

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
COMISIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO
ÁREA DE FILOSOFÍA

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN PASCAL. FILOSOFÍA, RAZÓN Y CONDICIÓN ANTROPOLÓGICA

Trabajo que se presenta para optar al grado de
Doctor en Filosofía

Autor: Francisco Zambrano
Tutor: Prof. Omar Astorga

Caracas, 2009

“Los filósofos se sienten forzados por la verdad
misma”
(Aristóteles. *Metafísica*)

“Se escribe a menudo sobre cosas que no se
prueban y que obligan a todo el mundo a
reflexionar sobre sí mismo y a encontrar la
verdad de la cual se habla.
En esto consiste la fuerza de las pruebas de lo que
yo digo”
(Pascal, B. *Carta a M. Périer*)



DOCTORADO

APROBADO EN NOMBRE DE LA UNIVERSIDAD
CENTRAL DE VENEZUELA POR EL SIGUIENTE
JURADO EXAMINADOR:

Coordinador



DEDICATORIA

A Francisco J, María G, Andrea S, e Isabella
A Omar



ÍNDICE DE CONTENIDO

RESUMEN	5
INTRODUCCIÓN	6
CAPITULO I	39
LOS CONCEPTOS DE FILOSOFÍA, RAZÓN Y VERDAD	39
SECCIÓN A. LA FILOSOFÍA	47
1. Figuración geométrica y reflexión filosófica.	49
2. Pascal <i>savant</i> , Pascal filósofo.	56
3. El lenguaje de la filosofía.....	70
5. El filosofar.....	82
6. El “mensaje” pascaliano.....	86
7. ¿Cómo interpretar a los clásicos?.....	91
7.1. Leer a Epicteto. Leer a Montaigne. Escribir sobre Filosofía.....	91
7.2. Interpretación y conversión: transitar hacia la verdad.....	98
7.3. Crítica y creencia.....	109
7.4. Escepticismo y estoicismo. Acercamiento y distanciamiento...	119
SECCIÓN B. LA RAZÓN.....	126
1. Los objetivos de la razón.....	132
2. Razón y <i>coeur</i>	134
3. El racionalismo pascaliano. Alcances.....	144
4. La relación de la razón con la filosofía y la ciencia.....	148
5. Figura, figuración y verdad. El modelo cartesiano.	152
SECCION C. LA VERDAD.....	167
1. Lo verdadero y lo falso.	178
2. Reconocimiento de la verdad.....	183
3. El orden de las verdades.....	186
4. ¿Dónde está la verdad?.....	191
CAPÍTULO II	203
HISTORIA DE LA VERDAD	203
SECCIÓN A. MANIFESTACIONES, DISPOSICIONES Y ENUNCIACIONES DE LA VERDAD.	215
1. Ciencia y verdad.....	216
2. Filosofía y verdad.....	226

3. Decir, pensar y usar la verdad.	235
SECCIÓN B. TELEOLOGÍA DE LA VERDAD.	240
1. El camino de la Filosofía.....	241
2. Tradición y progreso de la verdad.....	245
SECCIÓN C. LAS VERDADES DEL CONOCER, DEL SER Y DEL HOMBRE.....	252
CAPITULO III.....	266
LA FILOSOFIA PASCALIANA DE LA VERDAD. APORTES Y APLICACIONES.....	266
SECCIÓN A. DIALÉCTICA Y MÉTODO PARA ENCONTRAR LA VERDAD.....	269
1. <i>Contradictions. Contrariétés. Dualité</i>	272
2. La contraposición entre lo finito y lo infinito en grandeza y pequeñez.....	284
3. La exigencia metodológica.	290
SECCIÓN B. FILOSOFIA DEL AZAR Y TEORIA DE LA VERDAD PROBABLE.....	295
1. La incertidumbre en el dogmatismo y escepticismo filosóficos.	299
2. El hilo conductor: el argumento del <i>pari</i>	311
3. La opción: infinito-nada.....	316
4. <i>Pari</i> matemático y <i>pari</i> existencial.	319
CAPITULO IV.....	333
PARA UNA ANTROPOLÓGICA DE LA VERDAD.....	333
SECCION A. EL CONCEPTO ANTROPOLÓGICO PASCALIANO.	340
1. Hombre, filosofía y verdad.	343
2. Negación, creencia y duda.	349
3. Verdad y definición antropológica.....	352
4. Estado de “caída” y estado de “gracia”.....	360
SECCIÓN B. LAS RAZONES DEL HOMBRE PASCALIANO.....	364
1. Entendimiento y voluntad.	367
2. Crítica a la visión pirrónica y cartesiana del hombre.....	378
SECCIÓN C. DE LA VERDAD FILOSÓFICA A LA VERDAD OCULTA .	389
1. Ensimismamiento y misticismo.	394
2. Evocación del <i>Deus absconditus</i>	398
3. Verdad y revelación cristiana.....	408

4. La realidad figurativa: fuente de equívocos.....	413
5. Encuentro con la verdad. ¿Libre voluntad o don de la “gracia”?.....	415
CONCLUSIONES	426
BIBLIOGRAFIA	438



UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION
COMISION DE ESTUDIOS DE POSTGRADO
AREA DE FILOSOFIA
DOCTORADO EN FILOSOFIA

EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN PASCAL. FILOSOFIA,
RAZON Y CONDICION ANTROPOLOGICA

Autor: Francisco Zambrano
Tutor: Prof. Omar Astorga

RESUMEN

La presente investigación gira alrededor del pensamiento filosófico de Blaise Pascal (1623-1662). Como temática central se elige el problema de la verdad. Se pretende resaltar la manera como esta temática es abordada al interior de su breve pero fértil producción intelectual, unas veces en abierta oposición tanto con las pocas fuentes filosóficas, teológicas y apologéticas por él conocidas, como con sus propios desarrollos y aportes en el campo de las ciencias puras y aplicadas de su tiempo. Se busca dar a conocer la importancia de la doctrina pascaliana de la verdad en el marco del pensamiento occidental de comienzos de la Edad Moderna. A tal efecto, se procede a interpretar los principales textos y fuentes epistolarias en pos de las ideas más relevantes de nuestro autor acerca de la problemática en mientes. Como resultado fundamental se llega a considerar la concepción pascaliana como una antropológica de la verdad que la define y le brinda sentido propio.

Palabras clave: Filosofía, razón, verdad, antropología filosófica, Pascal.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación tiene que ver con el pensamiento filosófico de Blaise Pascal (1623-1662). Como temática central se elige el problema de la verdad, cuestión fundamental planteada desde los mismos inicios de la filosofía, a la par de ser considerada como un asunto relevante en la reflexión acerca del conocimiento humano, su posibilidad y límites.

El concepto *verdad* ha sido y es utilizado frecuentemente, tanto en el ámbito académico como en la vida cotidiana. Pero, es en los predios de la filosofía donde adquiere una especial relevancia. En tal sentido, cuando se requiere conocer lo que un filósofo busca con tal concepto, ha de considerarse al autor en su contexto histórico, a la par de ubicar el tratamiento que dispensa a dicho concepto dentro del entorno general del pensamiento en el que se desenvuelve. La concepción de la verdad mantenida por Pascal responde a tal exigencia: es un fiel reflejo del estado en el que se encuentra la ciencia y la filosofía a inicios de la Época Moderna, trascendiendo hacia conceptualizaciones y reflexiones muchas veces entresacadas de la tradición por él conocida. De manera general, lo que se busca es examinar en las páginas que siguen la manera como Pascal traza la trayectoria de la relación existente entre la filosofía, la razón y la verdad, desde sus principales opúsculos de corte científico, pasando por sus escritos más decididamente filosóficos y polemistas, hasta llegar a sus inconclusas notas para una apología de la religión cristiana, mejor conocidas bajo el título de *Pensées*. De manera particular, se busca demostrar cómo dicho desarrollo

corresponde al interés pascaliano por derivar de su idea de la verdad toda una concepción antropológica desde la cual poder visualizar y diagnosticar la especial posición del hombre prototipo de comienzos de la modernidad.

