (o sea, el que, aunque no siendo substancial, puede ser válidamente conocido por otros como el nuestro, y que funciona efectivamente como tal). En consecuencia, si tenemos tranquilidad, generosidad o fidelidad nos apresuramos en hacerlo saber, de modo que dichas cualidades se incorporen a la idea que de nosotros tienen los demás y así podamos derivar orgullo y autoadmiración al vivir en la idea que los otros tienen de nosotros. Sin embargo, jamás lograremos convencer a todo el mundo de que somos como queremos vernos a nosotros mismos —a tal grado que, como señaló Sartre, *l'enfer c'est les autres*—. Seremos de buen grado cobardes para adquirir la reputación de ser valientes, mas dicha reputación jamás será aceptada por todos y siempre habrá quienes

⁸En chino, *te*, que es la virtud del tao en el sentido en el que se habla de la «virtud curativa» de una planta. No se trata de «virtud» en el sentido en el que se dice que un hombre que se sobrepone a los impulsos de su egoísmo y artificialmente se dedica a ayudar a los demás es «virtuoso».

la contradirán. La mayoría de la gente no desea saber mucho, sino hacer que otros sepan que ellos saben mucho. ¡Y están dispuestos a morir por su honor! El Te-Tao Ching de Lao-tse (Ma-Wang-Ti VII) lee: «El buen nombre o la propia vida, ¿qué nos es más caro? La propia vida o las riquezas, ¿qué es más valioso? Ganar o perder, ¿qué es peor? Por eso una gran ambición conduce forzosamente a la entera ruina, y quien mucho atesora por fuerza ha de sufrir grande pérdida. Y de allí que quien sabe contentarse no conozca la humillación, quien sabe detenerse no reciba daño, y pueda vivir largo tiempo.» Para terminar con este tema, baste con citar las maravillosas palabras de Pascal, que pueden aplicarse a quien esto escribe y también a quien lo corrija:

(150) «Nosotros perdemos aun la vida con alegría, con tal de que se hable de ello.»

(153) «La vanidad está tan aferrada en el corazón del hombre, que un soldado, un escudero, un cocinero, un ganapán, se jacta y quiere tener sus admiradores; y los filósofos mismos lo desean; y los que escriben en contra quieren tener la gloria de haber escrito bien; y los que los leen quieren tener la gloria de haberlo leído; y yo, que escribo esto, tengo quizás este afán; y acaso los que lo hayan de leer...»

En «Contrariedades», Pascal describe al hombre como dependencia, deseo de independencia, necesidad. Pascal entiende que no hay más temores que los que nos damos a nosotros mismos, que nos turban porque juntan al estado en que nos hallamos las del estado en que no nos hallamos. (167) «La naturaleza, haciéndonos desgraciados en todos los estados, nuestros deseos nos hacen figurar un estado dichoso, porque juntan al estado en que nos hallamos los placeres del estado en que no nos hallamos; y cuando nosotros alcanzáramos esos placeres, no seríamos dichosos por ello, porque tendríamos otros deseos conformes al nuevo estado. Es preciso particularizar esta proposición general.

«No nos atenemos jamás al momento presente. nos anticipamos al porvenir como que viniera lentamente, para apresurar su curso; o nos tornamos al pasado para detenerlo, como (si se nos escapara) demasiado rápido: tan imprudentes que andamos errantes en los tiempos que no son nuestros, y no podemos nada en el único que nos pertenece; y tan vanos, que pensamos en los que no son nada y escapamos sin reflexión del único que subsiste (o sea, del presente que nos toca a cada instante).

«Es que el presente, de ordinario, nos lastima. Lo ocultamos a nuestra vista, porque nos aflige; y si nos es agradable nos lamentamos al verlo escapar. Tratamos de sostenerlo en el porvenir, y pensamos en disponer las cosas que no están en nuestro poder para un tiempo al que nosotros no tenemos seguridad alguna de llegar.

«Examine cada uno sus pensamientos y los hallará ocupados todos en el pasado y en el porvenir. No pensamos casi nada acerca del presente; y si pensamos en él no es más que para que nos dé luz para disponer del porvenir. el presente no es jamás nuestro fin: el pasado y el presente son nuestros medios; sólo el porvenir es nuestro fin. Así nosotros no vivimos nunca, sino que esperamos vivir, y disponiéndonos siempre para ser dichosos es inevitable que no lo seamos jamás...

