

*En qué sentido puede ser llamada trágica
la filosofía de Pascal.*
La frase: "L'homme passe infiniment l'homme"

J. LLANSÓ

1

Martin Buber, en «¿Qué es el hombre?», dice: «A [la] reflexión sobre sí propende sobre todo el hombre que se siente solitario y él es también el más capacitado para ejercerla, el hombre; por tanto, que, por su carácter o por su destino, o por ambas cosas a la vez, se halla a solas y con su problematismo, y que en esta soledad que le queda logra topar consigo mismo y descubrir en su propio yo al hombre y en sus propios problemas los del hombre. Las épocas de la historia del espíritu en que le fue dado a la meditación antropológica moverse por las honduras de su experiencia fueron tiempos en que le sobrecogió al hombre el sentimiento de una soledad rigurosa, irremisible; y fue en los más solitarios donde el pensamiento se hizo fecundo. En el hecho de la soledad es cuando el hombre, implacablemente, se siente problema, se hace cuestión de sí mismo, y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego a lo más recóndito de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo.»

«Podemos distinguir en la historia del espíritu humano continúa Buber— épocas en que el hombre tiene aposento y épocas en que está a la intemperie, sin hogar. En aquéllas, el hombre vive en el mundo como en su casa; en las otras el mundo es la intemperie, y hasta le faltan a veces cuatro estacas para levantar una tienda de campaña. En las primeras el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico, en las segundas ese pensamiento cobra hondura y, con ella, independencia»¹.

¹ BUBER, M.: *¿Qué es el hombre?*, trad. de E. Imaz, F.C.E., México, 1979, pp. 24-25.

La época de Pascal es una época de crisis. El hombre se encuentra, efectivamente, en la intemperie, arrojado a un mundo que ya no es capaz de comprender, que no lo siente ya suyo y que se resquebraja a sus pies. Ha pasado el tiempo en el que el hombre, sin adivinar todavía el abismo que se abría bajo él, se asombraba a la vista de los maravillosos e infinitos mundos que se desplegaban frente a él. Ha pasado el tiempo de Nicolás de Cusa, y el tiempo también de Giordano Bruno. Ha desaparecido la excelsa armonía del mundo que, en el entusiasmo del primer momento, entrevió Kepler, y en su lugar, en el lugar de ese universo infinito que suscitó las más vivas esperanzas, surge el abismo, el vértigo, la amarga sensación de lo incomprendible.

El tiempo de Pascal es un tiempo de abismo. La imagen tradicional del mundo, después de que Copérnico diera a conocer su nueva concepción del universo y de que ésta reposara lo suficiente como para que pudiera ser comprendida en todo su alcance, se rompió hecha pedazos. Y en ese acontecimiento, tan conocido y no por ello menos decisivo en la historia del pensamiento occidental, Pascal tiene una gran parte de protagonismo. Sus estudios sobre el infinito y el modo de su comprensión influyen decisivamente en el hecho indudable del desgarramiento existencial del hombre. Hasta entonces, como dice Martin Buber, el hombre era comprendido desde el mundo; ahora, el hombre es el que debe comprender el mundo². La configuración de la realidad como dos mundos escindidos, que se complementan el uno al otro, tal cual es el mundo divino y el mundo del demonio; la consideración de la Tierra como el centro del universo, con todo lo que conlleva de la posición que el hombre ha de ocupar en el cosmos; y, por último, la aceptación ciega del ser humano como *ens creatum*, dieron al hombre un estatuto y un lugar estables que, al quebrarse, había de producir una auténtica conmoción: en primer lugar, la reconciliación de esos dos mundos escindidos da una dimensión a la realidad que puede conceptuarse, cuando menos, como absolutamente paradójica; en segundo lugar, el hombre pasa a ser una cosa más entre las muchas que configuran el universo: su lugar ya no está en el centro, su posición ha dejado atrás toda estabilidad y se siente, por tanto, extraviado; en último lugar, todo le impulsa a conocer el mundo desde sí mismo y, en consecuencia, pone en duda su propio fundamento, naciendo la pregunta por el ser —por el yo— con una radicalidad asombrosa. Ante este estado de cosas, el tiempo de Pascal se comprende entonces como un tiempo de crisis, de agonía en el sentido en que Unamuno da a este término: tiempo de lucha, de controversia, que tiene ante sí el vértigo del abismo.

² *Ibidem*, p. 25.

Ese abismo se le revela a Pascal desde la comprensión de los dos infinitos: ¿cómo introducir en una imagen del mundo que era esencialmente finita —la imagen del mundo medieval— la idea de infinito? Conocedores de su biografía, acaso ahora no nos sorprenda tanto que el Pascal matemático y físico abandone tales disciplinas para ahondar en la esencia del hombre. Desde el hombre, y sólo desde él, debe ser ahora comprendido el mundo. Y es ésta la tarea que se propone Pascal. Su tiempo —un tiempo de crisis, de abismo, de vértigo— le arroja a una terrible soledad. Son en efecto tiempos de soledad, de desarraigo, de intemperie, de ausencia de hogar. Por ello el hombre se halla extraviado, bogando «en un vasto medio», siempre incierto y flotante, empujado de uno a otro lado, sin lugar alguno al que adherirse y afirmarse; por ello, «todo [su] fundamento cruje, y la tierra se abre hasta los abismos»³. «¡Quién no ve en todo eso que el hombre está extraviado —exclama Pascal—, que ha caído de su puesto, que lo busca con inquietud, que no lo puede volver a encontrar!»⁴.

Una crisis que debemos llamar externa, como es el hecho de que la imagen del mundo sufra un vuelco decisivo, conlleva una crisis interna que, como dice Martin Buber, impulsa al hombre a la reflexión sobre sí mismo, al volverse sobre sí. Si el hombre es ahora un ser extraviado, arrojado a la intemperie, sin hogar, incapaz de encontrar el lugar que le corresponde, deberá plantearse nuevamente su situación en el mundo. Y deberá plantearse, sobre todo, sus relaciones con el mundo. Sin la idea de infinito, que se ha impuesto poderosamente y de la que ya no es posible prescindir, se ha introducido como un elemento más, y acaso el más importante, en la idea tradicional de la imagen del mundo, esa misma idea del infinito habrá de jugar un papel fundamental a la hora de determinar, o re-construir, el nuevo puesto que el hombre habrá de ocupar en el cosmos. En efecto, la introducción de la idea de infinito produce un doble efecto, aparentemente contradictorio: por un lado, ayuda a delimitar con mayor precisión los contornos de la realidad que circunda al hombre, y por otro, impulsa a éste a conquistar ese infinito, a hacerlo para sí, en un sentido que tendremos ocasión de ver. Nos interesa, por el momento, ese primer efecto de la introducción de la idea de infinito. Delimitar los contornos de la realidad con una mayor precisión significa: pensar el mundo desde sus justos límites; quiere decir, el cómo y el fundamento de ese cómo conocer el mundo. Dado el giro por el cual el hombre debe ahora conocer el mundo, y no conocer al hombre por el mundo, las relaciones entre ambos experimentan un

³ Cf. nuestra traducción de los *Pensamientos*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, fr. 199. En adelante, citamos siempre por esta edición.