Ciertamente no se trata de un autor cuyo pensamiento sea fácilmente identificable. Su estilo literario y argumentativo no puede tomarse ni como un modelo de coherencia ni como fomentador de un sistema de pensamiento claramente definido. Es más, cualquier investigación sobre este pensador tiene que solventar un obstáculo de peso, a saber: la visión negativa que sobre él se impone en la mayoría de las historias de la filosofía. De hecho, si la importancia de un filósofo se midiese por el nivel de influencia que sus obras han ejercido sobre la posteridad, no hay duda que Pascal no puede ser ubicado a la misma altura filosófica que Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel o Marx, entre otros. Además, no existe univocidad de criterios con respecto a su posible clasificación dentro del cuadro de las corrientes modernas de pensamiento, pues si bien en sus escritos se encuentran elementos teóricos de genuina estirpe empirista, u opiniones de ceñida deducción racionalista, así también se detectan diversas digresiones cuya génesis remite a experiencias religiosas y místicas.

Científico nato, filósofo de escasa formación, apasionado polemista, creyente seguro de sí mismo y ensimismado en su espiritualidad, así se ha querido definirlo y encasillarlo. Igualmente, a partir de tales calificaciones se ha intentado establecer determinado orden en la evolución de su pensamiento. Por ejemplo, su *Tratado de las Cónicas* (1640) le mostraría como un investigador centrado en asuntos estrictamente científicos (geométricos); el *Tratado sobre el vacío* (1651) como un acucioso

experimentador de fenómenos físicos; su *Entrevista con M. de Saci* (1655) revelaría sus dotes como filósofo; las *Provinciales* (1656-1657) al teólogo y polemista inclemente; el *Memorial* (1654) y su *Resumen de la vida de Jesús* (1655) al religioso y místico. En tal dictamen, los *Pensées* (1658-1661) se consideran como una síntesis apretada de dichas caracterizaciones.

Pues bien, de tal interpretación es rescatable para los propósitos de la presente investigación el sentido unitario con el cual se aborda al pensamiento de Pascal, especialmente en lo atinente al análisis de la forma como dicho autor indaga e incursiona sobre el tema de la verdad. Tal orientación marcará la señalización que aquí se pretende establecer de lo más original y auténtico que posee su propuesta teórica. Se está en presencia de un pensador multifacético y de un pensamiento cuya riqueza de contenido es innegable, tanto que sienta las bases para posteriores desarrollos en los campos de las teorías matemáticas, filosóficas y religiosas acerca de la verdad.

Para justificar tal afirmación nada mejor que analizar la manera como la cuestión de la verdad aparece y es tratada a través de las diversas etapas por las que el pensar pascaliano discurre. Paralelamente, debe resaltarse la manera como los argumentos de corte racionalista se presentan en dicho desarrollo, convirtiéndose en el eje central desde el cual su tesis filosófica acerca de la verdad es puesta en marcha. Tenerlo en cuenta se justifica si se asume la idea de la verdad pascaliana en toda su integralidad y no como mera expresión de una de sus aisladas manifestaciones (filosófica, geométrica, religiosa, teológica, polemista, ética).

Más que un estudio meramente comparativo de sus obras escritas, aquí se intenta determinar el hilo conductor que articula por doquier los diversos contenidos y resultados a los cuales nuestro pensador llega. Por ende, no se trata de una escueta presentación de su doctrina acerca de la verdad. Al contrario, se aspira poder precisar su originalidad y pertinencia explayándolas a su toma de posición con respecto al papel de la razón y de sentimientos que como los de la fe están presentes en el conjunto del vivir y del obrar humano.

Ahora bien, en el transcurso de la exposición ha de dilucidarse una cuestión central: ¿Puede hablarse, *stricto sensu*, de una teoría de la verdad que defina y determina el pensamiento y la producción intelectual pascaliana? Como se espera hacer ver en las páginas siguientes, se trata de demostrar la presencia, en la doctrina del pensador francés, de cierta tendencia filosófica, no exenta de limitaciones, a partir de la cual asume y entiende la relación entre la filosofía, la razón y la verdad; una tendencia que, convenientemente matizada con los aportes de otras disciplinas y de otros intereses, funge como instrumentos necesarios a partir de los cuales Pascal construirá su propia teoría acerca de la verdad.

En tal sentido, fiel a su tiempo, Pascal adopta las principales directrices de una concepción racionalista de la filosofía para dar inicio a su incesante búsqueda de la verdad. Así, el asunto versa, inicialmente, sobre la misma vinculación ya establecida por la mayoría de las doctrinas filosóficas modernas, entre el problema de la verdad y su tratamiento desde la razón que razona, a veces por sobre el legado de la interpretación teológica y religiosa proveniente de la tradición medieval, otras veces en estrecha conjunción.

Desde la perspectiva del racionalismo filosófico que Pascal defiende, filosofía, razón y verdad pueden ser vistas como nociones esencialmente inseparables. Sobre ello, tres cosas deben resaltarse:

1. El proyecto de un examen filosófico de la verdad depende, en su ejecución, del tipo de teoría gnoseológica que se asuma. Es decir, visto desde el ángulo de la reflexión humana misma, el problema de la verdad sólo es posible plantearlo a partir de su conocimiento racional.
2. El conocimiento sólo es posible una vez abordado el problema de su verdad, y son dos las vías fundamentales a partir de las cuales puede darse inicio a dicho abordaje, a saber: mediante una adecuación del conocer con los objetos conocidos, o viceversa. Lo cual conduce, ineludiblemente, a considerar elementos de genuino aliento metafísico.
3. En consecuencia, desde una óptica esencialmente filosófica, el tema de la verdad puede estar sujeto tanto a consideraciones de orden gnoseológico: ¿cómo es posible conocer la verdad y lo verdadero?; como de orden metafísico: ¿qué es la verdad y qué cosa puede concebirse como verdadera? En tales casos, Pascal estará atento a lo que las voces de la tradición le dicen, iniciando un proceso de sana adaptación lo más apartada posible de una asimilación acrítica y complaciente de dicha información, tanto que le conducen a plantearse una

cuarta interrogante de genuino orden antropológico: ¿cuál es la verdad del hombre de todas las épocas? ¿qué verdad busca? ¿cuál encuentra?

Ahora bien, desde dicha dimensión filosófica, esto es, acorde con el punto de vista que se ostente sobre las posibilidades del conocer y del ser, así como de los principios fundamentales en los que ambas instancias se fundan, se podrá obtener una idea de verdad con la claridad requerida como para procurar su búsqueda y posterior estudio. Pero lo realmente singular de Pascal se encuentra en la entrada y el impulso que le brinda a la consideración de cuestiones propias a la existencia vital humana, una dimensión de no menor importancia para su concepción de la verdad, e incluso -como se verá- para la misma delimitación del papel que le asignará a la filosofía. Para él el problema no es tanto presentar a consideración del lector un estudio pormenorizado de la noción de verdad, sino -como será desarrollado en las páginas que siguen- emplazarlo a conseguir esa verdad de la cual se ha alejado con el fin de poder estar en condición de asumirla como propia.

Por lo mismo, en toda teoría de la verdad pueden identificarse dos tipos de orientaciones a partir de las cuales la propuesta puede ser encausada y que, en el caso de Pascal, determinarán la función por él asignada a la filosofía en la estructuración de su propia teoría. En primer lugar, que la filosofía y los filósofos no sólo se han interesado por la verdad de las cosas. En segundo lugar, también hay preocupación por lo que los hombres han pensado y opinado acerca de esa verdad, determinando -con ello- tanto su conducta y su obrar moral, como el sentido relativo de la verdad misma. Así, para él, razón y pasión se entremezclan al interior de las concepciones y puntos de vista contradictorios que el hombre y la filosofía de inicios de la

modernidad atribuyen a la verdad. Como derivación inmediata se observa un discurso filosófico que no exige tanto una justificación teórica especial, sino que está levantado sobre determinados intereses prácticos que Pascal aspira poder satisfacer en el tratamiento que le dispensa al tradicional tema de la verdad. Dentro de esas preocupaciones sobresale la distinción que procura instaurar entre la filosofía de su época y los errores y las confusiones a los que la han sometido tanto el dogmatismo escolástico, exagerando el papel de la razón, como el libertinismo filosófico impregnado como está, según él, de cierto escepticismo.

