

Secularización e infinito en Pascal y Kant

Secularisation and Infinite in Pascal and Kant

CATALINA GONZÁLEZ*

Universidad de los Andes, Colombia

Resumen

En este artículo examino el concepto de infinito en Pascal y Kant en el contexto del análisis contemporáneo de la secularización moderna, realizado por H. Blumenberg y H. Arendt. Los aspectos principales de mi análisis son: primero, el paso del sentido del término 'infinito' del ámbito trascendente al immanente. Segundo, la comprensión de la modernidad secular como una *mundanización desmundanizada*. Tercero, la aplicación secular del concepto de infinito a la historia, en el ideal moderno del progreso. En mi opinión, estos rasgos de la secularización moderna pueden observarse de manera especial en el concepto de infinito que aparece en Pascal y Kant.

Palabras clave

Pascal, Kant, infinito, secularización

Abstract

In this article, I examine the concept of infinity in Pascal and Kant, within the context of H. Blumenberg and H. Arendt's contemporary analysis of Modern secularization. The main aspects of my analysis are: first, the transformation of the meaning of the term 'infinite', moving from the realm of the transcendent to the realm of the immanent. Second, the understanding of secular Modernity as *unworldly worldliness*. Third, the secular application of the concept of infinity to history, in the Modern ideal of historical progress. In my view, these traits of Modern secularization may be clearly observed in Pascal and Kant's concept of infinity.

Keywords

Pascal, Kant, Infinite, Secularisation

* Profesora de Filosofía de la Universidad de los Andes. E-mail de contacto: cgonzale@uniandes.edu.co

En los debates sobre el proceso de secularización que tiene lugar en la edad moderna, el concepto de infinito juega un papel particularmente importante. Blumenberg afirma que el tránsito que realiza este concepto de atributo divino a atributo del universo ejemplifica el proceso por el cual la aparente conservación del lenguaje sagrado del medioevo en la modernidad encubre el nacimiento de una significación radicalmente nueva de los términos. Así las cosas, para él, “si algo merece ser llamado una secularización sería esa mundanización de un atributo divino”.¹

En efecto, el concepto de secularización parece estar atado al de mundanización de ciertos conceptos teológicos, mundanización que traería consigo un cambio correspondiente en la cosmovisión del ser humano y en la organización de la sociedad moderna:

El significado de la expresión “secularización” parece directo y fácil de abordar. Todo el mundo conoce esta denominación, como constatación, como reproche, como corroboración de un largo proceso en el que tiene lugar la paulatina desaparición de vínculos religiosos, de posturas trascendentes, de esperanzas en el más allá, de actos de culto y de una serie de giros lingüísticos fuertemente acuñados tanto en la vida pública como en la privada. (...) Antaño se contaba entre los giros lingüísticos corrientes el de lamentarse de que el mundo cada vez se mundanizaba más, mientras que hoy en día lo común es hacer valer que la Edad Moderna es una época de mundanización, siendo, en consecuencia su Estado un Estado secular.²

Para Blumenberg, pues, secularización y mundanización son, al menos en la comprensión común del primer concepto, procesos identificables. Sin embargo, Hannah Arendt ha afirmado que la secularización de la edad moderna no debe ser entendida como un proceso de “pérdida de la fe y la trascendencia” acompañado de un “interés nuevo y empático por las cosas de este mundo”, sino, por el contrario, como un regreso del ser humano al sí mismo y un abandono de su interés por el mundo. En otras palabras, la secularización, para Arendt, indica el paso de una actitud religiosa a una en la cual el hombre se vuelve sobre sí mismo introspectivamente y se constituye en un sujeto *sin* mundo:

Sea cual fuere el significado de la palabra “secular” en el uso común, históricamente no es posible equipararla a mundanidad; el hombre moderno no ganó este mundo cuando perdió el otro, ni tampoco, estrictamente hablando, ganó la vida. Se vio obligado a retroceder y a adentrarse en la cerrada interioridad de la introspección, donde lo máximo que pudo experimentar fueron los vacíos procesos de cálculo de la mente, su juego consigo misma.³

¹ H. Blumenberg, “La legitimación de la edad moderna” (Valencia: Pretextos, 2008), 82.

² Ibid, 13.

³ H. Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 2005), 337.

Blumenberg recoge en su análisis este presupuesto arendtiano, no para rebatirlo sino para reconocer en él la dificultad que comporta entender la secularización como un concepto no problemático.⁴ Para él, la hipótesis de Arendt no va necesariamente en contravía con la suya propia, pues:

Tan pronto como se sale del círculo de influencia del sistema de categorías teológicas, el mundo al que se entrega decididamente la Edad Moderna puede ser – en relación con el concepto de realidad o de la percepción inmediata de la que se creía capaz la Antigüedad- un mundo verdaderamente desmundanizado.⁵

En otras palabras, Blumenberg considera que si el paradigma de la relación del hombre con el mundo es hallado en la antigüedad, esto es, si creemos que la antigüedad ofrece el modelo de una cultura humana verdaderamente mundana, entonces la mundanización en la que consiste el proceso de secularización de la modernidad sería, evidentemente, una *mundanización desmundanizada*. Con ello, Blumenberg quiere mostrar, sobretodo, que una comprensión sustancialista de la historia, concepción que ha dominado desde siempre el concepto de secularización, es errada.⁶ Si, siguiendo este paradigma, la secularización implica la repetición, a través de variaciones aparentes, de aspectos sustanciales de la historia humana, entonces el concepto de mundanización de la edad moderna tendría que referir a la recuperación de la relación antigua del hombre con el mundo y Arendt estaría en lo cierto al decir que la secularización moderna no es propiamente una mundanización, sino un abandono del mundo. Pero puesto que dicha concepción sustancialista se queda corta para explicar los cambios de época y, en especial el cambio en el que consiste la edad moderna, es posible, para Blumenberg, aceptar el señalamiento de Arendt y asumir que la mundanización operada por la modernidad es una *mundanización desmundanizada*, en el sentido de una pérdida radical de la relación del hombre antiguo con el mundo.

Por otro lado, respecto al papel del concepto de infinito en esta transformación, Blumenberg considera que el cambio del sujeto sobre el que se predica la infinitud -de Dios al mundo- no puede ser entendido sin acudir a raíces históricas previas que problematizan la idea de una radical desteologización del mismo. No es posible, por ejemplo, comprender el concepto de un cosmos infinito sin acudir a los antecedentes neo-platónicos que lo introducen ya en la patrística cristiana, o sin situarlo en la disputa del nominalismo medieval sobre la omnipotencia de Dios. Pero, sobre todo, es esencial reconocer que incluso en autores modernos como Newton, el concepto de infinitud, en este caso como

⁴ Respecto a la disputa entre Blumenberg y Arendt, sigo aquí las indicaciones de Elizabeth Brient, en: "Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the "Unworldly Worldliness" of the Modern Age", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 61, No. 3 (2000), 513-530.

⁵ H. Blumenberg, Op. Cit., 18.