⁴ Fr. 430.

cambio decisivo. Lo importante es ahora de qué modo el hombre se re-presenta el mundo, cómo lo conoce; lo que es lo mismo que decir, como señala Heidegger, que a través de la pregunta por las cosas se desemboca en la pregunta por el hombre⁵. En este sentido, la «Crítica de la razón pura» da cumplida respuesta a la pregunta de Pascal por el hombre, porque, en última instancia, la *Crítica* es la pregunta por el hombre. Pero lo que nos interesa aquí no es ya sólo ver que Pascal, ante la intemperie a la que le arroja su tiempo, lleva a cabo esa pregunta por el hombre, sino el *cómo* de ese preguntar. Porque es el *cómo* del preguntar pascaliano el que abre los caminos del pensamiento moderno y el que nos indica, con una indicación leve pero precisa, lo que debe de suyo ser pensado, lo que merece la pena pensar. A través de ese *cómo* del preguntar acerca Pascal a un tiempo de crisis un tiempo de esperanza.

2

La frase «l'homme passe infiniment l'homme» la traducimos así: «El hombre supera infinitamente al hombre»⁶. En principio, su sentido se nos antoja ambiguo, poco claro, y necesita algo más para ser adecuadamente comprendida. Por lo tanto, lo único que se nos muestra con claridad es que esta frase tiene relación con aquello que quiere ser llamado trágico. Al menos así nos lo indica el título. Ello significa: el llamado «pensamiento trágico» debe ser, en todo caso, abordado desde la pregunta por la naturaleza y condición del hombre. Cuando se habla de «cristianismo trágico», de «mundo trágico» o de «situación trágica» se hace referencia, en cada caso, aun cristianismo entendido y vivido desde una conciencia [del hombre] trágica, a un mundo configurado por un comprender [del hombre] trágico y, en fin, a una situación vivida en una actitud [del hombre] trágica. Lo que puede ser llamado *trágico* es, en última instancia, *el hombre mismo*. Desde sí mismo, desde una conciencia que se dirige a las cosas con un *saber trágico*, tiñe todo su entorno de lo trágico. Esto significa: el hombre —desde una delimitación y con unas características peculiares que más abajo indicaremos— se convierte en el fundamento mismo de todo cuanto le rodea. O expresado en otros términos: estamos en condiciones de afirmar que ya con Pascal —aunque de modo oculto al ojo del analista y del historiador— se produce, en un cierto sentido, un apartamiento de los temas específicos de la *metaphysica specialis* —psicología (hombre), cosmología

⁵ Cf. HEIDEGGER, M.: *La pregunta por la cosa*, trad. de E. García Belsunce y Z. Szankay, Alfa Argentina, Buenos Aires, 1962, p. 211.

⁶ Fr. 131.

(mundo) y teología (Dios)— para fundamentar la pregunta por el ser del ente en general en la construcción o de-limitación de una *meta-physica generalis*. Que se entienda bien: este paso decisivo en la historia del pensamiento —paso que se lleva a cabo de un modo sistemático, en lo que a su fundamentación se refiere, con el advenimiento de la filosofía crítica kantiana— no es que se realice con anterioridad por Pascal, pero sí que esté pre-figurado por éste. De este modo se justifica nuestra convicción de que la concepción del hombre pascaliano determina su modo de ser religioso, y no al revés, como se viene sosteniendo tradicionalmente. No se trata ya del ángulo de división que adoptamos, sino de una comprensión más profunda del pensamiento de Pascal. La experiencia pascaliana del sí-mismo, previa a toda configuración religiosa, es la raíz original y originante de todo su pensamiento. La metafísica general *debe* fundamentar toda metafísica especial. Lo que significa: la comprensión del modo de ser más íntimo del hombre —tanto desde un punto de vista ontológico como gnoseológico— *precede* a toda pregunta por el mundo o por Dios. Es éste ya el primer rasgo peculiar del pensamiento pascaliano que nos adelanta a la esencia misma del pensamiento moderno. Nuestra pregunta entonces es obvia: ¿cabe hablar de antropología en Pascal al modo en que lo hace, por ejemplo, Martin Buber? ¿No deberemos ver en la filosofía de Pascal, y por el contrario, la huella —borrosa, pero ya reconocible— de un *proyecto* de ontología fundamental?

Al igual que lo hiciera Descartes, aunque con consecuencias distintas, Pascal se instala, como posición previa a todo proceso del pensamiento, en el ámbito de la duda. Ahora bien, esta duda pascaliana no es en ningún momento una duda metódica que, convenientemente ejercida, desemboca en aquello de lo que ya no es posible dudar: el «yo pienso» cartesiano. Por el contrario, la duda pascaliana es una duda cierta, asumida en la conciencia del que duda como parte consustancial de ella misma. No dice «es conveniente dudar», sino «es preciso dudar». Aunque aún nos resulte difícil comprenderlo, y no esté debidamente fundamentado, podemos afirmar que la duda pascaliana es una duda que podemos llamar existencial.

Al igual que sucede en uno de los estadios de la duda cartesiana⁷, dice Pascal: «Nadie tiene seguridad (...) de si está despierto o duerme, ya que durante el sueño creemos estar despiertos tan firmemente cómo si lo estuviéramos de hecho»⁸. Nuestra posición en el mundo es puesta, pues, en duda. Y no sólo nuestra posición, los

⁷ Cf. DESCARTES: «Meditaciones metafísicas», en *Obras escogidas*, trad. de E. de Olaso y T. Zwanck, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1967, pp. 217-218 (AT IX, 14-15); *Principios de la Filosofía*, edic. cit., IV, p. 314 (AT VIII, 6).

⁸ Fr. 131. Las siguientes citas de PASCAL pertenecen también a este fragmento.

puntos cardinales que han de guiar nuestro hacer y nuestro conocer, sino incluso aquellos principios naturales que sentimos en nosotros de un modo natural. Los principios de tiempo, número, espacio o movimiento, que comprendemos intuitivamente de forma natural, ¿quién nos dice que son verdaderos, ya que «este sentimiento natural no es una prueba convincente de su verdad, puesto que no teniendo en modo alguna certeza (...) de si el hombre ha sido creado por un Dios bueno, por un demonio malo o al azar, se halla en la duda de si esos principios nos han sido dados como verdaderos o falsos, o inciertos, según nuestro origen?» Hasta los presupuestos más básicos del ser del hombre son puestos en suspenso. De este modo, el hombre —que en un principio ni siquiera encuentra como último reducto el «yo pienso» cartesiano— se halla frente a sí mismo, sin nada a lo que adherirse, sin apoyo alguno, en el estado de soledad más radical. La duda pascaliana, que es una duda extrema, se reduce —no ciertamente en su sentido de amplitud— a un «hecho existencial» que le obliga a tomar partido.

En el fragmento donde aparece la frase de Pascal cuyo sentido rastreamos en estas páginas, al tiempo en que se expone con absoluta claridad el alcance de su duda, Pascal se inclina por lo que se conoce como pensamiento pirroniano. Frente al dogmatismo, cuyo postulado viene a decir: «hablando de buena fe y sinceramente no se puede dudar de los principios naturales», opone el pirronismo, que postula, por el contrario, la incertidumbre radical de nuestro origen y de nuestra naturaleza. Y de ambas posturas irreconciliables Pascal, en este primer momento de su pensamiento, toma partido por la segunda. Su duda es precisamente una incertidumbre radical —actitud neutra—, cuya consecuencia fundamental es dejarlo todo en suspenso. Sin embargo, y aun cuando debemos reconocer que Pascal toma partido por los pirronianos, realiza un esfuerzo que quiere ir más allá de la simple afirmación de la incertidumbre radical del conocimiento humano. Y así se pregunta poco después: «¿Qué hará, pues, el hombre en este estado? ¿Dudará de todo? ¿Dudará de si vela, de si se le pellizca, de si se le quema? ¿Dudará de si duda? ¿Dudará de si existe?» (...) ¿Dirá, pues, por el contrario, que posee ciertamente la verdad, él, que poco a poco que se le acose no puede mostrar ningún título de ella y se ve forzado a abandonar la presa? ¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicciones, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra, depositario de lo verdadero, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desecho del universo.»