Por otro lado, dado que es de su interés considerar la posibilidad de reflexionar sobre la verdad y sus diversas manifestaciones, no sólo en el contexto del pensamiento, sino también en el campo de las muy humanas experiencias vitales, se pretende demostrar, a lo largo de la presente exposición, que en la lista de asuntos que le urge acometer, no tiene cabida un proyecto tendiente a definir la verdad y lo verdadero. Es decir, lejos de su doctrina adjudicar determinado estatuto ontológico a la verdad, para él definir lo que es la verdad no es un asunto urgente; pero, en cambio, si dará un sitio relevante al estudio de la diversidad de sus manifestaciones de cara a su impronta en las cuestiones propias a la existencia vital humana.

Como se ve, la interpretación aquí promovida gira alrededor de lo que pueda informar Pascal, el filósofo, sin que, por ello, se busque opacar los aportes que las demás facetas de su vida y obra puedan ofrecer. Antes bien, se procura mostrar en toda su extensión que la filosofía de la cual se sirve Pascal, alimentada por las tesis primordiales del racionalismo filosófico y por su visión crítica de la tradición filosófica y teológica, es utilizada tanto para dar cuenta del tema de la búsqueda de la

verdad, como para orientar dicha indagación a otras clases de discursos, experiencias y prácticas más identificadas con la ciencia, la teología, la moral o la religión, que con el género filosófico en sí mismo.

En consecuencia, la admisión del propósito principal aquí planteado, relativo a una búsqueda racional de la verdad, así como su incidencia en cuestiones de distinta cuna, no puede concebirse absolutamente extrañada de la visión pascaliana de la filosofía. Al sostener tal alejamiento, la mayoría de las exégesis de la obra y de la doctrina de Pascal, cometen el error de colocar en situación de minusvalía a su filosofía, con respecto a las demás dimensiones de su propuesta.

Por lo general, los estudiosos más reconocidos del pensamiento de nuestro autor, construyen sus interpretaciones a veces con base en lo dicho y demostrado por los desarrollos del Pascal matemático y físico; en otras oportunidades lo hacen partiendo de lo promulgado y defendido con denuedo por el Pascal polemista; o desde lo argumentado por ese Pascal versado en los asuntos y debates teológicos más representativos de la Francia académica de su tiempo. No faltará quien acuda a sus dolorosas experiencias místicas y religiosas para fundar una lectura particular de su vida y pensamiento. En cualquier caso, más allá de la legitimidad de tales intentos hermenéuticos, y a pesar de buscar apoyo e inspiración en la multiplicidad de ángulos que delinean la figura de Pascal al interior de la investigación filosófica, existe, sin embargo, un punto en común entre las mismas. Como ha sido dicho, se tiende a criticar sus tesis filosóficas (escasas en número, pero ricas en contenido teórico) alegando, primero, su falta de rigor y orden en la presentación y en el tratamiento de las mismas; segundo, que en sus tesis filosóficas más relevantes no

hay un legado cierto de los beneficios que, comúnmente, conlleva la formación de una escuela o corriente de pensamiento; por último, se le endilga incurrir en lo frívolo e intrascendente al momento de introducir elementos existenciales y vivenciales al interior de la propia especulación filosófica. Además, se podría objetar que su doctrina filosófica no se detecta con claridad meridiana en ninguna de sus obras escritas; ni siquiera -se advierte- Pascal ofrece una definición exacta de lo que entiende por filosofía, su método, ni mucho menos de la corriente de pensamiento a la cual se adscribe.

En contra de ello, la exégesis siguiente pretende hacer ver la importancia que para el desarrollo del pensamiento filosófico vino a significar la particular incursión que Pascal lleva a cabo en las profundidades de la condición antropológica del hombre de su tiempo, planteándose como punto de partida la conveniencia de una óptica racional de dicha condición y como punto de llegada una no menos conveniente perspectiva existencial de la misma. Con ello, estaría justificada la inclusión de la filosofía concebida como el tipo de pensamiento racional más proclive para dilucidar dicha situación, antes de la insurgencia de elementos extra-filosóficos, hacia los cuales -en el fondo- se dirige la doctrina pascaliana de la verdad. Desde tal perspectiva, la filosofía en Pascal asume, con toda la validez requerida, el papel de una propedéutica necesaria a toda indagación de la verdad. Así será considerada en las páginas que siguen.

Otra posible objeción tiene que ver con la dilucidación de la idea de verdad que realmente Pascal ostenta. Tradicionalmente, para acceder a una puntualización tal, se exige proponer, lo más esencialmente deseable, una definición clara y precisa de la

verdad¹. Y en Pascal tal requerimiento brilla por su ausencia. Para él -como será debidamente argumentado- lo importante no es definirla, sino ubicarla y aplicarla.

Se podrá captar mejor la esencia y la originalidad de la elección de la esfera de lo filosófico en Pascal, si marcamos distancia con respecto a algunas exégesis que versan sobre la misma temática. En este sentido, pueden distinguirse tres clases de interpretaciones del pensamiento de Pascal que acogen la presencia de la filosofía en el conjunto de su propuesta teórica, cada una adjudicándole una valoración diferente.

La primera, corresponde a las exégesis llevadas a cabo durante el período que va del siglo XVII hasta el XIX. Estas lecturas representan el germen de la tradicional visión de Pascal como un pensador poco avieso en cuestiones filosóficas y teológicas. De hecho, esta etapa inicia la tendencia a asignarle un lugar secundario, cuando no inexistente, a la filosofía de nuestro autor, frente a otras dimensiones más representativas de su obrar intelectual. Clásico ejemplo de tal orientación se encuentra en la opinión sostenida por Antoine Arnauld (1612-1694), quien al referirse a la conferencia dada en 1655 por su entonces predilecto amigo y compañero en los avatares propios de la polémica teológica entablada contra los jesuitas, recordará que Pascal no está versado en asuntos teológicos, ni siquiera da muestras de una aceptable cultura filosófica y que, de tenerla, fue adquirida de segundas fuentes, por lo general

¹ La definición tradicional de la verdad comúnmente más aceptada a comienzos de la modernidad, es aquella que la concibe como la *adaequatio rei et intellectus*. En términos similares a los implícitos en dicha fórmula, los antecedentes pueden rastrearse hasta los textos de la *Metafísica* de Avicena y la *Destructio destructionum* de Averroes. Igualmente existen precedentes en Guillermo de Auxerre y el canciller Felipe de Greve. De estos últimos se pasa a los primeros maestros de los franciscanos, como es el caso de Alejandro de Hales, quien expresa: *Veritas Item ponitur (definitio) a quodam philosopho. Veritas est adaequatio rei et intellectus* (En: *Summa Theol*, I.n.38, IV) Luego de la tradición franciscana, la fórmula desaparece. Sin embargo, es en Tomás de Aquino donde alcanza su consagración como la definición tradicional de la verdad, aunque con los agregados de conformidad y correspondencia que ampliaban convenientemente el sentido inicial de la misma. (Cfr. Rabade, S, *Verdad, conocimiento y ser*, Madrid, Gredos, 1976, p. 162-164).

circunscritas a lo que le brinda su lectura de los *Entretiens* de Epícteto y de los *Essais* de Montaigne. Además, critica la superficialidad con la que Pascal emprende su aproximación a las doctrinas de Agustín de Hipona y de Tomás de Aquino, al igual que con las tesis de Jansenius y de los casuistas².