⁶ "The thesis that fundamental concepts, institutions, and attitudes of the modern age are really just secularized versions of medieval correlates presupposes the identity of an originally sacred content that is preserved (though transformed) in the transition to the modern world. It thus depends on an understanding of history dominated by the category of substance, so that history becomes the story of repetitions, transformations, superimpositions, and conversions of an originally sacred content to new functions, etc., along with the identity of the content that endures throughout the process." E. Brient, Op. Cit., 517.

atributo del espacio y el tiempo absolutos, está siempre atado a la idea de un “sensorium” de Dios, es decir, no pierde de manera tajante el lazo inicial con el sujeto divino.⁷ Así las cosas, para Blumenberg, la comprensión común del concepto de secularización como un cambio fluido de lo trascendente a lo mundano y aplicable a todas las esferas de la vida humana –la política, la economía, la ciencia-, encubre una dificultad esencial: el hecho de que dicho concepto, en tanto sello de la Modernidad, implica tanto la conservación como la interrupción de sus sentidos aledaños:

¿Va pues, el concepto de secularización más allá de lo que pueda haber sido alcanzado en la comprensión de procesos y estructuras de índole histórica, al implicar no solamente una dependencia sino algo así como un cambio de mundos, una discontinuidad radical en la pertenencia al mismo tiempo que se mantiene la identidad?⁸

Siguiendo estas indicaciones de Blumenberg y Arendt, considero que, lejos de tratarse de una categoría filosóficamente agotada, la secularización es un concepto aún fértil para el historiador de las ideas en la modernidad. Tal como lo afirma Blumenberg, este historiador debe entender el aparente traslado de conceptos de la esfera trascendente a la inmanente, de la religiosa a la científica, política o estética, como un proceso de identidades y rupturas sutiles, conservaciones y modificaciones, que no constituyen tanto un tránsito conceptual, como el nacimiento de un conjunto de sentido nuevo y particular. Si se adopta esta perspectiva es posible entender la relación entre autores modernos de distintas tradiciones (la empirista, la racionalista, la ilustrada, la escéptica, etc.), como atendiendo a un proyecto común, el cual puede definirse por la radical novedad que implica la *mundanización desmundanizada* del ser humano.

Así las cosas, en este artículo me propongo examinar el concepto de infinito en dos autores de la Modernidad que suelen ser considerados como polos opuestos: Pascal y Kant. Los aspectos principales de mi análisis serán, en primer lugar, la indicación de Blumenberg según la cual, si en algún concepto habría de encontrarse la transformación de un sentido trascendente a uno inmanente, éste sería en el de infinitud. En segundo lugar, la afirmación de Arendt de que la secularización implica un retorno del sujeto sobre sí mismo, un cambio de actitud en el que la conexión trascendente del ser humano con Dios y el mundo da paso a una relación, tanto desacralizada como desmundanizada, del ser humano consigo mismo. En tercer lugar, la respuesta de Blumenberg a Arendt, según la cual es posible entender la Modernidad como una *mundanización desmundanizada*. Finalmente, la idea de Blumenberg de que uno de las más importantes rasgos del concepto secularizado de infinito ha de ser encontrado en su uso, no tanto como atributo del cosmos sino sobretodo como atributo de la historia, bajo el ideal moderno del progreso.⁹ Estos cuatro rasgos de la

⁷ Blumenberg, Op. Cit., 81-90.

⁸ Ibid, 20.

⁹ Ibid, 87-88.

secularización moderna pueden observarse, en mi opinión, de manera especial en el concepto de infinito que aparece en Pascal y Kant.

1. *Doble infinitud de Pascal: el universo infinito y la vida eterna*

En el pensamiento titulado “Desproporción del hombre”, Pascal nos sitúa en una escena cósmica infinita que tiene al ser humano por espectador. Este observa los astros en su eterno recorrido, procurando abarcar con su mirada la multiplicidad de sus órbitas. Puesto que sus sentidos se quedan cortos para ello, su imaginación los releva en la tarea, conduciéndolo aún más lejos, de universo en universo, hasta “perderse en este pensamiento”:

(El cosmos) es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes, la circunferencia en ninguna. En fin, el mayor atributo sensible de la omnipotencia de Dios es que nuestra imaginación se pierda en este pensamiento. Que el hombre, regresando a sí mismo, considere lo que él es en comparación con quien es; que se mire como extraviado y que, desde ese pequeño calabozo en que se encuentra albergado, es decir, el universo, aprenda a estimar la tierra, los reinos las ciudades, las casas y a sí mismo en su justa valoración: qué es el hombre en el infinito? ¹⁰

En su famoso estudio, “Del mundo cerrado al universo infinito” A. Koyré se refiere a la aplicación, por parte de Nicolás de Cusa, de la metáfora hermética de Dios, como un círculo infinito cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna, al universo.¹¹ Según Koyré, el cusano es uno de los más importantes artífices la concepción moderna del universo como ente infinito. Al transferir la infinitud de Dios al universo, si bien sólo como mera hipótesis posible, Nicolás de Cusa da los primeros pasos en el esfuerzo renacentista de apartarse de la concepción medieval de un cosmos finito y cerrado, y dejar abierta a la modernidad la posibilidad de interpretar el universo como infinito y desprovisto de Dios.¹² Así mismo, podemos ver en Pascal la transferencia de la metáfora de Dios al universo, sin perder aún por completo la relación directa entre este último y la divinidad. Tal como lo hace el cusano, Pascal sigue atando la infinitud del mundo a la de Dios, pues se refiere, inmediatamente después de la metáfora, a un rasgo específico de la infinitud divina: su omnipotencia. Pero, a diferencia de aquél, para Pascal esta omnipotencia se define en la relación de Dios con el hombre: es ella lo que le permite al ser humano imaginar mundo tras mundo, y detenerse finalmente en su propio refugio, la

¹⁰ Pascal, *Pensamientos*. Trad. Mario Parajón (Madrid: Cátedra, 1998), Pensamiento 199 (Lafuma), 102. En adelante, la referencia aparecerá entre paréntesis, con la abreviatura *P* seguida del número de pensamiento según Lafuma y el número de página de esta edición castellana.

¹¹ “No podemos menos que admirar la audacia y profundidad de las concepciones cosmológicas de Nicolás de Cusa que culminan en la asombrosa transferencia al universo de la caracterización pseudo-hermética de Dios: ‘una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna’”. A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Trad. Carlos Solís (México: Siglo XXI editores, 2008), 21.

¹² Sobre el concepto de infinito en Nicolás de Cusa, ver también: E. Brient, “Transitions to a modern cosmology: Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the intensive infinite” en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 37, No. 4 (1999), 575-600.

tierra, para valorarlo en su justa medida.

En efecto, para Pascal, de la inmensidad del cosmos, el ser humano regresa a su propia esfera, “también sorprendente”, y se pierde entonces en la contemplación de un segundo abismo: el que presenta ante sus ojos y su imaginación la división infinita de las más pequeñas cosas:

Quiero hacerle ver ahí dentro un nuevo abismo. Quiero describirle no sólo el universo visible, sino la inmensidad que en el recinto de la abreviatura del átomo puede concebirse de la naturaleza. Que vea una infinidad de universos, de los que cada uno tiene su firmamento, sus planetas, su tierra, en la misma proporción que el mundo visible; en esta tierra, animales y, en fin, cirios [aradores], en los que volverá a encontrar lo que los primeros le ofrecieron, y encontrando todavía en los otros las mismas cosas sin fin y sin reposo, que se pierda en esas maravillas tan sorprendentes en su pequeñez como las otras en su amplitud (...). (P 199; 102-103).