La reflexión se va volviendo, cada vez con mayor determinación, del hombre hacia el hombre mismo. Una duda que es asumida en la conciencia, que es vivida desde sí mismo, sólo desde sí mismo puede

ser disipada. El hombre mira de frente al hombre. El hombre se sumerge en el hombre, y desde ahí se mira a sí mismo. «Ciertamente dice Pascal— esto supera al dogmatismo y pirronismo, [de tal modo que] no se puede ser pirroniano ni académico sin acallar a la naturaleza; no se puede ser dogmático sin renunciar a la razón»: el hombre supera al hombre. En un primer momento esto significa: el hombre se ve superado por su propia condición, y esta condición es contradictoria y paradójica. Por un lado aspira a la verdad y por otro no halla en sí más que duda e incertidumbre. Miseria y grandeza le definen. Y exclama: «Reconoced, pues, soberbios, qué paradoja sois para vosotros mismos. ¡Humillaos, razón impotente! Callad, naturaleza imbécil, *sabed* que el hombre supera infinitamente al hombre.» La paradoja propia del que asume en sí mismo tanto las tesis dogmáticas —que se le revelan de un modo natural— como las pirronianas —que nacen del mero ejercicio de la razón— sólo puede verse superada desde ese *saber* al que Pascal apela: «Sabad —dice— que el hombre supera infinitamente al hombre.» La pregunta se impone por sí sola: ¿cuál es ese saber que nos lleva a superar las tesis dogmáticas y pirronianas? O con mayor exactitud: ¿de qué *modo* podemos llegar a ese conocimiento?

A la experiencia que Pascal tiene de sí mismo, del hombre en cuanto hombre concreto —que vive, que duda, que suena—, la llamaremos «experiencia del desgarró». Abandonado a sí mismo, sin una previa comprensión del mundo que le sirva de apoyo, sin asidero ninguno, el hombre se siente arrojado a la intemperie, al abismo, al vértigo de su propia condición. La experiencia del desgarró es esto mismo: «nuestro fundamento cruje, y la tierra se abre hasta los abismos». El hombre se ve arrojado al abismo de su propia profundidad, cae desde sí mismo a sí mismo, descubre en sus pliegues más ocultos el sabor de lo abandonado, de lo sin fondo —de lo que no tiene fondo, de lo in-fundado—. En la experiencia pascaliana del desgarró al hombre se le revela su propio ser. Ante un universo que se escapa ante su mirada, ante un mundo que no es más que «un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza»⁹, el hombre ha de volverse necesariamente sobre sí, en un desgarró infinito, y decir: «Que el hombre, volviendo en sí, considere lo que él es en comparación con lo que es; que se vea a sí mismo como perdido y que, desde esta pequeña celda en la que se encuentra alojado, quiero decir el universo, aprenda a estimar la tierra, los reinos, las ciudades, las casas y a sí mismo en su justo valor. ¿Qué es el hombre en el infinito?», pregunta; y del mismo modo en que el hombre se contempla a sí mismo frente al infinito, debe contemplarse también

⁹ Fr. 199. Las siguientes citas pertenecen también a este fragmento.

frente al infinito de la nada, frente a la nada misma. «Quiero hacerle ver ahí dentro un nuevo abismo», dice Pascal. Quiere decir: en esa experiencia pascaliana del sí mismo, penetra y hace suyo el vértigo del abismo, ya sea el del infinito o el de la nada. «Porque, al fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo, infinitamente alejado de la comprensión de los extremos (...). Igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito donde es absorbido. ¿Qué hará, pues, sino percibir alguna apariencia del medio de las cosas, en una eterna desesperanza de conocer ni su principio ni su fin? Todas las cosas han salido de la nada y van hacia el infinito.»

En el tratado «Reflexiones sobre la geometría en general. Del espíritu geométrico y del arte de persuadir» dice Pascal: «No se puede intentar definir el ser sin caer en el absurdo: porque no se puede definir esa palabra sin comenzar por ésta: *es*, ya sea que se exprese o que se sobreentienda. Por tanto, para definir el ser habría que decir *es* y de este modo emplear la palabra definida en la definición»¹⁰. A través de lo que llamamos la experiencia del desgarró, que tiene su manifestación en ese encontrarse del hombre entre la nada y el infinito, el ser, indefinible de suyo, se hace *patente*. Cuando a través de la experiencia del desgarró tratamos de determinarnos y de aprehendernos a nosotros mismos, el hombre se revela en sí mismo su ser, o al menos una previa y general comprensión del ser.

El abismo se abre a nuestros pies y todo el fundamento cruje: surge la «visión del abismo», la comprensión, al tiempo, del ocase y de la cumbre, del todo y de la nada. En su experiencia radical del hombre, Pascal —a través de la angustia que esa experiencia del desgarró le produce— descubre en toda su dimensión el abismo de la nada. En ese volverse o re-volverse hacia sí mismo se le revela su propia nada, lo que de suyo es la esencia de la nada: un anonadarse ante el infinito en grandeza y el infinito en pequeñez. Situado entre el todo —el todo de lo más pequeño y el todo de lo más grande— el hombre se *vive* a sí mismo como una pura nada, y desde esa pura nada se le revela el ser. Dice Hegel en la «Ciencia de la lógica»: «El ser puro y la nada pura son, por tanto, la misma cosa»¹¹. Y Heidegger en «¿Qué es metafísica?»: «La experiencia de la angustia revela la

¹⁰ PASCAL, B.: *Obras*, trad. de Carlos R. Dampierre, Alfaguara, Madrid, 1981, p. 282. «On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité; car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sousentende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans la définition.» B. PASCAL, *Oeuvres*, Col. L'Intégrale, Seuil, París, 1963, p. 350.

¹¹ HEGEL, G. W. E.: *Ciencia de la lógica*, libro I, WWIII, p. 94. Citado por HEIDEGGER, M.: *¿Qué es metafísica?*, trad. de X. Zubiri, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974, p. 54.

nada al tiempo en que revela al ser: ambos se remiten el uno al otro y se complementan»¹². En la nada, en esa previa y abismal comprensión de la nada —a la que llega Pascal a través de la experiencia del desgarró—, se nos revela, junto a la nada, el ser, y de ahí que Pascal descubra en su experiencia del sí-mismo el todo y la nada y el hombre quede definido como un *entre* entre el todo y la nada, una in-determinación que se abisma entre el todo y la nada. Llega al ser a través de la nada —de la experiencia de la nada— y a la nada a través del ser. La nada le revela el ser y, al tiempo, el ser le revela la nada. Puede decir: «yo no aspiro más que a conocer mi nada»¹³. Y puede decir también: «el silencio eterno de los espacios infinitos me espanta»¹⁴. Ante la visión del abismo y de la cumbre visión que es necesariamente simultánea, pues lo uno remite a lo otro y viceversa¹⁵—, el hombre, en radical soledad, y el hombre pascaliano especialmente, tiene una auténtica experiencia del ser; experiencia que se apoya fundamentalmente en la angustia ante la nada y ante el ser, dos infinitos que se encuentran y se reúnen, y se identifican. El ente ya no tiene sentido —en tanto que *ens creatum*—, sino el ser mismo, en su experiencia radical.