Entre las lecturas mas referidas en las investigaciones del acervo teórico pascaliano, comúnmente se cita la perspectiva negativa mantenida por los enciclopedistas franceses del siglo XVIII, Voltaire a la cabeza, quien caracteriza de manera irónica a nuestro filósofo, considerándolo como un especialista renombrado en temas de polémica teológica, fácilmente registradas en sus *Cartas a un Provincial*, acusándole de caer en vanas especulaciones que distan mucho del rigor y de la trascendencia normalmente exigida a toda discusión filosófica³. Otro tipo de óptica busca glorificar el pensamiento pascaliano, llegando hasta el extremo de exaltarlo como modelo de la identidad nacional gala, una opinión cuya máxima expresión se encuentra en el ya clásico estudio de Saint-Beuve⁴. Se trata de lecturas que tienden a exponer de manera detallada la apologética, la teología y el misticismo de Pascal durante su retiro en Port-Royal, aunque con escasa alusión a los ya ingentes desarrollos filosóficos.

² Cfr. Arnauld, Antoine, *Œuvres Philosophiques*, August Délaune, Paris, 1893, en : Baudin, Emile, *La philosophie de Pascal*, Banconniere, Paris, 1947, VI, p. 43-44-

³ Clama Voltaire: "Me parece que, en general, el espíritu en el cual Pascal escribe sus 'Pensamientos', es mostrar al hombre en un día odioso; se entrega con pasión a pintarnos del todo malvados e infelices; escribe contra la naturaleza humana un poco como escribe contra los jesuitas. Imputa a la esencia de nuestra naturaleza lo que no pertenece más que a ciertos hombres; dicta elocuentemente injurias al género humano. Yo oso tomar partido por la humanidad en contra de ese misántropo sublime; yo oso asegurar que no somos tan malvados, ni tan infelices como él dice". (Cfr. Voltaire, François Marie Arouet de, *Lettres philosophiques*, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p.45. Hay versión en español: Voltaire, *Cartas filosóficas*, Alianza, Madrid, 1998. Trad. Fernando Savater.p. 77).

⁴«Poniendo aparte la cualidad incomparable del talento, todo hombre tiene en Pascal un semejante y un espejo, si lo sabe guardar bien » (Cfr. Saint-Beuve, *Port-Royal*, Gallimard, La Pleiade, Paris 1962, p.16)

Un segundo tipo de exegética pascaliana comienza a popularizarse a comienzos del siglo XX y se mantiene hasta bien entrada la década del 50. Dos vertientes se imponen. Una, representada por los estudios fundamentales de Emile Boutroux, León Brunschvicg y Emile Baudín⁵, quienes asumen la filosofía en Pascal refiriéndola al marco general de los demás matices definitorios de su corta producción intelectual. Es el caso de Baudín, quien identifica a Pascal más como un teólogo y *savant*, que como un filósofo puro, recalcando su supuesto desinterés por cuestiones provenientes de la tradición filosófica. La otra tendencia, tiene que ver con la escuela fundada por Jean Laporte, referencia obligada para todo intento de investigar la historia y el pensamiento del siglo XVII francés. El modelo característico se encuentra en su obra principal: *El corazón y la razón según Pascal*⁶ donde el autor concibe las tesis primordiales de Descartes y Pascal, en estrecha comunión. No obstante, su análisis comparativo concluye considerando a la filosofía del último como simple deudora del racionalismo cartesiano, con escasos niveles de originalidad e independencia. Esta visión será seguida, con altura, por Jean Mesnard⁷ y Jean Russier⁸, entre otros.

La última vertiente que debe considerarse se inicia a mediados de la década del cincuenta, se mantiene con algún agregado hasta hoy en día y está perfilada por la mirada de Lucien Goldmann,⁹ quien justifica el legado pascaliano al acreditarlo como el pensamiento que va a revolucionar significativamente la filosofía occidental, un

⁵ Cfr, Boutroux, P, *Pascal*, Hachette, Paris, 1914; Cfr, Brunschvicg, L, *Pascal*, Vrin, Paris, 1943; Cfr, Baudin, E, *La philosophie de Pascal*, Banconniere, Paris, 1947.3V.

⁶ Cfr, Laporte, J, *Le coeur et la raison selon Pascal*, Elzévir, Paris. 1950.

⁷ Cfr, Mesnard, J. *Pascal*. Vrin. Paris. 1950.

⁸ Cfr, Russier, J, *La foi selon Pascal*, PUF, Paris, 1958.

⁹ Cfr, Goldmann, L, *Le dieu cache*, Gallimard., Paris, 1955. (Trad. Castellana: *El hombre y lo Absoluto. El Dios oculto*, Península, Barcelona, 1985. p. 217-399).

giro copernicano que -según su interpretación- va “del atomismo racionalista o empirista hacia el pensamiento dialéctico”. A pesar de puntualizar lo relevante de su doctrina, su análisis de Pascal le inclina por señalar las carencias de su filosofía para dar debida respuesta a condicionantes esenciales al hombre de su tiempo, pertenecientes a la esfera de lo irracional, como lo son la conversión y la fe.

A la par de Goldmann, otros lectores de Pascal han ejercido notable influencia en ciertos estudios contemporáneos sobre el mismo. Se trata, en primer lugar, de Henry Lefebvre¹⁰, quien al mismo tiempo que le considera un precursor del método dialéctico en su aplicación a la comprensión del hombre, la sociedad y la historia, lo dibuja como un pensador completamente sumido en la contradicción y la ambigüedad, indeciso entre el fomento de sus innegables dotes hacia la investigación científica y filosófica y el placer que le retribuye, o bien su religiosidad -de por sí conservadora- o bien su exultante misticismo. En segundo lugar, recientemente se ha considerado el excelente estudio llevado a cabo por Jacques Attali¹¹ donde califica a nuestro autor como el modelo representativo por excelencia del llamado “genio francés”, muy por encima de Descartes, tanto que se atreve a afirmar: “Francia es más pascaliana que cartesiana.”¹²No obstante, al definir lo esencial de la filosofía y de la reflexión pascaliana sobre la ciencia, destaca la determinación de las fronteras entre lo existencial y lo racional independientemente de una posible teoría de la verdad.

¹⁰ Cfr, Lefebvre, H, *Pascal*, Ángel, Paris, 1954.

¹¹ Attali, J, *Blaise Pascal ou le génie français*, Fayard, Paris, 2000.

¹² Ibid, p. 45.

Igualmente son dignos de reseñar el exhaustivo estudio de Gérard Bras y Jean-Pierre Cléro centrado en el papel de la imaginación, de la figuralización y de la contrariedad en la generalidad de la concepción pascaliana de la verdad⁵¹³. Así mismo, en la exégesis pascaliana de finales del siglo XX y comienzos del XXI, se observa cierto interés por el argumento de la apuesta (*pari*) según Pascal. Entre otros, cabe señalar los aportes de Jaime Andrés Williams quien refiere la importancia de dicho argumento como expresión de la más pura actitud racional que va tras el encuentro con la verdad¹⁴. Lo mismo es detectable en el caso de Catherine Chevalley y su análisis de la noción de probabilidad en relación a la filosofía pascaliana de la verdad y del conocimiento¹⁵.

En el renglón de ediciones colectivas, resalta sobremanera la recopilación llevada a cabo por Martine Pecherman de diversos artículos centrados en el tema de la verdad en Pascal.¹⁶ Por último, referencia obligada sobre el estado actual de los estudios de la obra pascaliana en general es la del *Courrier du Centre International Blaise Pascal*, perteneciente a la Universidad Blaise Pascal, en Clermont-Ferrand, dirigida entre otros por Dominique Desacotes y donde se recogen diversos artículos e investigaciones en torno al pensamiento de nuestro autor¹⁷. De no menor importancia ha de nombrarse la recopilación de diversos artículos centrados en el estudio de la filosofía de Pascal llevada a cabo en la *Revue Internationale de Philosophie* bajo la

¹³ Bras, G y Cléro J. P., *Pascal. Figures de l'imagination*, PUF, Paris, 1994, 126 p.p.