Podemos ver en este pensamiento cómo se va gestando la paradójica relación del hombre moderno con el mundo. La contemplación del cosmos infinito vuelve al ser humano sobre sí mismo, como lo indicaba Arendt, para reconocer en su interior otra infinitud: la de su capacidad de imaginar. Pero Pascal no se queda en el interior del ser humano, llevando a término la introspectiva desmundanización a la que se refiere Arendt, sino que retorna, a partir de sí mismo, al cosmos infinito, esta vez en la contemplación de lo infinitamente pequeño, es decir, la ilimitada división de la materia:

... (Quiero) que (el hombre) se pierda en esas maravillas tan sorprendentes en su pequeñez como las otras en su amplitud, pues, ¿quién no se admirará de que nuestro cuerpo, que hace poco no era perceptible en el universo, imperceptible él mismo en el seno de todo, sea ahora un coloso, un mundo o más bien un todo con respecto a la nada a donde no es posible llegar? (P 199; 103).

El estado anímico más preponderante en esta contemplación vertiginosa de la infinitud extensiva e intensiva del universo es una sobrecogedora sorpresa y admiración. El hombre “tiembla”, dice Pascal, “a la vista de estas maravillas”.¹³ Pero esta admiración también comporta una profunda desazón, pues cuando el hombre se vuelve sobre sí mismo en medio de los dos infinitos, se ve obligado a reconocer su absoluta incapacidad para conocer el cosmos y, por tanto, su ínfima valía en relación con el todo:

Porque, al fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada con respecto al infinito, un todo con respecto a la nada, un medio entre nada y todo, infinitamente alejado de comprender los extremos. El fin de las cosas y sus principios están para él invisiblemente ocultos en un secreto impenetrable. Igualmente incapaz de ver la nada

¹³ “Quien se considere de este modo, se espantará de sí mismo, y considerándose sostenido por la masa que la naturaleza le ha dado, entre los dos abismos del infinito y de la nada, temblará a la vista de estas maravillas, y creo que, transformada su curiosidad en admiración, estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a buscarlas con presunción” (P. 199; 103).

de donde ha surgido y el infinito donde es devorado. ¿Qué hará, pues, si no percibir alguna apariencia del medio de las cosas en una eterna desesperanza de conocer ni su principio ni su fin? (P. 199; 103).

En efecto, el escepticismo de Pascal se funda en un supuesto teológico y metafísico, a saber, en la necesaria infinitud de un cosmos creado por un dios infinito. Podríamos decir que Pascal convierte la relación cósmica entre finito e infinito en su *tropo escéptico* fundamental: dada su situación en el universo, el ser humano no puede obtener un conocimiento adecuado del mismo.¹⁴ Su entendimiento es absolutamente rebasado por las dos infinitudes complementarias, las cuales sólo está en capacidad de imaginar, no de conocer. Para hacer más patente esta incapacidad y el sentimiento de impotencia que conlleva, Pascal usa la metáfora del navegante que no halla una isla donde le sea posible anclar:

Navegamos en un vasto medio, inciertos y flotantes siempre, empujados de uno a otro extremo; cualquier término donde pensáramos sujetarnos y afirmarnos se bambolea y nos abandona, y si le seguimos, huye de nuestra captura, se nos desliga y escapa en una fuga eterna; nada se detiene para nosotros. Este es el estado que nos resulta natural, no obstante ser el más contrario a nuestra inclinación. Ardemos en deseo de hallar un asiento firme y una última base constante sobre la cual edificar una torre que se alce al infinito, pero todo nuestro fundamento se desmorona y la tierra se abre hasta los mismos abismos. No busquemos, pues, seguridad y firmeza. Nuestra razón es siempre defraudada por la inconstancia de las apariencias, nada puede fijar lo finito, los dos infinitos lo contienen y le huyen. (P 199; 106).

Como podemos ver en este aparte, la infinitud del cosmos pascaliano lleva a una especie de crisis existencial. Ante ella, el ser humano sólo puede hacerse consciente de su precaria condición: su constitutiva limitación y su vocación de infinitud.¹⁵ Sin embargo, esta no tiene por qué ser la consecuencia psíquica necesaria de la atribución de infinitud al cosmos. Como lo afirma Koyré, el hombre renacentista proclamó gozosamente dicha infinitud. Tanto Nicolás de Cusa como Giordano Bruno consideraban que un universo que reflejaba, como no podía ser de otro modo, la infinitud de su dios creador, debía ser un universo desbordante de maravillas por descubrir. Así, lejos de fundar una postura escéptica como la

¹⁴ No confundir con el tropo de Agripa de la 'recurrencia *ad infinitum*'. Este consiste en buscar fundamentos cada vez más lejanos para una tesis específica: "El de a partir de la recurrencia *ad infinitum* es aquel en que decimos que lo que se presenta como garantía de la cuestión propuesta necesita de una nueva garantía; y esto, de otra; y así hasta el infinito; de forma que, como no sabemos a partir de dónde comenzar la argumentación, se sigue la suspensión de juicio" Ver: Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* I, 166 (Madrid: Gredos, 1993), 102.

¹⁵ Esta vocación de infinitud, en contraste con su limitada capacidad de conocer, es para Pascal el signo de la caída del hombre por el pecado original: "Y si el hombre no hubiera estado corrompido, disfrutaría de su inocencia, y de la verdad y de la felicidad con seguridad. Y si el hombre no hubiera estado nunca más que corrompido, no tendría ninguna idea de la verdad ni de la beatitud. Pero somos desdichados, más que si no hubiera grandeza alguna en nuestra condición, y tenemos una idea de la felicidad pero no podemos alcanzarla. Sentimos una imagen de la verdad, y solo poseemos la mentira. Incapaces de ignorar absolutamente, y de saber ciertamente, tanto se manifiesta así que hemos estado en un grado de perfección del que hemos caído desgraciadamente." (P 131, 76).

de Pascal, la infinitud del mundo fue para los renacentistas la confirmación de que el hombre tenía a su disposición un universo asombroso y hasta ahora desconocido para explorarlo científicamente. Dice Koyré:

El desplazamiento de la tierra del centro del mundo no se interpretaba como una desposesión. Todo lo contrario: Nicolás de Cusa afirmaba como satisfacción su elevación al rango de las estrellas nobles. Por lo que a Giordano Bruno respecta, anuncia con un ardiente entusiasmo (el entusiasmo de un prisionero que ver derrumbarse las paredes de su prisión) el estallido de las esferas que nos separaban de los amplios espacios abiertos y de los inagotables tesoros del universo siempre cambiante, eterno e infinito.¹⁶

Pero el temperamento escéptico de Pascal le hace encontrar en este universo la más abrumante constatación de la finitud humana. No se trata, para él de un horizonte abierto al descubrimiento, sino de un mundo inasible. Este cosmos ilimitado es foráneo e inabarcable. Una morada no familiar, un mundo de cabo a rabo abismal.