«La sensación de la falsedad de los placeres presentes y la ignorancia de la vanidad de los ausentes causan la inconstancia...

«Los hombres se ocupan de seguir una pelota y una liebre; es el placer de los mismos reyes.»

Más adelante Pascal nos recordará cómo el jugador de juegos de azar no desea el dinero de la apuesta sino el olvido de sí que le proporciona el apostar y estar totalmente volcado hacia afuera mientras gira la ruleta o mientras persigue la liebre. Si se la regalasen, él no desearía la liebre, pues lo que desea es olvidarse del aburrimiento que le proporciona

la monotonía por medio de perseguirla. Per para perseguirla tiene que engañarse y hacerse creer que lo que desea es la liebre, ya que de otra manera no podría ir tras ella. Es tal el temor al aburrimiento que los hombres gustosos van a la guerra con tal de escapar de él, aunque luego en la guerra desean la paz y la tranquilidad del hogar y de la vida de tiempos de paz; entonces cuando acaba la guerra, vuelven a casa a disfrutar la paz, mas no encuentran tal disfrute, pues lo que encuentran es de nuevo el aburrimiento. Pero nos hemos ido adelante, dejando atrás el texto de Pascal. Baste con señalar a este respecto que toda la sección de los *Pensamientos* sobre «La diversión» constituye una maravillosa descripción de la primera noble verdad del Buda, que incluso apunta a la segunda noble verdad, que es la avidya o ignorancia esencial que es causa de la primera. Pascal hace una descripción genial de todo esto, al hablar de la condición del hombre, del tedio, de la agitación, de la diversión, e incluso referir todo esto a la condición de los soberanos. ¿No fue el Buda Shakyamuni precisamente, heredero al trono de un soberano, quien abandonó horrorizado el vacío de la corte para pasar todo tipo de penurias en la búsqueda de la Iluminación? Del Pensamiento 198 al 207 y luego del 211 al 218 se extiende esta inapreciable descripción e ilustración de las nobles verdades, que culmina con una referencia directa a la rueda (en tibetano: *khor-lo*; en sánscrito: *samsara*) que los orientales usan para ilustrar y designar la existencia condicionada que Pascal identifica como la del «hombre sin Dios». El Pensamiento 223 lee:

«Los grandes y los pequeños tienen los mismos accidentes, los mismos pesares y las mismas pasiones; per el uno está en lo alto de la rueda y el otro (más) cerca del centro, y así (es) menos agitado por los mismos movimientos.»

El *samsara* o *khor-lo*, que es la llamada «Rueda de la Vida», todos suben al obtener transitorios instantes de gloria, éxito o aprobación por parte de otros, o al obtener posesiones, amantes y así sucesivamente, pero todos caen tan pronto como pasa tan transitoria y vacía alegría. Para quien haya ascendido en mayor medida a causa de los giros aparentemente buenos de la fortuna, la caída será luego mucho más vertiginosa y profunda, ya que irá desde lo más alto de la rueda hasta lo más bajo. En cambio, quienes, estando más cerca del eje de la rueda, sólo ascienden ligeramente con los cambios de la fortuna, también caerán luego sólo ligeramente. ¡Más vale, en este sentido, la existencia del campesino que la del soberano!

Con respecto a la vanidad, Pascal toma como ejemplo el enamoramiento y nos dice (180): «Quien quiera conocer de lleno la vanidad del hombre no tiene más que considerar las causas y efectos del enamoramiento. La causa de él es un *no sé qué* (Corneille) y sus efectos son horribles. Este *no sé qué*, tan poca cosa que no se puede reconocer, remueve toda la tierra, los príncipes, los ejércitos, el mundo entero.