¹⁴ Williams, J. A., *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*, EUNSA, Pamplona, 2002, 346 p. p.

¹⁵ Chevalley, C., *Pascal, Contingence et probabilités*, PUF, Paris, 1995, 124 p. p.

¹⁶ Pecherman, M., (ed.) *Pascal. Qu'est que la vérité?* PUF, Paris, 2000.

¹⁷ *Courrier du CIBP*, Dominique Desacotes (Ed), Universidad Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, Francia

coordinación de André Comte Sponville, fundamental a la hora de resaltar la singularidad y la grandeza del Pascal filósofo¹⁸.

Se trata, en síntesis, de valiosos estudios de la obra de Pascal pero que poco o nada aducen a favor o en contra de su filosofía o de una construcción filosófica de la idea de verdad por él sostenida. De cara a tales comentaristas, la presente exploración de los principales elementos y antecedentes teóricos que delinean la concepción pascaliana de la verdad, afirmará el valor fundamental asignado a la filosofía en su elaboración, circunscrita -como está- a su labor propedéutica, esto es, como reflexión preparatoria para la entrada de elementos de índole existencial y vivencial que encauzarán la búsqueda de la verdad por derroteros que sólo competen al reconocimiento que el hombre haga de su propia condición.

El presente estudio está estructurado con base en el siguiente esquema expositivo. Luego de la introducción al tema escogido, se presentan cuatro capítulos, divididos en secciones, las cuales se componen -a su vez- de determinadas partes o sub-secciones. En ellos se aspira condensar lo fundamental del proyecto de investigación propuesto. De manera general, se parte de la idea de que en toda indagación de corte hermenéutico, una vez identificado su correspondiente objeto de estudio y una vez planteadas las finalidades que persigue, se comienza con un proceso de esclarecimiento y clasificación de los principales conceptos, nociones o categorías, alrededor de los cuales gira la temática escogida. De la comprensión de los mismos depende introducir, en la investigación, otros conceptos de no menor importancia. De

¹⁸ Revue Internationale de Philosophie, André Comte Sponville, (Ed), PUF, Paris

seguidas, se deducen ciertos resultados provenientes del movimiento de interrelación presupuesto entre los conceptos fundamentales ya ubicados. En el caso que nos ocupa, se trata de considerar una historia de la verdad como paso necesario para entender en toda su amplitud la doctrina pascaliana de la verdad, habida cuenta del preliminar interés pascaliano por sopesar, desde la filosofía, sus variadas y contradictorias manifestaciones, disposiciones y enunciaciones. Satisfecha esa exigencia, la exposición avanza hacia el reconocimiento del papel atribuido a la filosofía en la prescripción y elaboración de dicha historia, sobre todo si -constantemente- se evocan los aportes de tal disciplina al conocimiento racional de la verdad. Al final, el camino trazado converge en lo que aspira ser considerado como el resultado primordial al que llega la investigación. En detalle, el estudio se desarrolla de la forma siguiente:

En el **Capítulo 1** se describen y estudian los conceptos fundamentales a partir de los cuales nuestro pensador va construyendo su idea de la verdad y lo verdadero. En tal sentido, se propone al lector una clasificación tricotómica con base en los siguientes conceptos: filosofía, razón y verdad. El orden de presentación no es arbitrario. Antes bien, responde a la primigenia intención de Pascal por emprender la búsqueda de la verdad a partir de las herramientas teóricas que le brinda la filosofía. Se parte de la idea, según la cual, la filosofía racionalista de la verdad que ostenta Pascal, implica alguna sistematización de conceptos mediante la formulación expresa de principios y consecuencias, entresacados tanto de su “espíritu geométrico”, como de su concepción del hombre y de la vida.

Evidentemente, de atenerse con exclusividad al orden cronológico a través del cual va evolucionando su pensamiento, vertido en sus diversos opúsculos y tratados, la primera manifestación de la verdad provendría de sus desarrollos matemáticos. Sin embargo, salvo algunas digresiones metodológicas acerca del verdadero orden numérico sobre la verdad de una proposición a demostrar¹⁹, o al juzgar el rigor de la demostración y de la certidumbre científica con relación a la incertidumbre del azar²⁰, no puede hablarse propiamente de una reflexión filosófica conducente al planteamiento de una verdad matemática o, lo que es lo mismo, de una matematización de la verdad.

Si en algo se esmeró Pascal, fue en evitar todo reduccionismo estéril. Su concepción de la verdad siempre mantuvo toda la amplitud deseada en lo que a la consideración de sus diversas manifestaciones se refiere. Por lo tanto, la secuencia conceptual presentada pretende resaltar la manera como nuestro autor va abordando el tema de la verdad.

Por ello, se comienza con el estudio de los resultados obtenidos de ciertas fuentes filosóficas tradicionales, escepticismo y estoicismo, sobre todo, pero también aquellas provenientes de Agustín y Montaigne, sea para aceptarlas (como modelo a seguir), sea para criticarlas con firmeza (como opción a evitar), visto como un recurso válido, desde luego, pero, a partir del cual, poco a poco va levantando su propia concepción filosófica de la verdad.

¹⁹ Cfr, Pascal, B, *Traite des ordres numeriques*. (En : Pascal, B, *Œuvres Complètes*, L'Integrale/Seuil, Paris, 1963. Edición : Louis Lafuma ; p. 65-69) ; Cfr, Pascal, B, *Traite du triangle arithmetique*, (En: Pascal, B, *Ob. cit*, p. 50-63).

²⁰ Cfr, Pascal, B. *La regle des partis*, (En: Pascal, B. *Ob. cit*, p. 43-49)

De seguidas, se considera la manera racional como dicho abordaje se lleva a cabo. Después de todo, fiel representante de su época, Pascal asume como cierta la tesis de la preeminencia de la razón vista como instancia comprensiva por excelencia. Y la búsqueda de la verdad comienza por ser -de suyo- una búsqueda racional, desde la cual se avanza hacia otros espacios definitorios de la misma. Todo este proceso deviene, ineluctablemente, en la inicial propuesta pascaliana de una filosofía racional de la verdad.

En fin, más que una recopilación pormenorizada de tales nociones, lo que interesa sobremanera es examinar sus principales aportes para la consolidación de la doctrina pascaliana de la verdad. La intención, pues, no radica en ofrecer una definición conceptual, a la manera de una tabla de categorías rígida y definitiva. Particularmente, lo que se persigue es determinar el uso que Pascal procura de las mismas para asentar su propuesta racionalista, pero, también, para delimitar su alcance como doctrina filosófica que pretende, en demasía, dar respuestas a las cuestiones últimas de la existencia humana.

En tal sentido, valga recordar que la presente investigación se decide por lo que el Pascal filósofo puede aportar. De allí que no aparezcan incluidos de manera directa otros conceptos claves para una visión integral de nuestro pensador, tales como los de apologética, fe, religión, etc. Sin embargo, estos conceptos no estarán exentos de tratamiento, si bien no de manera individual y pormenorizada, sí de forma tangencial. En todo caso, se trata de nociones cuya consideración será establecida al interior de la tríada conceptual fundamental.