Ahora bien, esta melancólica constatación teórica lleva en Pascal a la promesa de la más feliz perspectiva futura en el plano práctico y religioso. En efecto, ella sirve de fundamento conceptual a su famosa “apuesta”. Todos conocemos a grandes rasgos el argumento: nuestra naturaleza es finita y, por tanto, sólo puede conocer lo finito. La naturaleza de Dios es infinita, y por ello, incognoscible. Así que no podremos nunca llegar a saber, por medios racionales, si Dios existe.¹⁷ Sin embargo, debemos *decidir* si existe o no. Y para ello, no nos queda otro camino que apostar. Un interlocutor desprevenido pregunta, “¿por qué habría que apostar?” Y Pascal insiste: “es necesario apostar. Esto no es voluntario. Estáis embarcados” (P 418; 165). Es necesario apostar, cree Pascal, porque lo que está en juego es nuestra felicidad. En efecto, que “estamos embarcados” significa para el jansenista que estamos vivos y nuestra vida nos importa, es decir, nos importa nuestra felicidad.¹⁸ De ahí que esta apuesta se parezca mucho la de los juegos de azar, en la que afrontamos la absoluta incertidumbre y, sin embargo, ofrecemos algo que poseemos (como por ejemplo, dinero) sólo porque existe la posibilidad de adquirir algo mejor.¹⁹ Del mismo modo, como la felicidad nos importa y lo que está en juego en esta apuesta es ofrecer una felicidad finita (la de esta vida) a cambio de la posibilidad de ganar una infinita (la de la otra vida), lo más razonable o *prudente*, para Pascal, es sostener la existencia de Dios:

¹⁶ A. Koyré, Op. Cit, 46.

¹⁷ “Examinemos, por tanto, este punto. Y digamos: Dios existe o no existe; pero, ¿hacia qué lado nos inclinaremos? La razón nada puede decidir allí. Hay un caos infinito que nos separa. Se juega un juego en el extremo de esta distancia infinita, en el que saldrá cara o cruz. ¿Qué apostáis vosotros? Por la razón no podéis preferir ni lo uno ni lo otro; por la razón no podéis eludir ninguno de los dos.” (P 418; 165).

¹⁸ De nuevo, la reflexión pascaliana parece ser predecesora de muchas de las premisas existencialistas. Aquí, por ejemplo, el punto es similar al argumento heideggeriano: “El *Dasein* es un ente al que en su ser le va este mismo ser.” M. Heidegger, *Ser y Tiempo*. Trad. J. E. Rivera. (Santiago: Editorial Universitaria, 1997), 213.

¹⁹ Al respecto ver: J. Wetzel. “Infinite return: two ways of wagering with Pascal” en *Religious studies*, Vol. 29, No. 2 (1993), 139-149.

Veamos. Puesto que hay posibilidades similares de perder o ganar, si no fuerais a ganar más que dos vidas por una, podríais todavía apostar. Pero, si hubiera tres por ganar, habría que jugar (puesto que estáis en la necesidad de jugar) y seríais imprudentes, al estar forzados a jugar, no arriesgando vuestra vida para ganar tres, en un juego en el que las posibilidades de perder y ganar son siempre las mismas. Pero hay una eternidad de vida y de felicidad. Y, al ser esto así, aunque existieran posibilidades infinitas y una sola de ellas fuera para vosotros, todavía tendríais razón de apostar una para ganar dos; y actuaríais con mal sentido, estando obligados a jugar, rehusando jugar una vida contra tres, en un juego en el que, de una infinidad de posibilidades, hay una para vosotros. (...) Pero hay aquí una infinidad de vida infinitamente dichosa por ganar, una posibilidad de ganar contra un número limitado de posibilidades de perder, y lo que jugáis es finito. (P. 418; 165-166).

Si en un cálculo de medios y fines, apostar una cosa para ganar tres es razonable incluso cuando las posibilidades de ganar son una en una infinidad, apostar una cosa finita para ganar lo infinito cuando la posibilidad de ganar es una entre posibilidades finitas lo es aún más. Así, la apuesta de Pascal es un modo de superar el tormento existencial al que conducía la constatación de la posición del hombre en un universo infinito, a través de la creencia en la existencia de Dios y en una vida futura, a su vez, infinitos. Solo por la gracia divina puede el ser humano, para Pascal, aspirar a la infinidad en la que se encuentra inmerso, esto es, hacerse tan infinito como el cosmos y la divinidad.

Sin duda es difícil entender la apuesta de Pascal como un paso en proceso de secularización de pensamiento moderno. Pues si hemos de entender la secularización como una mundanización de conceptos teológicos, no pareciera que el concepto de universo de Pascal haya logrado del todo la separación con su origen divino. Aunque en su planteamiento esté presente ya la descripción de un universo no cerrado e infinito, este no es un universo desacralizado. Sin embargo, si atendemos a la crítica de Blumenberg a la comprensión común del concepto, podemos ver que precisamente en la transposición pascaliana del atributo de infinidad de Dios al cosmos es posible observar varios de los aspectos propios de la *mundanización desmundanizada* que éste considera como propia de la llamada secularización moderna. En primer lugar, hay en Pascal una clara afirmación de la infinidad del mundo. Esta no es ya, como en el caso de Nicolás de Cusa, o incluso en el de Galileo, una hipótesis meramente posible.²⁰ En virtud tanto de sus propios desarrollos matemáticos como de sus presupuestos religiosos, Pascal no duda de que el universo sea

²⁰ Sobre Nicolás de Cusa, Koyré afirma: “Con todo, no afirma su positiva infinidad. De hecho, evita tan cuidadosa y continuamente, como el propio Descartes, la atribución al universo del calificativo ‘infinito’ que reserva para Dios y sólo para él. Su universo no es infinito (*infinitum*) sino “interminado” (*interminatum*), lo cual significa no sólo que carece de fronteras y no está limitado por una capa externa, sino también que no está ‘terminado’ por lo que atañe a sus constituyentes, es decir, que carece expresamente de precisión y determinación estricta. (...) Por consiguiente no puede ser objeto de conocimiento preciso y total, sino tal solo de un conocimiento parcial y conjetural. Es precisamente el reconocimiento de este carácter necesariamente parcial –y relativo– de nuestro conocimiento, de la imposibilidad de construir una representación unívoca y objetiva del universo, lo que constituye uno de los aspectos de la docta ignorancia invocada por Nicolás de Cusa como medio para trascender las limitaciones de nuestro pensamiento racional.” A. Koyré, Op. Cit, 12-13.

tanto extensiva como intensivamente infinito. En su pensamiento se ha operado ya el paso decisivo de un cosmos limitado a uno sin límites. En segundo lugar, es también posible apreciar en él la tensión presente entre una actitud de viva atención al mundo y de regreso constante al sujeto. En Pascal, la infinitud del cosmos no es contemplada por el ser humano como acicate para la investigación científica: ella implica una definición específica de la condición humana y una postura práctica, si bien religiosa, ante la vida. Podemos decir, entonces, que también hay en Pascal rasgos, aunque incipientes, de ese retraimiento moderno al sujeto enunciado por Arendt que desmundaniza su relación con el universo. Por supuesto que este retorno al sujeto se abandona de inmediato cuando Pascal demanda apostar por la salvación. En ese sentido, el infinito de la apuesta pascaliana continúa, por así decirlo, echando un lazo a la trascendencia. Pero precisamente por la paradoja que esconde el concepto de infinito en Pascal es que podemos decir que ejemplifica el nacimiento de un nuevo sentido, propiamente moderno pero no exento de las identidades y rupturas que, según Blumenberg, son el rasgo fundamental de los cambios de época, siempre que no entendamos la historia como un mero traslape de conceptos, sino como una ebullición de significaciones.

En mi opinión, la tarea que Pascal deja a la modernidad con su concepto de infinito es completada de manera fundamental por Kant. Si hay un doble infinito en Pascal, la infinitud en Kant es más bien un nodo, a su vez infinito, de actitudes que reflejan la *mundanización desmundanizada* del proyecto secular moderno.