Reiner María Rilke, en carta de Dreikönigstag de 1923, dice: «Como la Luna, la vida tiene ciertamente una cara que no vemos nunca, y que *no* es su contrario, sino lo que la completa para ser perfecta, para que sea íntegra, para que sea la esfera santa y plena del ser»¹⁶. El todo remite a las partes y las partes al todo¹⁷. Esa experiencia pascaliana del ser tiene un sentido peculiar: no se trata ahora ya del ser escindido, desgarrado« en *défaut*»; no se trata del hombre limitado constitutivamente en el ver y en el conocer, en una limitación que le viene dada por una antinomia libertad-necesidad. El ser que se le revela a Pascal es lo que Clément Rosset llama el «pleno-ser»¹⁸, lo que no carece de nada, la reunión última de todas las cosas, la esencia misma de lo que es contrario, el *reunir*, la esfera absoluta de las cosas.

Refiriéndose precisamente a la realidad de las cosas dice Pascal: «Es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes, la circunferencia en ninguna»¹⁹. El anverso y el reverso, el ocaso y la cumbre,

¹² HEIDEGGER, M.: *¿Qué es metafísica?*, edic. cit.

¹³ Fr. 656.

¹⁴ Fr. 201.

¹⁵ «Ces deux infinis, quoique infiniment différents, sont néanmoins relatifs l'un a l'autre, de telle sorte que la connaissance de l'un mène nécessairement à la connaissance de l'autre», dic. cit., p. 354.

¹⁶ Citado por HEIDEGGER, M.: *Sendas perdidas*, trad. de G. R. Armengol, Buenos Aires, 3.ª ed., 1979, p. 249.

¹⁷ Cf. fr. 199.

¹⁸ Cf. ROSSET, C.: *Logique du pire*, P.U.F., París, 1971, p. 38.

¹⁹ Fr. 199.

el todo y la nada, la cara descubierta y la cara oculta de la vida. Quiere decir: ahí donde termina la vida comienza la muerte, y viceversa; o con mayor precisión: la vida comienza a vivir con la muerte y la muerte con la vida. La doble cara de la moneda en una última reunión, donde lo que es contrario se unifica. Las cosas contrarias no se enfrentan, sino que se continúan. El propio Rilke añade (carta del 13 de noviembre de 1915): «La muerte es el lado de la vida que no vemos, que no se nos muestra»²⁰.

Esta sabiduría, que anticipadamente podemos llamar trágica, es el resultado más profundo de la experiencia pascaliana del ser. El ser, como lo define Parménides, es *εὐχόγλος σφαίρη*²¹, «esfera bien redondeada», quiere decir: la máxima reunificación de todo cuanto es. O, en otro sentido: la remisión última de todas las cosas al ser. Este remitirse de todas las cosas al ser significa: la comprensión de todo cuanto es, su fundamento y su misma posibilidad, remite necesariamente al ser. La experiencia del desgarró —decíamos— es una experiencia radical del ser. A través de la nada el ser se nos revela en toda su extensión, en su esencia misma, y se nos revela, al tiempo, como ser-arrojado-ahí.

«L'homme passe infiniment l'homme»: el hombre se sobre-pasa a sí mismo, y en ese sobrepasar se descubre en cuanto lo que es: ser-ahí, desposeído de un lugar que le cobije, abandonado a la intemperie, impelido a la necesidad de construir un entorno, un lugar en el que hallar reposo; impelido a encontrar el lugar que le corresponde, es decir, el lugar desde el que debe extender su mirada y delimitar un mundo²². De-limitar significa fundamentar la posibilidad misma de que todo cuanto es sea como es. El ser-arrojado-ahí tiene su propio fundamento en el fundamento de su finitud. Desde esa finitud alcanza en ese sobre-pasarse, en ese salir-de-sí para volver-a-sí, establece los justos límites del mundo nuevamente re-construido. Pero al tiempo, ese ser-arrojado-ahí, que a través de un ir-hacia-sí-mismo —el *passer* en la frase de Pascal— re-construye un mundo, tiende hacia lo abierto, es decir, hacia la reunificación última de todas las cosas, esa «esfera bien redondeada» donde el ser, que es en sí mismo por estar abierto a lo que posibilita el sí-mismo —un mundo—, senos muestra como lo que subyace a todo lo que es. El sentido de la sentencia de Heráclito, que dice:

Nuevamente, y en palabras de Heidegger: «¿No es el ser semejante a la nada?»²⁴. Ya lo hemos indicado: como experiencia interior, como experiencia del desgarró, de angustia, de vértigo, la nada y el

²⁰ Citado por HEIDEGGER, M.: *Sendas perdidas*, edic. cit., p. 250.

²¹ DIELS-KRANZ: *Die fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Dublin-Zürich, 13 ed., 1968, fr. 20, t. I, p. 221.

²² Cf., entre otros, fr. 400.

ser se revelan simultáneamente: el todo y la nada, en palabras de Pascal. Y en esa revelación simultánea el hombre ocupa el punto medio (*milieu*), a igual distancia de la nada y del infinito, y se nos aparece como esencialmente escindido, como *ser trágico*, como posibilidad que va hacia el ser desde la nada, como un ir hacia el ser desde la nada: como ser-hombre esencialmente trágico.

Pero es preciso captar una doble visión en esta experiencia: en el ir-hacia el ser desde la nada, en efecto, aparece como esencialmente escindido, y este esencialmente escindido se nos revela como la esencia de la finitud. El hombre es —dice Pascal— un ser esencialmente finito (=postulado pascaliano de los límites de la razón). Pero, al tiempo, en este ir-hacia el ser (pre-imagen de la trascendencia humana, el sobre-pasarse a sí mismo y fundar la posibilidad y necesidad del sí-mismo, como horizonte previo de todo lo que significa el sí-mismo) se dibuja un *camino*, se abre el camino del ser, y así, desde su finitud, el hombre adquiere su propia rectitud, su erguirse, su dignidad y, al tiempo, la posibilidad misma de su libertad. Aquí se nos muestra lo más *inquietante* del pensamiento de Pascal, aquello que se descubre en la experiencia del desgarró: dado un ser infinito, dada la comprensión absoluta de los límites del ser —la razón que se sitúa en sus justos límites—, en la experiencia del desgarró el ser llega al abismo de sí mismo. Quiere decir: la conciencia se *pone* frente a la propia conciencia. Se da una extraordinaria coincidencia con la filosofía cartesiana: el «yo pienso», la conciencia, se pone a sí misma desde sí misma. Así, se tiende a hablar del ser como «proposición absoluta». En efecto, lo que inquieta en la *Crítica de la Razón pura*: «[Ser] es sencillamente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí»²⁵.

Al llegar a la comprensión última del sí-mismo mediante la experiencia del desgarró, el hombre se ve como existencia, como posición absoluta, y así dice: ni nada ni todo, sino *medio*; ni ángel ni bestia, sino *hombre*; *entre* la nada y el infinito. El *medio*, el *hombre*, el *entre* designan lo mismo: la existencia en sí misma, que se ha puesto a sí misma con carácter de absolutez. Este carácter de absolutez, de lo que se pone en lo puesto como un modo de poner en sí mismo, revela la esencia más profunda de la experiencia del desgarró. Por ello —una vez más— el hombre puede decir: «le silence éternel de

²³ DIELS-KRANZ: *Fragmente der Versokratiker*, edic. cit., fr. 60, t. I, p. 164.

²⁴ HEIDEGGER, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G. I. Roth, F.C.E., México, 1973, p. 188.