Luego (después de hacer referencia a los pirronianos que tanto influyeron en él) Pascal habla de la locura de la ciencia humana y de la filosofía. El ignorante tiene una cierta sabiduría natural, que implica una menor autoconciencia y por ende una menor medida de la autointerferencia que se deriva de la autoconciencia (recordemos el poemita: «Muy feliz era el ciempiés hasta que el sapo una vea le dijo; ‘¿qué orden al andar siguen tus remos?’ Lo cual forzó su mente a tal extremo que a una zanja azorado fue a caer mientras pensaba cómo hacer para correr»). El que aprende pero no llega a hacerse sabio, se hace más loco y necio que nadie —y, quizás podríamos agregar, el extremo de esta necedad es el de los filósofos dogmáticos (Descartes es un ejemplo caro para Pascal) que no han reconocido los límites del conocimiento que señalaron los pirronianos—. Pero es el sabio quien alcanza la verdadera sabiduría, que consiste en reconocer los límites del conocimiento, asemejándose

a la «docta ignorancia del cardenal Nicolás de Cusa. De hecho, la verdadera sabiduría capta la irrealidad de las opiniones y los supuestos —que siempre son falsos— y, así, puede rasgar el velo de la confusión producida por el conocimiento parcial sobrevalorado, que es propio de quienes se han ilustrado mas no han llegado a alcanzar la sabiduría. El cardenal Nicolás de Cusa nos instó a superar el conocer de los sentidos (que proporciona imágenes confusas e incoherentes), el conocer de la razón (que diversifica y ordena esas imágenes) y el conocer del intelecto o razón especulativa (que las unifica), a fin de alcanzar la contemplación intuitiva,⁹ la cual, "al llevar el alma a la presencia de Dios" alcanza el conocimiento de la unidad de los contrarios o *coincidentia oppositorum*. Puesto que prefiero no recurrir a la hipótesis teísta,¹⁰ yo diría más bien que, si logramos estabilizar la sabiduría no-conceptual que gusto en llamar *sophía*, en nosotros funcionará sin inhibiciones el conocimiento libre de error y de sobrevaloración que capta la interdependencia e igual validez de los contrarios. De hecho, *sophía* es la develación de la verdadera esencia de todos los entes: de aquello que hace que todos los innumerables procesos del *uni*-verso se desenvuelvan magistralmente, y que es conceptualizado por los teístas en términos de la idea de un Dios personal trascendente.¹¹ Ahora bien, el Cusano nos dice que, para alcanzar el saber de la unidad suprema (el cual, cabe agregar, no está limitado por el concepto de

⁹No en el sentido que Descartes da al término «intuición» (al que ya se hizo referencia), sino en el de la develación directa de la naturaleza de lo *dado* —que parece corresponder al que más adelante le será dado por Bergson—.

¹⁰Para mí, la auténtica vivencia mística es el descubrimiento directo y no-conceptual de lo *dado*, y no de un Dios personal. No obstante, creo que el hecho de que los teístas que han tenido acceso a esta vivencia la hayan explicado en términos teístas no hace que su vivencia sea menos válida.

En mi rechazo de la hipótesis teísta, coincido tanto con los budistas y los taoístas como con Heráclito. El fragmento 30 DK (Marcovich 51) —en traducción de Angel J. Cappelletti (Cappelletti, A., 1972a)— dice:

«Este *Kósmos*, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses o de los hombres, sino que siempre fue, es y será Fuego siempre viviente, que según medidas se enciende y según medidas se apaga.»

Ahora bien, aunque, al igual que Heráclito, descarto la hipótesis creacionista, debo advertir que yo jamás afirmaré la «eternidad de la materia». Sucede que esta última sólo es tal *en tanto que es conocida como tal*: que ella sólo es «materia» en tanto que haya «mente» y «conciencia» *que la hagan tal*. Por lo tanto, coincido con los budistas en el rechazo a toda explicación del origen del universo (como sabemos, la pregunta acerca de dicho origen fue una de aquéllas ante las cuales el Buda Shakyamuni guardó silencio).

En efecto, según las más recientes teorías físicas y neurofisiológicas (ver Bohm, David, 1980, español 1987; Pribram y Ramírez, 1980; y Wilber, Ken, compilador, 1982) la espacio-temporalidad surge *con nuestra experiencia*, como resultado de nuestros procesos mentales: según ellas, no puede haber espacio y tiempo *antes* de que haya mente. Así, pues, para ellas decir que la materia aparece en un momento dado implica la tesis errónea según la cual la mente es anterior a la materia y al mundo, mientras que decir que la materia ha existido siempre equivale a decir que la mente ha existido siempre. Sucede que en *toda* explicación del origen del universo se tiene que dar por sentado, como un *a priori*, el supuesto espacio-temporal —lo cual, como hemos visto, para las recientes teorías físicas mencionadas constituye un craso error—.