2. El nodo infinito de Kant: cosmología, ley moral y devenir histórico

Según A. W. Moore, existen dos conceptos del infinito en Kant, a saber, un *infinito matemático* y un *infinito metafísico*.²¹ El primero se define en relación con un grupo de nociones afines como “ilimitación”, “eternidad”, “inmensurabilidad” e “indeterminación”. Se define como una síntesis representacional que no puede nunca completarse, es decir, que no tiene límites y, por tanto, no es medible: “El verdadero concepto (trascendental) de la infinitud, indica lo siguiente: que la síntesis sucesiva de unidades con que medimos un *quantum* nunca puede ser completada” (A 432/B 460). Este es el sentido de infinito que encontramos en la Estética trascendental, cuando Kant dice que las intuiciones puras de espacio y tiempo son infinitas, y en las Antinomias matemáticas, cuyas antítesis afirman tanto la infinita extensión del cosmos como su infinita divisibilidad.²² El segundo, el concepto *metafísico* de infinito, está atado a adjetivos como “absoluto”, “perfecto”, “universal”, “autónomo” y “libre”.²³ Aparece en relación con la ley moral y tiene que ver

²¹ A. W. Moore. “Aspects of the infinite in Kant”, en *Mind, New Series*, Vol. 97, No. 386 (1988), 205-223.

²² *Ibid*, 207. Según Moore, este es un concepto de infinito muy común en la época de Kant y tiene como origen la refutación de la idea aritmética del número infinito como aquél que es mayor al cualquier otro. Sin embargo, es interesante que Kant se refiere al objeto de lo sublime como aquello que es “absolutamente grande”, es decir, “grande por encima de toda comparación”. Pareciera que aquí se asoma de nuevo, la idea del infinito como la medida que es mayor a cualquier otra.

²³ “Within the first cluster we find: boundlessness; endlessness; unlimitedness; unsurveyability; immeasurability; eternity; that which is such that, given any determinate part of it, there is always more to

con las nociones de perfección y libertad. Un infinito yo nouménico se vislumbra en el *factum* de la ley moral y en el sentimiento de lo sublime. En ambos casos, la infinitud del yo tiene que ver, primero, con su autonomía racional, es decir, con su independencia de causas naturales y, en ese sentido, con ser una causa no causada o absoluta; y en segundo lugar, con su futura perfectibilidad moral.

Comencemos por observar el *infinito matemático* kantiano, en relación con el cosmos. La comprensión kantiana de la infinitud cósmica como “indeterminabilidad”, es decir, referida a una síntesis representacional que no puede ser terminada por el sujeto cognoscente, hace parte de una tradición de autores que desde el Renacimiento se resisten a afirmar tajantemente la infinitud del universo, pues son conscientes de que la capacidad humana para conocer el cosmos por medios empíricos o racionales no es suficiente para tener certeza en este campo. Entre ellos, como ya he dicho, Koyré lista a Nicolás de Cusa, Galileo y Descartes.²⁴ Vale la pena recoger aquí el testimonio de Descartes en su correspondencia con Henry More:

(...) No es una afectación de modestia, sino a una precaución, y en mi opinión, necesaria, que llame indefinidas a ciertas cosas en lugar de llamarlas infinitas. Efectivamente, sólo a Dios lo comprendo positivamente como infinito; por lo que respecta a las demás cosas, como la extensión del mundo, el número de partes en las que se puede dividir la materia y similares, he de confesar que no sé si son infinitas *simpliciter* o no. Lo único que se es que en ellas no soy capaz de discernir un fin, y por lo tanto, en lo que a mí respecta, digo que son indefinidas.²⁵

Así mismo, el problema cosmológico es planteado por Kant desde el punto de vista epistemológico en las Antinomias matemáticas. Sin intuiciones que garanticen la adecuación de un objeto del pensamiento a nuestras facultades mentales, no podemos hablar de conocimiento propiamente dicho. Y puesto que el concepto de cosmos señala la totalidad de los fenómenos, totalidad para la cual no poseemos intuición alguna, no podemos predicar del cosmos ningún atributo, particularmente su finitud o infinitud (A 479/B 507). Así, en el caso de las antinomias matemáticas no hay una oposición real entre las tesis, que afirman la finitud del mundo, y las antítesis, que afirman su infinitud. Las dos atribuciones son ilegítimas, desde el punto de vista del conocimiento posible. De ahí que Kant, como lo afirma Wood, opte por un concepto de infinitud del universo que más bien enuncia la limitación cognoscitiva de las facultades mentales humanas. Sólo es posible afirmar del cosmos la infinitud en tanto *indeterminabilidad*, esto es, sólo podemos decir del universo que la síntesis correspondiente a su representación, como totalidad de los fenómenos, nunca puede ser completada:

come. Within the second cluster we find: completeness; wholeness; absoluteness; perfection; universality; self-sufficiency; autonomy; creativity; freedom”. Ibid., 205.

²⁴ Al respecto ver la nota 20.

²⁵ Citado por Koyré, Ibid, 113-114.

En efecto, el mundo no se da (en cuanto totalidad) en ninguna intuición. (...) Así pues, nada podemos decir acerca de la magnitud del mundo en sí, ni siquiera que tenga lugar en él un regreso *in infinitum*. Lo único que podemos hacer es buscar el concepto de su magnitud de acuerdo con la regla que determina el regreso empírico en él. Pero esta regla sólo indica que, por muy lejos que hayamos llegado en la serie de las condiciones empíricas, nunca debemos admitir un límite absoluto. Al contrario, cada fenómeno tiene que ser (en cuanto limitado) subordinado a otro como condición suya, viéndonos pues, obligados a avanzar hacia esta, lo cual constituye un *regressus in indefinitum*. (A 519/B 547).²⁶

Es posible apreciar en este concepto cosmológico de infinito, por un lado, un total desprendimiento del sentido teológico que lo refería a la divinidad, y por el otro, el retorno al sujeto humano en tanto sujeto de conocimiento. Lo infinito en Kant no es tanto el mundo, como la regla (principio regulativo) que el ser humano debe seguir si desea conocer dicho mundo: debe avanzar teóricamente de fenómeno en fenómeno, de condición en condición, sin nunca poder alcanzar su último límite. Así, las antinomias matemáticas kantianas dan cuenta, en el contexto del proceso de secularización, no solo de una desteologización del concepto de infinito, sino también y de nuevo paradójicamente, de una desmundanización del mismo. La atribución de infinitud al universo como indeterminabilidad del mismo no implica tanto que el sujeto kantiano se entregue al mundo, como que se ocupe de establecer los propios límites de su conocimiento.

Esta desmundanización o regreso al sujeto humano del concepto de infinito, se observa aún mejor en el denominado por Moore *concepto metafísico de infinito*. Como habíamos dicho, este concepto se relaciona principalmente con las nociones kantianas de libertad y perfectibilidad moral. En efecto, su mejor expresión puede encontrarse en famoso “Colofón” de la *Crítica de la razón práctica*, donde Kant pareciera evocar, al menos estilísticamente, el pensamiento pascaliano sobre la doble infinitud:

Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí. (...) La primera comienza por el sitio que ocupo dentro del mundo exterior de los sentidos y amplía la conexión en que me hallo con una inconmensurable vastedad de mundos, meta-mundos y sistemas de sistemas, en los ilimitados tiempos de su movimiento periódico, de su comienzo y perdurabilidad. La segunda parte de mi propio yo invisible, de mi personalidad, y me escenifica en un mundo que posee auténtica infinitud pero que sólo es perceptible por el entendimiento, y con el cuál (más también a través de él con todos aquellos mundos visibles) me reconozco, no como allí en una conexión simplemente azarosa sino con una vinculación universal y necesaria (Ak. V, 162).