²⁵ I. Kant, KRV, A598, B626. Dice asimismo KANT en su escrito precritico «El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios»: «La existencia es la posición absoluta de una cosa.» Cf., asimismo, HEIDEGGER, M.: «La tesis de Kant sobre el ser», en *Sendas pérdidas*, edic. cit., pp. 136 y ss.

ces espaces infinies m'effrai»²⁶. El hombre absoluto en relación con lo «absoluto». Trasgriede sus límites sin sobrepasar los límites, y se coloca en lo sin-límites: «l'homme passe infiniment l'homme». De la experiencia del desgarrar a la experiencia propiamente trágica. Desde la nada quiere ser un todo y, al tiempo, en el todo se experimenta como nada. Sólo le queda un camino: la afirmación del *entre*, posición absoluta que se sitúa en el medio de la nada y el todo.

Lo que hemos dado en llamar la experiencia del desgarrar, que no es más que una experiencia del hombre en sí mismo —aquel volver la reflexión sobre sí mismo a la que el hombre llegaba, según nos explicaba Martin Buber, desde el mismo momento en que su imagen del mundo se ha derribado, quedándose así sin hogar, en la intemperie—, esa experiencia del desgarrar designa aun para Pascal un «enfrente», es decir, un colocarse *frente* a lo que el hombre *debiera ser* en la teología cristiana. El hombre está desgarrado, y lo está constitutivamente (limitado por el nacimiento y por la muerte²⁷); el origen de esa limitación constitutiva es explicado desde el horizonte mismo del cristianismo; cristianismo que ha de ser así trágico. Ese «estar desgarrado» —al igual que el «estar embarcado»²⁸ en la necesidad de elegir entre Dios o el mundo (en el sentido cristiano de mundo, como algo creado y, por tanto, imperfecto)— significa o revela el modo más auténtico de ser-en-el-mundo. El «estar desgarrado» tiene así perspectivas distintas: una, la ya indicada, la que ve en esa experiencia el sobre-pasarse a sí mismo del hombre —trascenderse desde sí mismo a sí mismo, hundirse en *su* abismo, buscarse en sí mismo, revelarse como ser que se hace a cada instante—; otra, aquella que se ilumina como un colocarse frente a y de donde surge toda dualidad (cuerpo mortal, alma inmortal, etc.) y todo objeto (como algo que no pertenece a la esencia divina y que, por tanto, es mudo). Ambas perspectivas nos hacen la misma indicación: el ser se halla a sí mismo, encuentra la «circularidad», su propia esencia, lejos de aceptar instancias ajenas a la «circularidad» misma. Circularidad aquí significa: en ese hacerse del ser a cada instante, tender de la nada al infinito —«el hombre es un producto para el infinito», dice Pascal en el prefacio al *Tratado del vacío*—, es decir, comprender la reunificación de los extremos en el todo —el todo remite a las partes y las partes al todo—: el «pleno-ser».

En el desgarrar, el ser se da a sí mismo como *parte* del desgarrar, y en ese darse a sí mismo descubre la *finitud* del mundo, los *límites* del mundo —el hombre se fundamenta a sí mismo como ser finito—. Se trasciende, se sobre-pasa, y en ese sobre-pasarse encuentra su

²⁶ Fr. 201.

²⁷ Cf. frs. 68 y 434.

²⁸ Cf. fr. 418.

«justa medida», la medida del ser. Abre así el camino a la filosofía moderna. En Pascal se halla ya prefigurado el problema de la finitud del hombre y, junto a él, el problema de la trascendencia, y todo ello en orden a su fundamentación (y así la frase «l'homme passe infiniment l'homme» se nos va iluminando). Parte, indiscutiblemente, de un principio que es dado por fe y no deducido racionalmente. Heidegger lo expresa así: «Si se demostrara racionalmente que el hombre es un ser creado, la determinación del hombre como *ens creatum* sólo comprobaría una vez más el hecho de su finitud, pero no la naturaleza fundamental del ser del hombre»²⁹. Mediante la experiencia del desgarramiento, Pascal abre el camino hacia la fundamentación de la finitud humana como esencia de la naturaleza del ser humano. No obstante, el horizonte en el que ha de moverse, como hijo que es de su tiempo, es el horizonte cristiano, hasta el punto de que su experiencia del hombre —y todo lo que ella, como hemos visto, adelanta al pensamiento moderno— desemboca, en última instancia, en una metafísica cristiana. Recordemos al respecto la afirmación que manteníamos más arriba y veamos ahora, en este estadio de nuestra investigación, cómo en efecto su concepción religiosa del mundo y del hombre deriva de su descubrimiento de la esencia más íntima del hombre. Pero el hecho de que esta esencia nos haya revelado todo aquello que hemos puesto de manifiesto y su desvelamiento desemboca, al tiempo, en una metafísica cristiana³⁰ —la respuesta de Pascal al problema planteado por su reflexión sobre sí no podía ser otra—, da al pensamiento pascaliano un sentido inevitablemente contradictorio.

En efecto, el hombre se conceptúa —en las coordenadas de su tiempo— como un *ser-para*, es decir, está destinado hacia algo que no es él mismo. Su estructura fundamental, bajo los presupuestos en los que se mueve, tiende hacia lo otro, hacia lo que se le objeta, hacia lo que se le enfrenta, hacia aquello que está frente a sí. Siendo, pues, un *ser-para*, su propio ser se le queda oculto, se le sustrae. Lo trágico (por dramático) del pensamiento de Pascal es la paradoja profunda que se da en su pensamiento: concibiendo al hombre como un *ens creatum*, como un ente creado que tiene por finalidad el Creador y que, por tanto, y como sucede siempre en toda metafísica creacionista, tiende a salir de sí y a potenciar ese carácter del *ser-para*, se encuentra, mediante la experiencia del desgarramiento, con un *ser-para-sí*, con el sí-mismo, y descubre en él su propia posición, la conciencia de

²⁹ HEIDEGGER, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, edic. cit., p. 183.

³⁰ Cf., al respecto, nuestro trabajo: *De la nada al infinito. Metafísica y tragedia en Pascal*, en vías de publicación por la editorial Narcea, donde se consagra toda la Sección Tercera del mismo a ver de qué modo se desemboca en esa metafísica cristiana.

ser-en-el-mundo, el desgarró. Lo trágico por excelencia es esta delimitación: comprendiéndose como ser-para, llegar al sí-mismo, a la plena consciencia del sí-mismo; consciencia que no es otra cosa que el revelar para sí de la extrema coincidencia del ser y de la nada, del infinito en grandeza y del infinito en pequeñez, del ocaso y de la cumbre. Ahora bien, precisamente por esta revelación puede Pascal «dar el salto», refugiarse en una metafísica cristiana. No pudiendo dar una respuesta que estaba demasiado alejada de su tiempo, el Todo se transforma en Dios.

La proposición fundamental sobre la que gira nuestra investigación dice: «l'homme passe infinément l'homme». Por todo lo que hasta ahora hemos visto esta proposición habla sobre sí misma. El hombre se remite al hombre de un modo peculiar. El término clave es el de «sobre-pasar», «superar», *passer*. La esencia misma de este sobre-pasar apunta hacia su propio fundamento. El hombre se fundamenta en sí mismo, y se fundamenta en sí mismo de modo tal que su propia esencia es fundamento. El giro que da el pensamiento pascaliano con respecto a todo el pensamiento anterior es asombroso. Al igual que se dice de descartes debe decirse de Pascal: con él se inaugura un nuevo *proyecto* del pensar. Nace la llamada filosofía moderna, cuyo eje va a ser el hombre mismo, el sujeto humano, el *subiectum*. No obstante, es preciso hacer un esfuerzo de atención y ver qué es lo más eminente, y como tal lo más decisivo, de esa experiencia pascaliana del hombre. La experiencia del desgarró se nos ha revelado en lo que tiene propiamente de *experiencia* —suceso que es vitalmente asumido— como un descubrimiento, un desvelamiento del ser del hombre. Quiere decir: se pone a sí mismo con carácter de absolutez (el «yo» y el «existir») y, al tiempo, se *abre* a sí mismo (que es el sentido último de todo sobrepasar que, en tal sobrepasar, se des-cubre).