¹¹Cabría agregar, «erróneamente». En efecto, aunque esa esencia universal tiene aspectos personales que se manifiestan en la experiencia de las personas humanas, tiene muchísimos aspectos que no son personales. En consecuencia, es un error conceptualizarla como persona.

Más aún, hasta donde podemos saber, su aspecto personal no es trascendente sino intramundano e inmanente, y no es una sustancia sino una apariencia insustancial (en términos budistas, la personalidad es una *ilusión* que puede ser explicada como producto de la interacción de los cinco *skandha* o de otras series de agregados). En consecuencia, es totalmente erróneo conceptualizar la esencia universal como un Dios trascendente más allá del mundo. Como veremos en *Teoría del valor: Crónica de una caída*, la apariencia de que la esencia es una personalidad trascendente es consecuencia de la «caída» que será considerada en dicho ensayo.

unidad), es necesario que el hombre se sumerja en un espíritu de ausencia de determinaciones positivas, de renuncia a toda afirmación. Tal estado de espíritu, en el cual el alma se desprende del conocimiento de los contrarios y se aproxima al «conocimiento» por la contemplación intuitiva, es la verdadera *docta ignorantia*, la "sabiduría" y no la "ciencia", la ignorancia que se hace consciente de la impotencia de todo saber racional.¹² Esta es la vía que sigue nuestro buen amigo jansenista, para quien la conjetura es lo más ridículo y absurdo, y no es otra cosa que ella lo que los ilustrados y los filósofos dogmáticos toman por verdades, sintiéndose orgullosos de haberlas alcanzado. Pascal nos dice:

«Si no pude menos de verse que tan bella filosofía no ha adquirido nada de cierto por un trabajo tan largo y tendido, quizás el alma se conocerá a sí misma. Escuchemos a los que rigen el mundo sobre este asunto: ¿Qué han pensado de su substancia? 396 ¿Han sido más afortunados en alojarla? 395 ¿Qué han averiguado de su origen, de su duración, de su partida? 399 ¿Es, pues, el alma todavía un objeto demasiado noble para sus débiles luces? Descendámosla, pues, a la materia, veamos si sabe de qué está hecho el propio cuerpo que ella anima, y los otros que ella contempla y remueve a su grado. ¿Qué han conocido de esto esos grandes dogmatistas que no ignoran nada? *Hartum sententiarum.*»

Luego, en 9 («El hombre en sociedad: La injusticia de las leyes humanas»), Pascal hablará de la injusticia del νομοσ en tanto que leyes humanas. Pascal escribe:

228 «Pirronismo.— Cada cosa es aquí, en parte verdadera, en parte falsa. La verdad esencial no es así: es del todo pura y del todo verdadera. Esa mezcla la deshonor y la aniquila. Nada es puramente verdadero; y así nada es verdadero, entendiéndolo (desde el punto de vista) de la pura verdad. Se dirá que es verdad que el homicidio es malo; sí, porque conocemos bien el mal y lo falso. Pero ¿qué se dirá que sea bueno? ¿La castidad? Yo digo que no, pues el mundo se acabaría. ¿El matrimonio? No: la continencia es mejor. ¿No matar? No, porque los desórdenes serían horribles, y los malos matarían a todos los buenos. ¿Matar? No, porque eso destruye la naturaleza. No tenemos verdad ni bien más que en parte, mezcla de mal y de odio.»

Puesto que νομοσ se contrapone a φυσικη, Pascal pasa a considerar el problema de la naturaleza humana... Creo que si sigo analizando esto se me pasará el tiempo límite para entregar el trabajo, que ya tiene demasiadas páginas, a pesar de que ni siquiera hemos comenzado a analizar la sección sobre el hombre con Dios.

El hombre con Dios es el que ha puesto en paréntesis la totalidad del conocimiento mundano asociado al sentido común, per sin embargo va más allá del pirronismo, pues,

¹²Para el Cusano, un ser humano es sabio sólo si está consciente de los límites de la mente para conocer la verdad, que es un absoluto y por ende no puede ser alcanzado por el razonamiento —pues éste, como *relación* de conclusión y premisas, es *relativo*—. El intelecto, que no es la verdad, nunca entiende la verdad con total precisión: tal como un polígono se aproxima al círculo al aumentar el número de sus lados pero no se vuelve nunca un círculo, la mente se aproxima a la verdad pero nunca coincide con ella. En términos de Korzybsky, el mapa no es el territorio y no puede corresponder exactamente a él.