²⁶ Para Kant, si bien la infinitud extensiva del universo implica un regreso *ad indefinitum*, la intensiva (es decir, como infinita divisibilidad de la materia) implica uno *ad infinitum* (A524-B552). Aunque la diferencia es importante, considero que para los propósitos de este trabajo, basta con entender la infinitud del cosmos en Kant como indeterminación o regreso *ad indefinitum*. Con esto sigo también las indicaciones de Wood sobre el sentido matemático del término infinito en Kant.

La contemplación vertiginosa de “mundos y meta mundos” nos remite inmediatamente al pensamiento de Pascal. Sin embargo, podemos apreciar aquí también un cambio radical en la argumentación de Kant con respecto al jansenista, cuando expone cómo el ser humano que contempla el universo vuelve los ojos sobre sí mismo. Aquí no se trata ya más del reconocimiento de una situación frágil y desventajosa con respecto al todo, sino del avistamiento de un infinito propio que conduce a la mayor esperanza en el ser humano. El estado anímico resultante de esta contemplación es, en consecuencia, muy distinto del melancólico reconocimiento pascaliano de la escasa valía humana:

El primer espectáculo de un sinfín de mundos anula, por decirlo así, mi importancia en cuanto criatura animal, habiendo de reintegrar a los planetas (un simple punto en el cosmos) esa materia que durante un breve lapso (no se sabe cómo) fue dotada con energía vital. En cambio, el segundo espectáculo eleva mi valor en cuanto persona infinitamente, gracias a mi personalidad, en donde la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad e incluso del mundo sensible en su conjunto, al menos por cuanto cabe inferir del destino teleológico de mi existencia merced a esta ley, la cual no se circunscribe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que se dirige hacia lo infinito (Ak. V, 162).

Kant considera que, aunque la contemplación del universo nos haga sentir insignificantes, cuando volvemos los ojos sobre nosotros mismos -sobre nuestro infinito nouménico- el verdadero valor del ser humano aparece aunado a la conciencia de la ley moral y se muestra incluso como superior al del mundo sensible. La infinitud del universo encuentra entonces un parangón interior insospechado que eleva al sentimiento en su contemplación. A diferencia de Pascal, quien sólo encontraba en su posición frente al universo una prueba angustiada de su finitud, de su incapacidad para conocer y para ser feliz en esta vida, Kant encuentra un verdadero infinito interior que separa al hombre de universo y lo lleva a hacerse soberano de su propia esfera, la moral.

El mismo desdoblamiento ocurre en la descripción kantiana del sentimiento de lo sublime. En primer lugar, Kant advierte que dicho sentimiento tiene el carácter de un “movimiento del ánimo”, a diferencia del placer de lo bello, el cual “mantiene al ánimo en una contemplación más serena” (Ak. V, 247). En efecto, este movimiento o disrupción del ánimo ocurre cuando la imaginación, ante la contemplación de un objeto inmensurablemente grande y siguiendo la idea que la razón le provee de lo absolutamente ilimitado, intenta progresar al infinito pero fracasa en su esfuerzo (Ak. V, 256). La imaginación se ve tensada, entonces, como un atleta que corre tras una meta infinita. Al fracasar, se vuelca sobre sí misma y se da cuenta de una capacidad interior suprasensible, esta sí adecuada a la infinitud: su capacidad moral. Dice Kant:

Pero precisamente porque en nuestra imaginación hay un anhelo de progreso hasta el infinito, y en nuestra razón, sin embargo, una pretensión a una totalidad infinita en tanto que una idea real; precisamente por ello, esa misma inadecuabilidad de nuestra

capacidad de estimar las magnitudes de las cosas del mundo de los sentidos es para esta idea el despertar del sentimiento de una capacidad suprasensible en nosotros (Ak. V, 250).

En este reconocimiento de su propia capacidad suprasensible moral, el ser humano encuentra una especie de anclaje. No está más entre los mares aterradoras de los dos infinitos pascalianos, sino que ha arribado a una orilla desde donde puede divisar satisfactoriamente su propio infinito interior. No es más un punto entre dos infinitos: es él mismo el infinito de infinitos. Y entonces siente respeto:

Así pues, el sentimiento de lo sublime en la naturaleza es de respeto por nuestra propia determinación, respeto, empero que mostramos ante un objeto de la naturaleza mediante una cierta subrepción (confusión de un respeto por el objeto en lugar del respeto por la idea de humanidad en nuestro sujeto), un objeto que, por decirlo así, nos hace intuíble la superioridad de la determinación racional de nuestras facultades cognoscitivas sobre la mayor capacidad de la sensibilidad (Ak. V, 257).

Kant es claro en afirmar que la subrepción en la que consiste el sentimiento de lo sublime, es decir, la transformación del respeto que produce la inabarcabilidad sensible de un objeto en respeto por la infinitud del sujeto moral, implica necesariamente una superioridad de la función práctica o moral del hombre con respecto de la teórica. Así, lo que hace al ser humano valioso no es su capacidad para conocer el cosmos, pues esta capacidad es insuficiente, sino su capacidad para obedecer la ley moral. De ahí que este *concepto metafísico* del infinito en Kant sea un ejemplo patente de la *desmundanización* arendtiana del proceso de secularización.

Sin embargo, el concepto de infinito en Kant tiene también aplicaciones religiosas, fundadas precisamente en esta idea de un yo moral infinito y nouménico. El argumento kantiano según el cual podemos sostener la creencia en Dios y el alma inmortal para no renunciar a la esperanza de una felicidad futura guarda, en mi opinión, fuertes resonancias pascalianas. En afecto, la argumentación kantiana en los Postulados de la razón pura práctica de la segunda *Crítica* es una variación más del *concepto metafísico* de infinito. Para empezar, Kant advierte de la dificultad para alcanzar el ideal de perfección que la ley moral nos exige, es decir, la “santidad de la voluntad”:

Mas esa plena adecuación de la voluntad con la ley moral equivale a *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ente racional inmerso en algún punto temporal del mundo sensible. Ahora bien, en tanto que es exigida como prácticamente necesaria, entonces tan solo cabe encontrarla en un progreso que va *al infinito* hacia esa plena adecuación, siendo así que con arreglo a los principios de la razón pura práctica se hace necesario admitir tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad. Sin embargo, este progreso indefinido sólo es posible bajo el presupuesto de una personalidad y existencia infinitamente duradera del mismo ente racional (lo cual se denomina inmortalidad del alma). (Ak. V, 122).