Así, el capítulo da inicio con el estudio -en una primera sección- de la noción **Filosofía**. Al respecto, se plantean las siguientes inquietudes que deberán ser solventadas en las diversas partes que integran la sección. Primeramente, ¿Qué entiende Pascal por filosofía? ¿Cuáles son sus características principales? Una vez clarificado el sentido dado a dicha noción, se procederá a responder lo siguiente: ¿Cuál es el contexto histórico-biográfico en el que dicha concepción se formula y es puesta en práctica? Lo cual equivale a inquirir sobre los siguientes asuntos: ¿Cómo se da la relación entre reflexión filosófica y desarrollo geométrico? ¿Se está en presencia de alguien que piensa como tradicionalmente lo hace un filósofo, o de quien actúa como un *savant*? ¿Qué es lo que caracteriza el tipo de lenguaje utilizado en toda argumentación filosófica? ¿Cómo se mienta un concepto de tanta tradición y abolengo como el de “verdad”? Al igual que sucede en el conjunto de la investigación, una constante comienza a ser considerada: la referente a las fuentes que inspiran la propuesta pascaliana. En este punto se consideran tres tipos de tradiciones filosóficas que, o bien utilizan dicha noción, o bien la presuponen implícitas en otras dimensiones y que Pascal expresamente llega a citar en sus obras, a saber: fuentes clásicas (Epícteto y los orígenes del escepticismo filosófico); fuentes medievales (Agustín y Tomás, principalmente) y fuentes contemporáneas (libertinismo filosófico, Montaigne y Descartes). Se advierte que el tratamiento dispensado a tales fuentes será sucinto, centrado en las referencias que Pascal señala, por lo general opiniones sobre frases, párrafos y textos escogidos, según el asunto que esté tratando en determinada obra representativa de su producción escrita. Por tal razón, a lo largo de la investigación, las referencias a Epícteto y Agustín, sobre todo, pero también a

Montaigne y Descartes, se hará notoria, no tanto inmersos en un capítulo en específico, sino que su presencia se establece a la par de lo tratado en cada uno de las partes componentes de este trabajo. Nada de lo dicho en estos capítulos podría ser entendido si se formula totalmente aislado de tales fuentes. Culmina la sección con el análisis de la visión particular que detentó Pascal sobre el papel del filósofo y la función prescriptiva del filosofar. Interesa sobremanera destacar en lugar relevante el sentido que ciertos círculos intelectuales y académicos franceses le asignaron a la figura del *savant* en el conjunto de las artes y oficios de la época. Sobre todo, importa clarificar si es legítimo o no definir a Pascal como *savant*, o si puede seguir considerándose como un filósofo nato.

La segunda noción a trabajar en la segunda sección de ésta capítulo inicial, es la de **Razón**. ¿Cómo la entiende Pascal? ¿Qué lugar y papel le asigna frente a otras facultades humanas de no menor trascendencia, como las pasiones y sentimientos, agrupados alrededor de la noción *coeur* que retoma de la tradición teológica? Si la modernidad le atribuye el carácter de facultad cognoscitiva eminente, vista como guía fundamental del hombre, Pascal -por su lado- le pone límites precisos. Por supuesto, la autenticidad y utilidad de la deducción racional no está en entredicho. De hecho, como será tratado en la primera parte, su pensamiento se plegó al racionalismo dominante en la filosofía del siglo XVII europeo, pero se trata de un acercamiento no exento de atenuantes. Lo que se pone en duda son sus alcances y su propensión a extralimitarse en sus funciones. Tal vez por ello, ciertas exégesis exageran y malentienden el pensamiento de Pascal alegando a favor de su supuesto antirracionalismo, que habría llevado a no haberle impreso forma de sistema a sus

opiniones. Se señala, así mismo, que no hay orden conceptual o que su filosofía de la vida no es una, o que cae en la misma posición de los dogmáticos -racionalistas en exceso- a quienes tanto combate, etc. En vista de ello, para enfrentar con propiedad esa lectura errónea, debe indicarse con fuerza la manera como nuestro pensador concibe la relación de imbricación entre la razón, la filosofía y la ciencia. Para finalizar, se considera que merece atención aparte un asunto con claros antecedentes escolásticos, a saber: la relación entre razón y verdad, tal como es particularmente entendida por Pascal, esto es, a lo interno de su propia teoría de la “figuración”.

Culmina este primer capítulo en una tercera sección, donde se examina la noción de **Verdad**. Su inclusión al término de la secuencia conceptual sugerida, depende de la clarificación previa que se halla establecido de las otras dos nociones. Para el hombre pensante, interesado en fundar niveles elevados de reflexión sobre la verdad de las cosas y -en paralelo- de sí mismo, le es necesario apoyarse en las herramientas interpretativas que la razón y la filosofía le provee.

De nuevo vale recordar que de lo que se trata es del Pascal filósofo. En otras palabras, se propondría otra clase de clasificación conceptual, si se estuviese haciendo referencia al Pascal apologético, teológico, religioso o místico, incluso aquél versado en geometría, pero, con ello, nos alejamos del propósito inicial de esta investigación. En todo caso, está negada la posibilidad de comprender a Pascal única y exclusivamente desde el campo de lo filosófico, sin abordar los demás estancos desde donde se expande lo más significativo de su breve pero fértil producción intelectual.

En tal sentido, en las dos primeras partes de esta sección, serán tres los temas bajo los cuales será tratada la noción de verdad. Para comenzar, acogiendo, no sin

empacho, la perspectiva que le brinda el racionalismo filosófico: Pascal, al hablar de verdad lo hace en las primeras de cambio, bajo la forma de una verdad del entendimiento o, lo que es lo mismo, de una teoría del conocimiento. Ello implica comprender la manera como establece el distingo -central en la concepción epistemológica que detenta nuestro autor- entre verdad y falsedad, entre certeza e incertidumbre. Así mismo, se hará alusión a conceptos de no menor importancia, como los de validación, verificación y demostración, vistos y analizados tanto desde el punto de vista lógico, como dialéctico. En función de ello, una nueva cuestión ha de ser planteada y resuelta: ¿Hasta qué punto la filosofía de la verdad en Pascal puede definirse como una filosofía “dialéctica” tal como Goldmann y Lefebvre sostienen? Después, agregando la perspectiva que permite comprender la noción de verdad como relativa al ser de las cosas o verdad metafísica, se asume como fundamental el par finito-absoluto que nuestro autor visualiza siempre colateralmente a otros pares de opuestos que concibe como desarrollos de aquellos, a saber, los de finito-infinito e infinito-nada. Por último, desviando la mirada hacia cuestiones propias a la subjetividad humana, sean de corte existencial, sean de improntas religiosas o místicas, se busca poner de relieve la manera como nuestro autor expande esas contrariedades hasta el par miseria-grandeza, como símbolo de la, para él, ambigua condición humana. Consecuentemente, serán consideradas -en una tercera parte- las disímiles maneras como la verdad y sus conceptos encuentran expresión en los ámbitos particulares de la filosofía, la ciencia, la teología y la religión. Se trata de la tradicional cuestión relativa a la verdad y las verdades frente al “orden” como se

patentizan, como se revelan, esto es, de su presencia uniforme o de su imprecisa fragmentación en diversos espacios de comprensión.

Termina esta aproximación al sentido pascaliano de la verdad, con la inserción, en una cuarta parte, de una cuestión -también de vieja data- previamente planteada por Anselmo, Agustín y Tomás, pero que Pascal asume y soluciona a su manera, esto es, acudiendo sin limitantes de ningún tipo, a condicionantes de origen metafísico. El tema en cuestión tiene que ver con las respuestas que se den a las siguientes preguntas: ¿La verdad, tiene fin? ¿Tiene lugar y tiempo definidos? ¿Es una o múltiple?, etc. Después de todo, el punto de arranque del pensamiento pascaliano será -siempre- esta interpelación: *¿où est la vérité?*

Aceptada la tesis, según la cual, la teoría pascaliana de la verdad, a pesar de adolecer de la sistematización requerida, está pensada desde la tríada conceptual arriba señalada, se pasa a considerar, en el **Capítulo II**, la idea del proyecto pascaliano de determinación de las diversas manifestaciones de la verdad. Hablar del encuentro con la misma y de la necesidad de fijar su colocación, supone la posibilidad de delinear su historia. Con ello, no se estaría aludiendo al simple registro historiográfico de la misma, sino que se haría referencia, indistintamente, a la continuidad de sus exhibiciones, así como a la forma como es dispuesta y -en suma- a las múltiples maneras de enunciarla.

Para Pascal la verdad se muestra en la realidad de manera variopinta. En vista de ello, el capítulo se inicia con una primera sección subdividida en tres partes. En la primera se aborda la manera como el pensador francés entiende la problemática planteada alrededor del tema de la verdad en relación a su propio obrar científico.