Así, pues, el conocimiento es mera conjetura, aunque puede aproximarse en mayor o menor medida a la verdad.

El Cusano muestra que el infinito es la coincidencia de los opuestos con el ejemplo de un círculo cuyo diámetro aumenta, haciendo que la curvatura del círculo sea cada vez menor. Cuando el diámetro alcanza el infinito, curvatura y rectitud se manifiestan coincidentemente en el círculo. Por supuesto, en realidad cuando lo finito aumenta hacia el infinito, lo hace asintóticamente, sin jamás alcanzarlo, de modo que —como lo supo el Cusano— hay un abismo infinito entre lo finito y lo infinito.

habiendo apostado por la existencia de Dios, que para los humanos es indemostrable, logra dar un salto que parece prefigurar el *Springet* ó *Sprung* de Kierkegaard. Digo alto porque de lo que se trata es —en las palabras del mismo Pascal— de pasar de la comprensibilidad pero falsedad del mundo a la incomprensibilidad pero absoluta verdad de Dios —lo cual es como saltar al vacío, dejando lo conocido erróneo (que la gran mayoría toma como la única verdad) por lo desconocido verdadero. Lo conocido erróneo surge cuando el alma es echada en el cuerpo finito y corruptible, donde halla número, tiempo, dimensiones, y en consecuencia razona según eso, y lo llama naturaleza, necesidad, y no puede creer otra cosa (Pensamiento 452). La religión es incierta, pero lo mismo es cierto de las batallas, los viajes por mar e incluso los actos más insignificantes de la vida humana; sin embargo, todos apuestan y toman el riesgo en los asuntos mundanos, incapaces de producir ninguna satisfacción. ¡Cuánto más debería apostarse por la religión, que es lo único que puede proporcionar la ganancia total, la absoluta recompensa!

En la sección II-6, El corazón, Pascal reconoce la etimología del nombre de este órgano en nuestra lengua (española), y aunque sigue usando el lenguaje del racionalismo, para el cual la razón se reduce al intelecto (y en particular los cómputos de lo que en nuestro siglo Freud designó como proceso primario, y que hoy sabemos está asociado al funcionamiento del hemisferio izquierdo del cerebro), entiende que (477) *le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas*: el corazón es una co-razón: una razón que colabora con el intelecto, siendo una parte de la Razón total (Pascal no usa este lenguaje sino, como ya se advirtió, el del racionalismo que identifica razón con un uso limitado del intelecto, pero sin embargo podríamos muy bien llegar a estas conclusiones). En todo caso, Pascal advierte que no hay que confundir la imaginación con el corazón, creyendo que uno se ha convertido cuando lo imagina, aunque no haya atravesado por la *metanoia* que revoluciona el corazón y lo hace sabio: el corazón es un órgano que puede conocer la verdad, pues: (479) «Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino por el corazón; de este modo es como conocemos los primeros principios, y es en vano que el razonamiento, que allí no tiene parte, intente combatirlos.» Y aquí es donde los pirronianos se equivocan: en combatir con la razón limitada asociada a una función del intelecto los primeros principios que revela el corazón (que es co-razón, o más bien, yo me atrevería a decir, poniendo el pensamiento de Pascal en palabras que no son suyas, la suprema Razón de la cual la razón estrecha no es más que una co-razón). Hay que alcanzar este tipo supremo de conocimiento, y para proceder adelante y eventualmente tener la posibilidad de lograrlo, debemos apostar por la existencia de Dios. Ahora bien, antes de entrar en la consideración del *pari* o la *apuesta*, cabe recordar que, desde el comienzo mismo de los estudios islamistas del maestro Ribero y la Escuela Árabe Española, una serie de espíritus inquisidores comenzaron a indagar sobre las desde siempre conocidas influencias árabes sobre el pensamiento europeo. Entre éstos, Miguel Asín Palacios ha sido uno de los estudiosos que más ha aportado al tema; en su obra *Huellas del islam. Sto. Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz*, Miguel Asín Palacios escribe:

«Recientemente ha sido puesta de nuevo sobre el tapete la cuestión de la originalidad de Pascal, en cuanto a la concepción de su famoso argumento apologético, conocido con el nombre de *pari* o apuesta, empleado por el célebre jansenista francés en sus *Pensées* para persuadir a los incrédulos de la conveniencia de practicar la virtud, aun en la hipótesis de que no exista la vida futura, y que se cifra en el dilema: «Si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien.»»