Según Kant, la moral trae emparentada la idea de un progreso de nuestra voluntad hacia el infinito, progreso que únicamente puede darse si se postula un alma inmortal. Sólo de este modo puede no ser una mera quimera el ideal de la absoluta coincidencia entre voluntad y ley moral. Es prácticamente necesario, pues, postular un infinito temporal futuro que coincida con la infinitud propia del yo nouménico avistado en la consciencia de la ley moral, de modo que ese yo nouménico pueda expresarse en el mundo de los fenómenos.²⁷ Pero además, el cumplimiento de la ley moral en este escenario de duración infinita sigue siendo insuficiente si no está acompañado de la posibilidad del *sumo bien*, a saber, la conjunción real de moralidad y felicidad (Ak. V, 119). Y para que este sumo bien sea posible, también es necesario presuponer la existencia de Dios:

Esa misma ley tiene que conducir también a la posibilidad del segundo elemento del sumo bien, el cual no consiste sino en una felicidad adecuada a esa moralidad, o sea, tan desinteresada como si procediera simplemente de la imparcial razón y esta posibilidad nos conduce a la presuposición de la existencia de una causa adecuada a tal efecto, es decir, a postular la existencia de Dios como algo que pertenece necesariamente posibilidad del sumo bien. (Ak. V, 124)

Sólo Dios puede, primero, abarcar con su infinito conocimiento, la infinitud de un alma humana que se hace merecedora de la felicidad y, segundo, garantizar el tipo de “bienestar íntegro e independiente de todas las azarosas causas del mundo” que es la felicidad, pues ésta, “al igual que la santidad, es una idea que sólo puede verse comprendida en la totalidad de un progreso al infinito.” (Ak. V, 124).

Como vemos, la infinitud en Kant se convierte en un nodo del que se derivan varios vectores a su vez infinitos: la infinitud del yo moral implica la de un tiempo infinito en el que la ley moral se realiza y en la que Dios recompensa al alma inmortal con una felicidad también infinita. En efecto, en la *Fundamentación*, Kant afirma que no es posible hacerse a un concepto determinado de felicidad, pues ella requiere “una totalidad absoluta, un máximo de bienestar en mis circunstancias actuales y en cualquier circunstancia futura” (Ak. IV, 418). Asimismo, Kant define la felicidad en la primera *Crítica* como un absoluto:

Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones, tanto *extensivamente*, atendiendo a su variedad; como *intensivamente*, respecto a su grado; como también *protensivamente*, en relación con su duración (A 806/B 834).

²⁷ “Esta santidad de la voluntad constituye, no obstante, una idea práctica que necesariamente ha de oficiar como un arquetipo al cual aproximarse hasta el infinito, siendo esto lo único que corresponde hacer a cualquier ente racional finito, ante cuyos ojos esa idea le hace observar constantemente la ley moral pura. Mantener a sus máximas en ese progreso que va hacia el infinito y asegurarse su inmutabilidad para perseverar en esa continua progresión constituye la virtud, o sea, lo máximo que puede lograr una razón práctica finita” (Ak. V, 33).

En este sentido, la felicidad no sólo requiere un infinito tiempo para obtenerse (el que toma hacerse merecedor de ella) sino que ella misma es un estado infinito. Si una necesidad específica (por ejemplo, la necesidad del agua, manifiesta en la sed) requiere de un tiempo infinito para satisfacerse, tanto extensiva (a través de todas las bebidas posibles), como intensiva (en todos los grados de satisfacción posible) y protensivamente (con una duración eterna), el tiempo requerido para la satisfacción de todas las inclinaciones humanas es algo así como la multiplicación infinita de la satisfacción infinita de la primera necesidad. Luego, ser feliz es un estado de satisfacción infinita de infinitas inclinaciones en un tiempo infinito.²⁸

Ahora bien, aunque la creencia en Dios y en el alma inmortal estén fundadas en las ideas de moralidad y felicidad, esta inversión de la dependencia entre religión y moralidad con respecto al paradigma medieval no pareciera ser suficiente para afirmar una completa secularización del concepto de infinito en Kant. Así como en Pascal, el infinito metafísico de Kant está aún muy relacionado con la promesa de una felicidad futura en una vida eterna garantizada por un dios infinitamente poderoso. Sin embargo, si hemos aceptado, con Blumenberg, que el proceso de secularización no es un mero traslado de conceptos de la esfera trascendente a la inmanente y más bien está atravesado por continuidades y rupturas, entonces podemos entender al infinito metafísico kantiano como un ejemplo de dicho proceso. Pero también podemos decir que hay en el infinito kantiano una secularización en tanto *mundanización desmundanizada*, pues el mundo infinito que lleva al sujeto kantiano a ver en sí mismo la infinitud nouménica lo remite no sólo a una esfera trascendente en los Postulados, sino también a un mundo moral posible: el mundo práctico en el que el mandato moral se realiza históricamente. En efecto, en contraste con la desesperanza de Pascal que no encuentra otra salida que la fe cristiana,²⁹ la admiración kantiana por el infinito propio lleva al reconocimiento de la posibilidad de hacer del mundo humano un mundo moral. Por ello, el concepto de infinito en Kant tiene una de sus más importantes consecuencias en su filosofía de la historia.

En *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant afirma que la racionalidad humana sólo se desarrolla por completo en la especie, no en el individuo. Puesto que el ser humano requiere de la experiencia, la educación y un transcurso muy largo de tiempo para desarrollar sus facultades naturales, sólo puede esperarse que la especie, no el individuo, alcance un máximo perfeccionamiento de las mismas (Ak. VIII, 18-19). La finitud de la

²⁸ Aunque en la definición de la segunda *Crítica*, Kant parece incluir un elemento finito, cuando dice que la felicidad es “el estado de un ser racional *situado dentro del mundo*, al cual, en *el conjunto de su existencia*, le va todo según su deseo y voluntad” (Ak. V, 124), no es claro si “el conjunto de su existencia” corresponde a todas sus presentes y futuras existencias o a la existencia en *esta vida*.

²⁹ Cabe anotar aquí, sin embargo, que Blumenberg ve en Pascal el primer filósofo moderno en hablar de un progreso histórico infinito: “Significativamente, es Pascal el primero en hablar de la infinitud del progreso. Pero precisamente en él la infinitud del espacio y tiempo no significa una secularización de un atributo divino, sino que encarna las carencias metafísicas y la ambivalencia del hombre, un ser que está entre la grandeza y la miseria.” Blumenberg, *Op. Cit.*, 87. Sin embargo, este progreso al que Pascal se refiere en su Prefacio al *Tratado sobre el vacío* es sólo científico, no moral. El verdadero progreso moral sólo puede darse para Pascal como consecuencia de la conversión religiosa. Ver, R. Pascal, “Sur le traité du vide. Préface”, en *Les provinciales, pensées et opuscules divers* (Paris: Clisiques Garnier, 1999), 84-92.

vida individual contrasta con la infinitud de la vida de la especie, que le permite a esta última un proceso ininterrumpido de desarrollo científico y moral. Así, aunque la perfección moral, en tanto finalidad de la naturaleza humana, no puede afirmarse teóricamente, es decir, en un juicio determinante o de conocimiento, sí puede afirmarse prácticamente, en un juicio de carácter regulativo y que resulta necesariamente del llamado *factum* de la libertad: si el hombre es libre, tiene que ser posible la realización histórica de dicha libertad.