Será allí donde ubica la primigenia manifestación mundana de la verdad. En este sentido, y retomando una temática previamente abordada en el anterior capítulo, para que esa exposición ocurra necesita adquirir y adaptar los requerimientos racionales impuestos por el *savant*, argumentador y experimentador por excelencia para comienzos del siglo XVII francés. Después de todo, como será deducido, el Pascal matemático y físico es más un *savant* que alguien que actúa con estricto rigor científico. En segundo lugar, será tratada la forma filosófica como la verdad -según Pascal- se expresa. Se advierte que su debido seguimiento es una tarea no exenta de dificultades pues no se encuentra explícitamente desarrollada en sus principales obras, sino de manera implícita, al interior de asuntos sobre los que, paulatinamente y sin ningún orden, va emitiendo opinión. Por último, una vez encontrada y ubicada la verdad al cobijo de la razón que filosofa, en la tercera parte una inquietud ha de ser tomada en cuenta: ¿acaso se ha llegado al final del camino? De ser así, ¿Qué hay de sus manifestaciones en el orden de la realidad y en el orden del existir humano? Las respuestas dadas conducirán, al final del capítulo, al reconocimiento del distingo fundamental entre las verdades de la razón y las verdades de la fe. Aquí se detecta otra particularidad en la doctrina de Pascal, a saber, la tendencia a inmiscuir en sus tesis cuestiones propias a la más vívida experiencia humana, pero -paradójicamente- trascendiéndolas, más allá del humano conocer, esto es, hacia el descubrimiento de la verdad absoluta.

Luego, en la segunda sección se busca aclarar si, para Pascal, el avance hacia el encuentro con la verdad presupone contar con una concepción teleológica de la misma, o si entiende dicho desarrollo como resultado del auto-desenvolvimiento y de

la revelación característica de una verdad que se muestra al hombre en toda su absolutidad y ultimidad. Sobre ello, no deja Pascal de mostrar interés por lo que la tradición filosófica y teológica pueda ofrecerle, una constante -por lo demás- presente en toda sus obras.

Finaliza el capítulo en una tercera sección donde, a efectos de una mayor comprensión de la tesis pascaliana sobre la verdad, se propone ahondar en la propuesta de la distinción entre verdad del conocimiento (visión epistemológica), verdad del ser (visión filosófica, metafísica para mayor precisión) y verdad del existir (visión antropológica). Así, los condicionantes de tipo teórico e histórico convergen en una sola propuesta hermenéutica. En aras de una interpretación lo más exhaustiva posible del pensamiento de Pascal relativa al problema en mientes, es importante optar por una visión en conjunto de sus tesis primordiales.

En el **Capítulo III** se tocan los aspectos más filosóficos que pueden identificarse en los textos y en las comunicaciones epistolarias del pensador francés, elaboradas al cobijo de sus opiniones sobre la verdad y lo verdadero. En función de ello se describe, inicialmente, la manera como asume y critica las principales proposiciones del racionalismo filosófico; después la inclusión de tales críticas en la idea de verdad por él promovida. Ambos puntos contribuyen a resaltar, al término del capítulo lo más original que puede Pascal aportar para el estudio de un problema tan tradicional como ese. Así, nociones inicialmente consideradas como esencialmente contrapuestas por la tradición filosófica que Pascal ha estudiado muy parcialmente, como las de finito-infinito, partes-todo, e infinito-nada, son abordadas reiterativamente en la mayor parte de su obra. ¿El objetivo propuesto? La satisfacción de la exigencia

metodológica que el mismo autor se impone por contar con una necesaria síntesis de contrarios de manera tal poder extraer elementos positivos que coadyuven de forma decidida a configurar cierta visión integral de la verdad humana.

Al respecto, dos piezas sobresalen dentro de la generalidad de la reflexión pascaliana del conocimiento humano, expuestas en su estudio sobre las curvas cónicas, en su *Entretiene avec M. de Sacy* y, especialmente, en sus *Pensées*, a saber, los dos principios metodológicos de la *raison composé des raisons* y el *d'entre deux*. La segunda sección versa sobre la manera como asume y critica las principales proposiciones del racionalismo filosófico y la inclusión de tales críticas en la idea de la verdad que promueve. Ambos puntos contribuyen a resaltar, en la primera parte, lo más original que puede aportar Pascal para el estudio de las verdades mundanas previamente entendidas como fuentes de incertidumbre y finitud. Tiene que ver con lo concerniente a lo que puede denominarse como “filosofía del azar” o “principio de la probabilidad filosófica”, implícito en el conocido aserto pascaliano del *il faut parier*. De nuevo, deben resaltarse las bases teóricas de las que nuestro pensador se sirve para caracterizar el conocimiento de lo finito como fuente de incertidumbre, es decir, el dogmatismo y el escepticismo filosóficos. Finaliza esta segunda sección con el tratamiento de una de las tesis más investigadas por la actual exégesis de la obra de Pascal: el conocido argumento de la “apuesta”. Se alude aquí a una de las premisas primordiales de la presente investigación: si ha de verse el argumento del *pari* como una de las manifestaciones más explícitas de la expresión racional de la verdad, lo será en razón de su entronque con la doctrina filosófica de la verdad y del hombre

defendida por nuestro autor y no como simple expresión aislada sea de su epistemología sea de su proyección pragmático-existencialista.

El presente estudio concluye en un **Capítulo IV**, donde todo lo expuesto confluye en una síntesis entre la idea de la verdad defendida por Pascal y su visión antropológica. Está conformada por tres secciones fundamentales, cada una con sus respectivas partes. En general, en ellas se alude al resultado al cual accede Pascal, según lo sugiere la lectura llevada a cabo. Partiendo de los principios fundamentales del racionalismo filosófico, finaliza con la propuesta de una **antropológica filosófica acerca de la verdad**. Por ende, habrá necesidad de detenerse -en la primera sección- en el concepto de hombre del que nuestro autor hizo gala. Lo cual requiere responder a las siguientes cuestiones: ¿cuáles son las perspectivas a partir de las cuales Pascal emprende su lectura de la condición humana vigente para la época? ¿Cómo emprende nuestro autor su estudio del hombre desde la visión que le brinda la relación entre antropología filosófica y concepto filosófico de la verdad? Aquí será insertada la tesis que proclama una triple visión antropológica pascaliana, a saber, primero, como un ser finito sujeto a la duda constante que ha de ser persuadido a actuar en concordancia con el “espíritu de geometría”; segundo, como alguien que ha de desenvolverse acorde con cierto “espíritu de fineza”; por último, como un individuo que en condición de caída y constante extravío de sí, elige el camino de la creencia de manera tal de poder solventar tal situación. En consecuencia, ubicar, valorar y justificar la verdad, desde la filosofía, es un proceso que depende en buena parte de la concepción antropológica que nuestro autor ostente.