No fue Asín Palacios quien «puso sobre el tapete» la cuestión de la originalidad de Pascal; desde Bayle se ha señalado el precedente remoto del *pari* en el pasaje II, 4 del *Adversus gentes* de Arnobio. Del mismo modo, se han reconocido antecedentes del mismo en el pasaje 68 de la *Théologie naturelle* de Sabunde, así como en dos apologistas franceses contemporáneos de Pascal: Silhon (en su tratado *De l'immortalité de l'âme*) y el jesuita Sirmond (en su *Démonstration de l'immortalité de l'âme*). Lachelier¹³ y Blanchet¹⁴ compararon todos los mencionados textos con el de Pascal a fin de determinar si los mismos pudieron o no influir en Pascal para que éste concibiese su *pari*. Blanchet concluyó que sólo el texto de Sirmond coincide plenamente con el de Pascal y que este último debió haberlo tomado de aquél, ya que Pascal pudo leer el libro del Jesuita, y además observó que, después de haber aparecido en el texto de Arnobio en el siglo IV, la idea esencial del *pari* permaneció en un estado de hibernación hasta el siglo XVII.

Es aquí donde, para Asín Palacios, entra en juego el islam: el argumento hibernó en la cristiandad porque hasta el siglo XVII no se manifestó la necesidad urgente de enfrentar a escépticos, agnósticos y libertinos, ya que no habían aparecido muchos de éstos que se rebelasen contra la fe cristiana. De hecho, aunque Asín no lo dice, los escépticos adquirieron un enorme poder, pues sus argumentos parecían irrefutables —a tal grado que Richard R. Popkin sugiere en su importante obra *El escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* que la metafísica europea se delineó justamente a través de sus intentos de oponerse al escepticismo que cada vez ganaba más terreno (Descartes habría recurrido a la «duda metódica» precisamente porque sus adversarios eran los partidarios de este método, y su objetivo era demostrarles que por medio del mismo se podía alcanzar una verdad metafísica de la que no se podría dudar —la cual, en consecuencia, podría servir para construir un sistema metafísico basado en la razón que a un mismo tiempo fundamentase la visión cristiana e hiciese posible el avance del conocimiento científico—).¹⁵ Sin embargo (y aunque Asín tampoco lo señala), los principales escépticos parecen haber sido extremadamente piadosos defensores de la fe, que pusieron en duda la certeza del conocimiento y la existencia del mundo mas no la existencia de Dios, que conservaron en sus devotos fideísmos.¹⁶ En cambio, en el islam los pensadores independientes llamados dahries ó *zindiqs*, reclutados sobre todo entre los médicos, los físicos y los astrónomos, reducían toda la realidad al orden de lo sensible, negando todo lo metafísico, incluida la «vida de ultratumba». Si bien los clérigos islámicos reaccionaron contra éstos de la manera más intransigente, llegando a condenar en muchos casos la práctica misma de la filosofía y amenazando a los incrédulos con la pena capital, ello no amedrentó a los pensadores independientes, quienes en el mejor de los casos se abstuvieron de proclamar públicamente sus ideas, pero en general no renunciaron a ellas. Algazel (Al Gazhali), tal como lo haría luego Pascal en su civilización y religión, adhiriéndose a un escepticismo místico,

¹³Lachelier, J. (1907), «Notes sur le 'Pari' de Pascal». En *Du fondement de l'induction*. París, Alcau.

¹⁴Blanchet, L. (1919), «L'attitude religieuse des jesuites et les sources du 'Pari' de Pascal». En *Revue de Métaphysique et de Morale* (julio-agosto pp. 477-516; septiembre-octubre pp. 617-647)

¹⁵Es imposible saber si Descartes tenía un verdadero interés en fundamentar el dogma cristiano, o si su verdadero interés era fundamentar la avanzada de la razón que a la larga terminaría poniendo en jaque a la fe (y sólo fundamentó la visión cristiana a fin de evitar ser perseguido). Pero de lo que no parece haber duda es de que toda su filosofía constituyó una formidable, aunque hueca, reacción contra el escepticismo.