Ahora bien, la teleología histórica es a primera vista contraria a la infinitud histórica. Un estado de total perfección moral de la especie humana en la historia parece indicar una etapa final, el último escaño del desarrollo de un proceso que se realiza por completo y que implica por tanto un cese en el movimiento de progreso. En la teleología histórica de Kant, esta etapa final sería la instauración de una constitución republicana y el estado de “paz perpetua” que ella traería consigo. Sin embargo, también es posible interpretar los textos kantianos al respecto de otro modo, a saber, teniendo a la paz perpetua no como fin de la historia sino como un punto concreto que señala una dirección en el desarrollo infinito. Por ejemplo, en *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en un continuo progreso hacia lo mejor*, Kant afirma:

Con arreglo a ciertos aspectos e indicios de nuestros días, creo poder pronosticar al género humano, aunque sin ánimo profético, la consecución de esa meta [la instauración de una constitución republicana] y con ello, al mismo tiempo, que a partir de ese momento ya no se darán serios retrocesos en su progreso hacia lo mejor. (...) el género humano ha estado progresando siempre hacia lo mejor y así continuará en lo sucesivo; lo cual, si no se considera simplemente lo que puede ocurrir en un pueblo concreto, sino también la difusión sobre todos los pueblos de la tierra que paulatinamente se involucran en ello, inaugura el horizonte de un tiempo indefinido (...) (Ak. VII, 87-89).

En este aparte Kant parece considerar que la instauración de la constitución republicana sería sólo un hito en el desarrollo histórico que marcaría el momento a partir del cual el progreso hacia lo mejor sería irreversible. Es importante señalar aquí que para Kant, la idea de progreso histórico implica un “tiempo indefinido”. Si trasladamos el sentido de “indefinido” del concepto kantiano de infinito cosmológico a la historia, podemos entonces decir que la síntesis por la cual se representa la totalidad de los fenómenos históricos tampoco puede completarse en un tiempo particular, es decir, también requeriría de un tiempo infinito. Ahora bien, como el concepto de historia no es aquí tanto un concepto teórico como práctico³⁰, dicha síntesis no sólo ha de representarse infinita o indefinidamente, sino que ha de *producirse* infinita o indefinidamente en la historia y con arreglo a la ley moral.

³⁰ Vale la pena anotar, sin embargo, que en este texto Kant da validez teórica al concepto de progreso histórico: “Así pues, no se trata simplemente de un principio formulado con la mejor intención y muy digno de ser recomendado en sentido práctico, sino de un principio muy sólido también para la teoría más rigurosa, mal que les pese a los escépticos (...)” (Ak. VII, 88).

Blumenberg ha criticado el concepto de un infinito histórico pues, en su opinión, éste es contrario al ideal de perfeccionamiento moral y material de la sociedad humana, y adoptarlo traería como consecuencia un estado anímico de resignación, no el acicate práctico que busca promover la idea moderna de progreso. En ese sentido afirma:

En adelante lo infinito sirve cada vez menos para contestar a una de las grandes preguntas de la tradición que para despuntarla; menos para dar sentido a la historia que para negar la pretensión de poderle dar sentido.³¹

Así, Blumenberg considera que el ideal marxista revolucionario debe ser entendido más como una reacción a la parálisis práctica que trae consigo la idea de un progreso indefinido, que como un versión secularizada de la escatología cristiana.³² Sin embargo, considero que su diagnóstico pasa por alto, al menos en Kant, el sentido regulativo de la idea de progreso. Como regla del quehacer humano, el progreso infinito hacia el ideal moral da cuenta de una disposición del ser humano que no requiere, por así decirlo, de la utopía política como incentivo. Es la ley moral lo que provee el impulso de la acción política, no la promesa de un estado de perfección: ni en el *sumo bien* de los Postulados, ni en la paz perpetua. El progreso práctico infinito es para Kant consecuencia del infinito nouménico de la voluntad libre humana, voluntad que sólo puede desplegarse en una teleología también infinita.

Para concluir, deseo dejar demarcados algunos puntos de este recorrido histórico. En un proceso de secularización no lineal sino plagado de conservaciones e interrupciones de sentido, el atributo divino de la infinitud se ve proyectado en Pascal y Kant hacia nuevos sujetos: el mundo, el ser humano y la historia. No sólo el mundo como universo natural sino también como universo histórico y en su centro el ser humano, se vuelven infinitos en la Modernidad. Podríamos pensar que Pascal ejemplifica un primer paso, todavía no del todo logrado, en la secularización del concepto de infinito: una especie de camino permanente de ida y vuelta, de Dios al mundo y del mundo a Dios. Pero también, podemos ver en Pascal, junto a la preservación del lazo constitutivo entre el infinito y Dios, un nuevo concepto de infinito, enteramente perteneciente al cosmos y en cuyo seno el ser humano tiene la primera constatación plena de su propia existencia finita. Por su parte, Kant va más lejos que su predecesor, y no sólo *mundaniza desmundanizando* el infinito, sino que lo *desacraliza sacralizándolo*. Primero, el infinito del cosmos es mera indeterminabilidad, esto es, regreso *ad indefinitum* en el esfuerzo humano por conocerlo. El cosmos infinito del Idealismo Trascendental está ya por completo referido al sujeto cognoscente en tanto idea de la razón, y en este sentido, como en Pascal, conduce siempre a la constatación de la finitud o limitación humana. Segundo, el infinito se sitúa ya, por entero, en el sujeto moral, en el yo nouménico. El infinito cósmico da paso, entonces, a un

³¹ Blumenberg, Op. Cit., 89.

³² “Esta reacción en contra sería, dentro de su lógica, completamente comprensible, sin que se tenga que recurrir a explícitamente al instrumento de la secularización –secularización esta vez del paraíso o del mesianismo-. Blumenberg, Ibid, 89.

infinito interior humano, desmundanizado por completo, en la constatación de la ley moral y en su movimiento de ánimo correspondiente: el sentimiento de lo sublime. Tercero, el infinito se transfiere a partir de este sujeto moral de nuevo a Dios, como garante de una felicidad también concebida de modo infinito. De este modo, aunque el infinito kantiano conserve el lazo con la divinidad, este lazo es ya bastante débil en comparación con el que operaba en el Medioevo e incluso en la modernidad de Pascal, pues Dios ha de ser postulado como garante del sumo bien, sólo en virtud de un infinito indiscutible y estéticamente perceptible, el del yo nouménico. Finalmente, Kant sitúa al infinito en la historia, como realización de la libertad humana en la especie, y con ello da cuenta de la mayor novedad en el sentido moderno del concepto de infinito: uno que corresponde ya por completo al *mundo desmundanizado* de la esfera humana. Así pues, como si se tratara de un juego de luces intermitentes sobre superficies que se superponen y se mezclan, el concepto de infinito en Pascal y Kant expresa de modo ejemplar la gran erupción de sentido que es la Modernidad.

Bibliografía

- Arendt, H. (2005). *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Brient, E. (1999) “Transitions to a modern cosmology: Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the intensive infinite”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 37, No. 4, pp. 575-600.
- Brient, E. (2000) “Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the ‘Unworldly Worldliness’ of the Modern Age”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 61, No. 3, pp. 513-530.
- Blumenberg, H. (2008) *La legitimación de la edad moderna*, Pretextos, Valencia.
- Heidegger, M. (1997) *Ser y Tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Koyré, A. (2008) *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI editores, México.
- Moore, A. W. (1988) “Aspects of the infinite in Kant”, *Mind, New Series*, Vol. 97, No. 386, pp. 205-223.
- Pascal (1998) *Pensamientos*. Trad. Mario Parajón. Cátedra, Madrid.
- Pascal, R. (1999) “Sur le traité du vide. Préface”, en *Les provinciales, pensées et opuscules divers* Clasiques Garnier, Paris, pp. 84-92.
- Sexto Empírico (1993), *Esbozos Pirrónicos*, Gredos, Madrid.

Wetzel, J. (1993) "Infinite return: two ways of wagering with Pascal", *Religious studies*, Vol. 29, No. 2, pp. 139-149.