Abrirse a sí mismo significa: desde su consciencia de ser, desde su existir, perseverar en sí, insistir. En este sentido se opera un cambio sustancial con respecto al hombre de su época: halla el infinito en sí mismo y, a través de la experiencia de sí mismo, a través de ese *passer infinément*, tiende al infinito, es decir, persevera en su ser, insiste en sí, descubre, en definitiva, el ámbito abierto de la existencia, del sostenerse, del erguirse *entre* las cosas desde una posición que ya no es una posición desarraigada, arrojada a la intemperie, sino una posición *absoluta*. Desde esta perspectiva decimos: el hombre tiende al infinito, y ese tender al infinito no es más que tender hacia su propio destino en tres sentidos posibles: *Primero*, como un hacerse en la existencia; *segundo*, como fundamentación de su carácter finito; *tercero*, como aceptación gozosa de la muerte.

El primer punto arroja luz a esa afirmación tan corriente en los estudios acerca de Pascal y que le conceptúan como un existencialista *avant la lettre*. Nosotros mismos, tanto en el trabajo del que éste es complemento como más arriba, hemos hablado de un Pascal existencialista o que de algún modo prefigura lo que hoy entendemos como existencialismo. Hemos hablado, en efecto, de una duda existencial, y esta expresión allí empleada cobra ahora todo su sentido. Pero es, sin embargo, en el célebre fragmento de la apuesta (y en todos aquellos otros afines a éste) donde hemos hallado con más nitidez lo que podemos llamar un pre-existencialismo. No vamos a repetir aquí lo que en ese mencionado trabajo anterior ya tuvimos ocasión de exponer³¹, pero sí recordaremos el punto esencial bajo el que todo el argumento de la apuesta hallaba su sentido. Dice Pascal en el curso de su argumentación: «Es preciso apostar. No es voluntario, estais embarcados»³². Ese «estar embarcados» nos habla secretamente de esa tendencia del hombre al infinito, nos habla de la radical experiencia pascaliana del ser. Así, ese «estar embarcado» significa: estar en la existencia, perseverar en el ser, in-sistir. Por ello, como comentario a ese argumento de la apuesta en aquel trabajo se decía: «La apuesta no se basa en el objeto por el cual se lleva a cabo, su necesidad no viene dada por su objeto —no es lícito decir: a fin de apostar por Dios—, sino que su necesidad se encuentra, por el contrario, en el sujeto que va a apostar, en el sujeto que está condenado a buscar. La situación cambia *radicalmente*: no es ya el problema de si Dios existe o no, sino otro muy distinto. Se trata de escoger la posibilidad de *vivir* con Dios o sin El. Estamos así ante una situación inequívocamente *existencial*. “Je suis, donc je parie”, concluye Henri Gouhier.»

La segunda característica a destacar de esa experiencia pascaliana del desgarramiento es la fundamentación del carácter finito del hombre, comprendiendo esa finitud como nota esencial de la naturaleza humana. Hablar de finitud en este sentido es el presupuesto básico de toda filosofía trágica. La tragedia tiene su razón de ser más profunda en la esencia misma de esa finitud, de tal modo que sólo desde ella es posible hablar del fenómeno de lo trágico. Y es la fundamentación de la finitud humana lo que hace que el pensamiento pascaliano pueda ser llamado trágico. Cuando nos preguntamos —y es el título mismo de este trabajo— en qué sentido puede ser llamada trágica la filosofía de Pascal, esta pregunta obtiene su respuesta, e incluso su propia posibilidad de ser expresada, en esa fundamentación. La frase «l’homme passe infiniment l’homme», en el modo en que ha sido

³¹ Cf. 23, 24 y 25.

³² Fr. 418.

pensada, constituye esa fundamentación. Ahora bien, así como la finitud esencial de la naturaleza humana es revelada a través de la experiencia del desgarró, Pascal, en ese mismo hacer desembocar su concepción íntima del hombre —como respuesta que en su tiempo no puede ser todavía otra— en una metafísica cristiana, revela igualmente esa finitud incidiendo de manera peculiar en uno de los dogmas de la religión cristiana. No en vano se ha mostrado repetidamente que el jansenismo pascaliano, o más exactamente aquel modo de vivir el jansenismo por los círculos más próximos a Pascal, es un jansenismo trágico³³.

Sin entrar a examinar los presupuestos más significativos de esta doctrina a la cual Pascual estuvo estrechamente ligado, uno de ellos, sin embargo, es el que revela con mayor claridad la nota esencial a todo pensar trágico, es decir, el hecho de la finitud humana. Este presupuesto no es otro más que el de la consideración extrema que se hace del pecado original. En efecto, el pecado original es para Pascal un *misterio*, pero un misterio que va a adquirir una posición eminente en su comprensión del cristianismo. Hasta tal punto eso es así que, con una asombrosa clarividencia, afirma Pascal que sin él no nos será posible comprendernos, que el hombre no comprenderá su naturaleza más íntima, su sí-mismo. Significativamente, es en este fragmento decisivo (fr. 131) donde por tres veces aparece la frase que en este trabajo nos sirve de guía.

En este fragmento dice Pascal: «Y sin embargo, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos. El nudo de nuestra condición se repliega y se retuerce dentro de este abismo. De suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio que lo que este misterio es inconcebible para el hombre.» Quiere decir: el hombre en cuanto tal, en sí mismo, sólo se nos aparece, se revela claramente en sí mismo, cuando nos hundimos en este misterio, en este abismo. Es preciso hundirse en el desgarró para sacar luz de él: su finitud —esencia del pecado original—, y desde ahí construir las bases del ser y su posibilidad misma. El hombre supera al hombre; sólo desde el abismo el hombre es capaz de mirarse cara a cara, como ante un espejo, y descubrir sus rasgos y sus facciones. Hallar la esencia misma de su naturaleza humana: la finitud. Así podemos decir: la afirmación del hombre en pecado original es la afirmación misma del ser del hombre.

Por fin, la tercera nota esencial a la experiencia pascaliana —y a todo pensar trágico—, la aceptación de la muerte, nos remite al carácter «circular» de la experiencia misma. Aceptación de la muerte en

³³ Cf. GOLDMANN, Lucien: *El hombre y lo absoluto*, trad. de J. R. Capella, edic. Península, Barcelona, 1968.

tanto que ésta es entendida como la otra cara de la vida, la reunión última de los dos infinitos, la ulterior coincidencia de todo ocaso y de toda cumbre. La tendencia hacia el Todo, cuyo cumplimiento no es aún posible en el Pascal del siglo xvii y que tendrá que esperar nuevos tiempos y nuevos pensamientos. Pero aún puede decir Pascal: «Tengo por imposible conocer las partes sin conocer el todo, así como conocer el todo sin conocer particularmente las partes»³⁴. Ya desde la perspectiva de una metafísica cristiana, esa circularidad propia de todo pensar trágico hallará cumplida respuesta en la moral cristiana, donde el hombre es miembro del árbol que es Dios, de tal modo que el bien último que el hombre persigue naturalmente —la felicidad última— sólo puede alcanzarse a través del sometimiento de la voluntad al cuerpo al que pertenece: se define, en definitiva, como un alma particular que se incrusta en el alma universal que es Dios. «El todo que hace referencia al seno azaroso trágico del que todas las cosas surgen y al que todas las cosas vuelven, en un juego que es esencial a ellas mismas, es así trasladado a una concepción cristiana del mundo»³⁵.