¹⁶Está claro que nadie puede saber si Sánchez, Montaigne y el resto de los escépticos fideístas y los nouveaux pyrrhoniens eran todos ellos genuinamente cristianos, o si aparentaron el fideísmo que los caracterizó a fin de evitar ser perseguidos.

comprendería que no era a fuerza de silogismos que haría entrar la fe en los corazones de los incrédulos, sino más bien por un método que había tenido antecedentes en Montaigne y los escépticos fideístas, pero que Pascal moderaría, casándolo en cierto sentido con la razón que subrepticamente un siglo antes Descartes había erigido en sucedáneo de dios.

Así Palacios pretende eucar ampliamente los sistemas de Pascal y de Algazel. Si bien es cierto que ambos son místicos moderadamente escépticos y críticos de los excesos de la razón, y que Algazel es abiertamente reconocido por los sufíes como uno de los suyos, el místico árabe elabora una teoría del voluntarismo divino que se asemeja a la de Pedro Damiano (sería interesante examinar la posibilidad de una influencia), que Angel Cappelletti combatió con singular energía. Sin embargo, más allá de esto estaría injustificado negar las similitudes y analogías entre los dos pensadores; como bien señala Así: n:

«Un minucioso paralelo entre las ideas cardinales de ambos apologistas sería de un valor altamente sugestivo para evidenciar cómo ambos se colocaron en posición muy análoga, frente a los filósofos racionalistas, frente a los teólogos escolásticos y frente a los incrédulos o libertinos de sus respectivos siglos y religiones... (así como al sostener la) necesidad de una fe ciega y emocional en el orden sobrenatural, y... la ineptitud de la razón pura para obtener de la inteligencia el asentimiento a las verdades de ese orden...

«Pascal, en efecto, muestra la misma desconfianza que Algazel en la veracidad de los sentidos y de la razón. Los motivos y fundamentos de su escepticismo son tan análogos, que hasta coinciden a veces en la forma interna de sus argumentos críticos, en el ritmo de su pensamiento, en los símiles y ejemplos con los que lo exteriorizan y plasman. ambos se dejan impresionar de veras por las objeciones de los pirronianos o sofistas, declarando que las encuentran insolubles. La sospecha de que los ensueños sean una realidad y que, en cambio, nuestra vida cuando estamos despiertos no sea más que un sueño del cual nos despertamos al morir, viene también a la mente de ambos apologistas en el mismo momento preciso en que se plantean ambos el problema de la veracidad del testimonio de la conciencia psicológica. Y es curioso advertir que ese símil de que la vida sea un sueño, cuyo despertar es la muerte, Algazel lo pone en boca de Mahoma.»

Meras coincidencias no demuestran en lo más mínimo la tesis de una influencia real, incluso cuando tenemos pruebas de contactos entre distintas civilizaciones. Hoy en día está demostrado que, hasta la invasión de los kurganes (futuros indoeuropeos), Europa y el Asia Occidental, Central y del Sur compartían una misma cultura, que Riane Eisler designó como «gilania» (de gyné o mujer y aner o varón de la especie humana, unidas por la l de link),¹⁷ que Bocchi y Ceruti (quienes han escrito varias obras con Edgar Morin) han caracterizado como esencialmente pacífica y libre de divisiones sociales extremas,¹⁸ y cuya religiosidad mística Alain Daniélou ha explicado como la identidad de los cultos de Shiva y de Dionisos (el «dios de Nyssa», siendo este último uno de los más importantes santuarios shivaítas y el más cercano a Europa entre todos éstos).¹⁹ No sería posible aquí pretender

¹⁷Eisler, Riane (1987), *The Chalice and the Blade. Our History, Our Future*. San Francisco, Harper & Row. Hay traducción española: *El cáliz y la espada*. Santiago de Chile, Cuatro Vientos.

¹⁸Bocchi, Gianluca y Mauro Ceruti (1993), *Origini di storie*. Roma, Feltrinelli. Hay traducción española (1994), *El sentido de la historia. La historia como encadenamiento de historias*. Madrid, Editorial Debate, colección Pensamiento.