3

Pascal puede y debe ser pensado en relación a la esencia de los tiempos modernos. No se trata ya únicamente de ver en él un precursor de corrientes modernas de la filosofía, como hemos tenido ocasión de señalar, o de descubrir en él al moralista, al hombre religioso que arroja luz en el negocio más importante que tiene entre manos el hombre: el de la salvación de su alma. No podemos negar, y nunca lo hemos hecho, la dimensión profundamente religiosa del pensamiento pascaliano. Pero cuando afirmamos que Pascal puede y debe ser pensado en relación a la esencia de los tiempos modernos, de nuestro tiempo actual, lo hacemos con la vista puesta en un sentido bien diferente al meramente moral o al simplemente filosófico. Es suya la sentencia que dice «La verdadera moral se burla de la moral [y] burlarse de la filosofía es verdaderamente filosofar»³⁶. Por el contrario, el pensamiento de Pascal tiene un sentido para nosotros, los hombres de hoy, que viven y piensan en el siglo xx, y para su sociedad, mucho más profundo y decisivo: nos muestra el camino que es preciso recorrer.

Nuestros tiempos son tiempos de indigencia, de abandono, pero de un abandono muy distinto a aquel que vimos era propio de los

³⁴ Fr. 199.

³⁵ Cf. nuestro trabajo citado, 19.

³⁶ Fr. 513.

tiempos de Pascal. El peligro que acecha al hombre actual procede, en todo caso, de él mismo. Lo que nos inquieta en nuestro tiempo somos nosotros mismos y no las cosas materiales que nos rodean. La pregunta actual es una pregunta que nace en el hombre y se dirige hacia el hombre; es una pregunta que nos cuestiona a nosotros mismos en nuestra propia esencia de hombres, en nuestro modo más peculiar de ser hombre. ¡Quién no tiene fe, por el contrario, en los avances de la técnica y de la ciencia actuales! Por el contrario, así como hubo una época en nuestra historia en que la razón se convirtió en salvoconducto milagroso que nos abría todas las puertas, la ciencia —y con ella la técnica— representa en nuestro mundo actual un nuevo y milagroso salvoconducto. ¿De qué sirve el pensar, qué utilidad práctica sacamos de él? Esta desconfianza en el pensar propia del hombre actual cuestiona, sin que nos demos cuenta de ello, nuestros propios cimientos, nuestro mundo aparentemente asentado e incluso esa ciencia y esa técnica sobre la que nuestra época fundamenta todas sus parcas esperanzas. Sin embargo, el hombre ya no escucha su propia voz, la voz que le dice, desde sí mismo, que debe pensar en sí mismo y que es el pensamiento de sí mismo el que determina, en toda su extensión, el avance de la técnica. Lo trágico, por dramático, del hombre actual es que ya no escucha y que, por tanto, no puede exclamar: *Combient de royaumes nous ignorent!* Vivimos tiempos de soberbia en los que el hombre ya no piensa en el hombre. Por ello Pascal debe ser pensado en relación a la esencia de los tiempos modernos de un modo peculiar.

«No es en el espacio donde debo buscar mi dignidad —dice Pascal—, sino en el orden de mi pensamiento»³⁷. Lo que nos muestra Pascal a nosotros, a los hombres de nuestro tiempo, es el camino mismo del pensar, lo que se hace preciso y es de suyo importante pensar. Nos revela la esencia misma del pensar y su importancia en orden a la prelación del pensar mismo, y esto por una razón fundamental: a través del pensar podemos llegar a pensar al hombre. Y es esto justamente lo que hoy ha sido olvidado. El hombre ya no piensa al hombre, y pierde con ello toda su dignidad y la posibilidad misma de su libertad. Es preciso que Pascal nos enseñe —y en esto Pascal debe recuperar para nosotros la más imprescindible actualidad— a pensar en el hombre, y nos enseñe a pensar en él del mismo modo en que él lo hizo, y haciéndolo así, inauguró un nuevo y eminente camino del pensar. Es preciso que sintamos nuestro propio abismo, nuestro vértigo, y descendamos hasta él, porque sólo desde ese abismo recuperaremos nuestras propias señas de identidad y nos aprehenderemos como lo que somos, «a fin de cuentas no más que un

³⁷ Fr. 113.

hombre, es decir, capaz de poco y de mucho, de todo y de nada. Ni ángel ni bestia, sino hombre»³⁸, y sabremos también que «entre nosotros y el infierno o el cielo no existe más que la vida, que es la cosa más frágil del mundo»³⁹.

A través de la experiencia del desgarro el hombre llega a ser desde la nada y se reconoce como un *entre*, ocupa, en esa revelación simultánea del todo y la nada, el *punto medio*, y por efecto de esa posición se revela a sí mismo como esencialmente escindido, como ser trágico. Recuperar el ser desde la nada —revelarse a sí mismo el ser desde la experiencia de la nada— le impulsa a ir hacia el ser, a acrecentarse, a engrandecerse, a afirmarse en su propia dignidad, a erguirse, a adquirir su propia rectitud y, al tiempo, y como ya señalamos, a hacer suya la posibilidad misma de su propia libertad. En el respeto a sí mismo se genera la libertad del individuo en el hacerse a sí mismo. Sólo siendo el sí-mismo *fiel* a lo peculiar del sí-mismo, ese sí-mismo puede desarrollar la libertad que lo pre-forma y da sentido. Dar sentido significa: el acto de dar que se ofrece y se aprehende como dado. Así, ese ser fiel a lo peculiar del sí-mismo lo constituye esencialmente en libertad *como lo que es*, un sí-mismo que se hace en sí-mismo, que se constituye (la posibilidad misma de una cosa de ser lo que es): he aquí la realización más originaria de la persona como tal. En esa realización, el sí-mismo se patentiza como tal, se *identifica* —que es el sentido último del patentizarse a sí mismo, del mostrarse ante sí, del autoproyectarse en la conciencia—, halla su identidad última y su enraizamiento más profundo. De lo contrario, el yo no se conoce a sí mismo —no puede poner-se a sí mismo como principio fundante—, no se patentiza en sí mismo, no se muestra, se desconoce y, por ello, su estar-en-el-mundo es un estar-ausente, objetual. De este modo el hombre es un hombre sin libertad.

La libertad no debe ni puede ser comprendida en un sentido moral estricto. Cuando alguien dice: «yo hago esto así porque soy libre» no está comprendiendo la esencia de la libertad. Más allá de todo planteamiento moral, la libertad debe comprenderse como el compromiso del hombre con las cosas tal y como éstas son. Dejar a las cosas ser lo que son y actuar conforme a ellas —que es lo que significa «comprometerse con»— es la esencia misma de la libertad y en un sentido que está más allá de toda moral, que es, en última instancia, un concepto *ontológico* de la libertad. Dice Heidegger en su obra «De la esencia de la verdad»: «La libertad (...) es el compromiso con el desvelamiento del ser como tal»⁴⁰. Por ello libertad tiene

³⁸ Fr. 522.