¹⁹Daniélou, Alain (1979), *Shiva et Dionysos*. París, Arthème Fayard. Hay traducción española (1987), *Shiva y Dionisos*. Barcelona, Kairós.

demostrar la identidad de los cultos de Shiva y de Dionisos, cosa que por demás ha hecho brillantemente Danielou, pero sí es un hecho aceptado que por largo tiempo Europa y gran parte de Asia compartieron una misma cultura y religión, y se encontraron unidas por intensos intercambios comerciales, religiosos e intelectuales (de hecho, probablemente el comercio era la forma de sustentarse de los peregrinos religiosos de la época). En mi libro *Los presocráticos y el Oriente*, he mostrado que el zurvanismo persa preario, el shivaísmo hindú preindoeuropeo y el bön tibetano prebudista compartían los santuarios del Monte Kailash en el actual Tibet occidental, así como los principales fundamentos de su mística y creencias religiosas; también he mostrado que poco después lo mismo haría el naciente taoísmo chino, y más adelante también el ismaelismo y la secta sufí de los khajagan o naqshbandis dentro del islam. Aunque no es éste el lugar para considerar estos asuntos, baste con recordar cómo el clásico taoísta chino, el Chuang-tzu, contiene la historia del sabio que soñó que era una mariposa, y que al despertar no sabía si él era Chuang-tzu que había soñado ser una mariposa, o una mariposa que en ese momento estaba soñando ser Chuang-tzu.²⁰ Del mismo modo, una serie de sutras budistas, sobre todo del mahayana (que tanto recibió de la antigua tradición que tuvo uno de sus principales centros en el Monte Kailash) comparan la vida humana con un sueño (al igual que con un espejismo, un castillo en las nubes, una aparición, todas ellas sin esencia pero con cualidades perceptibles (cfr., por ejemplo, el Samadhiraja sutra). Debido a los contactos de los sufíes khajagan y los ismaelitas con el Oriente, no sería imposible sugerir un origen oriental del ejemplo de Algazel, y debido a los contactos entre las tradiciones esotéricas islámicas y sus equivalentes europeos, incluso en las órdenes religiosas, no sería difícil proponer una influencia sufí-ismaelita sobre Pascal. Sin embargo, lo que aquí nos interesa no es proponer tesis indemostrables, sino constatar analogías e identidades innegables.

Así, pues, aunque Asíñ he hecho un buen trabajo al demostrar que el argumento del *pari* fue empleado por Algazel, sería otra cosa muy diferente pretender que se haya demostrado que el jansenista haya tomado dicho argumento del sufí. Sus estudios de los antecedentes del razonamiento empleado por Algazel y Pascal en la apologética musulmana anterior también son muy interesantes y esclarecedoras, pero tampoco dicen nada con respecto al origen de los mismos en Pascal. Lo mismo puede decirse con respecto a otros estudiosos que, al constatar que una de las historias que usa Pascal aparece en forma casi idéntica en uno Algazel usa en el *Ihya Ulum* (III, 365, Ia 19, que aparece antes en *Ithof*. VIII, 429, Ia última), donde Algazel emplea también la famosa historia de los hombres ciegos que intentaban determinar la identidad de un elefante que con anterioridad había aparecido en un sutra budista (fuente: Namkhai Norbu, com. pers.; cfr. también H. V. Guenther).²¹

Pascal mismo reconoce que lo que dice no es nuevo al afirmar (en el pensamiento 65) que no se debe pensar que lo que está diciendo no es nuevo, pues (modificando el ejemplo que él mismo nos da) aunque usemos los mismos ladrillos para construir distintos edificios sucesivos, cada edificio será nuevo y distinto de los anteriores. No importa cuáles hayan sido las influencias que recibió, reconoce que muchas de sus ideas no provienen de él

²⁰Una traducción del *Chuang-tzu* al español, realizada por el jesuita Carmelo Elorduy, está disponible en Monte Avila Editores. Si bien difiere con la interpretación que da el traductor en sus notas y comentarios, la edición es aceptable,

²¹Guenther, Herbert V. (1984), *Matrix of Mystery. Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs-chen Thought*. Boulder, Shambhala.

mismo, aunque la conexión entre ideas recibidas sí sea suya propia y por ende su pensamiento sí sea original.

No importa de dónde sacó Pascal sus argumentos o qué corrientes lo influenciaron. Lo importante es que sus Pensamientos son una maravillosa fuente de inspiración para quienes se proponen trascender la conciencia y la forma de vida mundana, para hallar solaz en un verdadero Refugio que sólo puede ser incondicionado.