³⁹ Fr. 152.

⁴⁰ HEIDEGGER, M.: «De la esencia de la verdad», en *¿Qué es metafísica?*, edic. cit., p. 119.

de ver con verdad —en el sentido original de ἀλήθεια como desocultamiento—, pues el ente se desoculta y brota y permanece como presencia, la *presencia*, en lo que es. La proposición general: «las cosas son como son», lejos de ser una mera tautología, es el punto central digno de toda atención: de aquí, y sólo de aquí, puede surgir una filosofía que pueda ser llamada *trágica*. Lo trágico por excelencia del hombre es la finitud. Lo que significa: no una transvaloración de todos los valores, al modo nietzscheano, es decir, una inversión de los mismos; significa, por el contrario, el rechazo definitivo de los valores suprasensibles y la aceptación del hombre trágico en su comprensión original: el ser-arrojado-ahí, desde el abismo. La experiencia pascaliana del desgarró.

Lo que determina la esencia del hombre en la era actual es precisamente la ausencia en el pensar de lo que es de suyo importante en el pensar: la conciencia de crisis, el pensar del hombre sobre el hombre y la recuperación de su dignidad. Que el hombre no piensa al hombre significa: se ha perdido la conciencia de crisis, de abismo, de desgarró. Tener conciencia de crisis quiere decir penetrar en el sí-mismo profundamente y descubrir su mismidad; hallar en esa mismidad el desgarró, la noche, el abismo, la nada, y a través de ese encuentro llegar hasta el ser, revelar el ser y persistir, in-sistir en él. Lo que llega a ser, trata de persistir, pero al querer ser más se desgarró en sí mismo en ese ansia de ser más, de acrecentar, de crecer. La vida no puede permanecer en sí. La esencia de la vida consiste en querer, en acrecentar, en volverse sobre sí en el supremo esfuerzo de volver a sí. Nada permanece: «Nuestra naturaleza está en el movimiento; el reposo total es la muerte»⁴¹. El problema del hombre moderno es decir «yo hago» donde debiera decir «yo quiero». No se trata del «deber hacer» impuesto por la «permanencia»—, sino del «querer hacer». No «debo hacer» esto o aquello, sino «quiero hacer» esto o aquello. En ese «yo quiero» *habla* lo trágico.

En los tiempos actuales no hay conciencia de crisis, y ello es, por sí mismo, lo más inquietante, la esencia misma del hombre actual. El mundo está en crisis, se dice, pero el hombre individual no tiene una conciencia propia de esa crisis. No vive esa crisis en cuanto le afecta a él mismo, a su propia constitución de hombre. Cuando se habla del hombre materialista que domina el mundo contemporáneo, no debe entenderse «materialista» en el sentido vulgar del hombre apegado a los bienes materiales —bienes de consumo de una sociedad de consumo—, sino algo más preocupante: «materialista» dice el hombre ob-jetual, el hombre que se pone *frente* a sí, el hombre que ha olvidado su tarea del pensar, el hombre sin conciencia en el sen-

⁴¹ Fr. 641.

tido de que no es capaz de *vivir* la crisis como suceso constitutivo de su naturaleza. La ausencia de la conciencia de crisis cierra a ésta el camino hacia la propia reflexión: el hombre no piensa —decimos en terminología vulgar—, lo que significa: se objetualiza, se pone frente a sí mismo como *cosa* y así pierde su más íntima esencia, la cual consiste precisamente en ser hombre. Con la experiencia de la crisis, del desgarrar, y lo que ella significa, el pensador francés trazó el camino de lo que es preciso pensar: el hombre mismo; y, sin embargo, nuestros tiempos han olvidado ese camino y, por tanto, han olvidado al hombre; ese «materialismo», ese *no* pensar lo más importante que debe ser pensado, el hombre, hace posible la barbarie, y hoy se habla ya de holocausto.

Rilke, en carta a Kappus, dice: «Hace falta soledad, gran soledad interior. Ir-hacia-sí, y durante horas no encontrar a nadie»⁴². Lo grave del hombre actual es precisamente no sentirse en soledad. Por el contrario, la soledad de nuestros tiempos es una soledad bien distinta de esa de que nos habla Rilke. Carlos Alfonso, en un artículo publicado en el diario *A B C* en el año 1969,, comenta al respecto: «¡Qué distinta, sin embargo, esta soledad íntima (de la que nos habla Rilke), enriquecedora, consciente, “que crece con dolor, como los niños”, de la otra, compartida e impuesta, confundidora, devoradora de toda personalidad, cegadora de toda luz universal...!» En ese «ir-hacia-sí, y durante horas no encontrar a nadie», está la indicación reveladora, el signo que le falta a los tiempos modernos: volverse sobre sí en una experiencia interior plena de revelaciones.

El hombre ha perdido su dimensión interior, aquello que Nietzsche expresó con su grito: «¡Dios ha muerto!» También Pascal, doscientos años antes, se expresó de igual modo: «El gran Pan ha muerto»⁴³. La frase «Dios ha muerto» significa: el hombre recupera toda su dimensión interior, lo que le es más propio, su propia esencia de ser hombre. Significa: el rechazo de valores suprasensibles y el descubrimiento del valor inmanente a la conciencia misma del hombre. En este sentido debe entenderse también el fragmento de Pascal. «El gran Pan ha muerto» recupera para el hombre un dios inmanente a la conciencia. Por ello Dios es, para Pascal, *deus absconditus* —permanente presencia y ausencia—, un dios que se oculta en los repliegues más íntimos del alma humana y que se deja reconocer a aquellos que saben encontrarle. «L'homme [que] passe infiniment l'homme» es el hombre que encuentra a Dios en su dimensión interior, es un hombre que «durante horas» va «hacia-sí», en la más radical y enriquecedora soledad. Y esta dimensión interior así enten-

⁴² RILKE, R. M.: *Cartas a un joven poeta*, trad. de C. Offenbach, edit. Nueva Caledonia, Buenos Aires, 1976, Carta VI, p. 53.

⁴³ Fr. 695.

dida, lo interior propio del hombre —el fundamento de su dignidad—, es lo que falta en el hombre actual, lo que hace que se objete, que se ponga frente a sí, que se cosifique; lo que hace posible el acto del hombre contra el hombre, la agresividad propia de nuestro tiempo; lo que posibilita, al fin, el más terrible augurio: la *visión* del holocausto. Por ello, la célebre frase de Heidegger en su entrevista póstuma —publicada en *Der Spiegel*— cobra ahora un pavoroso sentido: «Sólo un Dios puede salvarnos todavía»⁴⁴. La revelación, la indicación está ya hecha. Nuestros tiempos tienen la palabra, y también la responsabilidad que recae sobre la tarea misma del pensar, sobre lo que llamamos —con un término hoy injustamente despreciado— la filosofía. Que los filósofos de nuestros tiempos no tengan nunca más que decir, con Hölderlin:

y si el tiempo impetuoso
 conmueve demasiado violentamente mi cabeza,
 y la miseria
 y el desvarío
 de los hombres estremecen mi alma mortal,
 ¡déjame recordar el silencio en tus profundidades!⁴⁵.

J. LLANSÓ
 En Galapagar, otoño de 1982

⁴⁴ *Conversación póstuma con Heidegger*, trad. de R. Rodríguez, Revista de Occidente, 3.ª época, n.º 14, p. 12.

⁴⁵ HÖLDERLIN, F.: *El Archipiélago*, trad. de L. Díez del Corral, Afianza Editorial, Madrid, 1979, p. 85.