Descrito como un hombre de pocos libros, sin que ello sea un impedimento para que aborde temáticas de vieja data en la historia de la filosofía, su pensamiento discurre con las bases teóricas que le ofrece una antropología concebida desde los principios filosóficos resultantes de la reflexión acerca de la verdad, tanto que le conduce a instalar el principio de contradicción en lo más profundo del ser humano. Ahora bien, en su diagnosis inicial Pascal es consciente que se trata de un hombre que por su misma naturaleza está facultado para razonar acerca de su contradictoria condición. De cómo entiende esa característica versa la primera sección. Es así que teniendo en cuenta su lectura crítica de las posiciones pirrónica y cartesiana del hombre, será analizada en las dos partes que componen esta sección, la forma como Pascal hace uso de la relación de imbricación entre los objetivos del entendimiento y los intereses de la voluntad humanas. Y en tal visión del hombre, el punto álgido lo representa la emergencia -por sobre la razón y la misma filosofía- de ciertas dimensiones, que sólo en la tradición agustiniana se encuentran presentes con firmeza. Se trata de las pasiones, los afectos, los sentimientos, las inclinaciones subjetivas. En otras palabras, se aluden a esas otras razones que la razón moderna no conoce, pero que amplían el marco de comprensión de la verdad de la condición humana. Al final, en la sección tercera, y con evidente intención conclusiva, se somete a estudio la tesis de una verdad que permanece oculta a la comprensión racional del hombre e -incluso- a su propio padecimiento. En su primera parte se muestran los principales efectos provenientes de ese afán pascaliano por des-ocultar tan huidiza verdad. De hecho, como será visto, al recomendar la vuelta del hombre hacia sí mismo, hacia las profundidades de su mundo interior, como el paso

fundamental para el acceso a la verdad última, Pascal termina en una toma de posición signada por su muy particular experiencia mística. De seguidas, en las partes segunda y tercera, se hará referencia al papel que Pascal atribuye a la religión cristiana en la necesidad que envuelve todo encuentro con la verdad por darse a conocer y darse a sentir. En la cuarta parte se vuelve a considerar un elemento interpretativo y alterno que Pascal considera digno de ser considerado: su tesis de lo “figurativo” y de cómo ha de ser presentada la relación entre la realidad sometida a demostración y la “figura” que de ella pueda construirse. Si se aspira a captar la verdad en su máxima extensión y en su más clara expresión, ha de evitarse a toda costa los equívocos a los que conduce toda realidad figurativamente entendida. En esta evocación del rostro oculto de la verdad esencial juega un papel importante la manera especial como nuestro pensador adopta la tradicional tesis teológica de la “gracia”, tema de la quinta y última parte, sin poder evitar inmiscuirse en el debate, muy extendido para la época, entre los intereses volitivos humanos y los designios de la voluntad divina.

Si ello es así, entonces la visión general de lo tratado en la presente investigación, estará decididamente avizorada y expuesta en las conclusiones finales: se busca desocultar, esto es, aclarar con las luces de la razón y de la pasión aquella verdad esencial que -hasta Pascal- permanece oculta, velada tanto al humano entender, como al humano sentir.

Con respecto al estilo expositivo por medio del cual nuestro pensador expone su propuesta filosófica, es de suma importancia advertir acerca de la constante presencia de lo paradójico, en el sentido de incluir pares contrapuestos proclives a una posterior

síntesis, como característica principal del mismo. Así, por ejemplo, comprensión racional de los fenómenos naturales y humanos y asunción íntima de la fe son dos asuntos claramente divergentes, lo cual no le impide a Pascal subordinar los primeros a lo extraordinario. Si algo puede descollar en la lectura de sus obras es el reconocimiento de elementos que denotan una especial tensión en el tratamiento de los diversos asuntos, así como el afán por superar dicho estado. Un tono ante el cual cualquier exégesis puede distraerse si no considera de manera integral los aportes que en sus respectivos campos provee el Pascal *savant*, el escritor, el filósofo, el teólogo, el militante, el creyente o el místico. Igualmente, ha de tenerse en cuenta que su estilo es abiertamente ostensivo, hiperbólico, es decir, tendiente a mostrar y distinguir con claridad las cosas sobre las cuales está haciendo alusión pero haciendo gala de grandilocuencia y lucimiento. Así, por ejemplo, en su opúsculo sobre los problemas resultantes de la medición del peso de la masa de aire, cuando intenta legitimar a la Física, considera sin aspavientos de ningún tipo a los datos de la experiencia como fuente de la misma y no a la geometría, puesto que en el estudio de los fenómenos físicos las experiencias tienen -según él- más fuerzas para persuadir que los razonamientos. Como éste varios serán los momentos en los que habrá necesidad de enfrentarse con tan peculiares formulaciones. Se revela también un uso muy peculiar de la retórica: sin apoyarse en la tradición (Aristóteles, Cicerón, Quintiliano), se trata de una retórica orientada a doblegar, desarmar al interlocutor. Un sesgo registrable en pasajes como éste: “la verdadera elocuencia se burla de la elocuencia. La verdadera moral se burla de la moral, es decir que la moral del juicio se burla de la moral del espíritu, que es sin reglas”. (Fr. 512-513. Lafuma). Lo cual traduce: no es tanto que la

moral del espíritu (la de la razón, se sobreentiende) no esté normada del todo, sino que el interlocutor a quien está dirigido los *Pensées* ha de terminar reconociendo que adolece de tales reglas. Otro aspecto a tener en cuenta en la visualización del tipo de escritura pascaliana es el relativo a la tendencia a matematizar las imágenes y los argumentos, esto es, a presentar de forma entrelazada discurso científico y discurso literario, algo observable, sobre todo, en el fragmento 418 dedicado al argumento del *pari*.

En fin, se ha querido reducir el pensamiento pascaliano al ámbito preciso de la literatura. Es evidente que nuestro autor da muestras de su genio como escritor, pero sí las da es para expresar de forma más estilizada que el frío y calculado discurso filosófico tradicional, asertos como éste: “burlarse de la filosofía es verdaderamente filosofar” (Fr, 513, Lafuma).

De las diversas ediciones de la obra de Pascal, se prefiere la organizada por Louis Lafuma,²¹ en vista de que sigue el mismo orden cronológico de la publicación de dicha obra y, por ello mismo, es la más proclive a un examen de la evolución de la idea de verdad en Pascal. Todas las referencias a dicha presentación seguirá el siguiente esquema: primero, será señalado el número del fragmento utilizado, y luego el nombre del compilador. Sin embargo, se emplean otras recopilaciones en la medida en que el desarrollo del trabajo así lo requiera.

²¹ Pascal, Blaise, *Œuvres Complètes, L'Intégrale/Seuil*, Paris, 1963.

En el caso de la edición llevada a cabo por Brunschvicg²², que ordena los fragmentos según la secuencia que Pascal hubiera seguido de haber culminado su proyecto de una apología de la religión cristiana, de más está recordar su popularidad en las diversas exégesis de la obra de Pascal producidas durante la mayor parte del siglo XX. Algunos, como Goldmann la consideran como “la mejor edición de las obras de Pascal.”²³ De hecho, la recomienda como la edición que refleja con mayor fidelidad el orden en el cual se presenta el pensamiento de Pascal. Sin embargo, en tanto no sigue con exactitud la evolución cronológica de las obras pascalianas, es una edición no conveniente para los criterios exegéticos que determinan el presente estudio. Es más, bien puede decirse que la ordenación propuesta por Brunschvicg fue desplazada a partir de 1963, fecha en la cual hace su aparición la edición de Lafuma, para quien la clasificación de los diversos fragmentos debe atenerse a la propia ordenación que su autor les confirió, libre de la subjetividad y de los intereses del editor.

Algo muy diferente ocurre con la edición propuesta por Gérard Ferreyrolles y Philippe Sellier entre los años 1999 y 2004, considerada como la mejor recopilación contemporánea de los *Pensées*²⁴. Se hará uso de la misma sobre todo en relación a las notas explicativas que en ella aparecen, excelentes para ampliar el marco de comprensión de los diversos fragmentos que conforman dicho texto.

²² Pascal, Blaise, *Œuvres Complètes*, en: *Les Grands Écrivains de la France*, Hachette, Paris, 1908-1914 (Edición Crítica por L. Brunschvicg y J. Boutroux), rééditions : GF Flammarion, 1964-1976.

²³ Goldmann, L, *Ob. cit.*, p. 236.

²⁴ *Pascal. Les Provinciales. Pensées et opuscules divers*, La Pochotèque, Le Livre de Poche/Classiques Garnier, Paris, 1999-2004 (Edición : Gérard Ferreyrolles et Philippe Sellier).

La traducción al español de las obras de Pascal editadas por Lafuma, así como la de los demás textos publicados en francés y reseñados en la bibliografía, corre por cuenta del autor del presente estudio. En el caso de la primera de ellas, se trata de una labor no exenta de dificultades, dado que el francés que Pascal utiliza sigue el elaborado y elegante estilo provenzal que si bien se extiende por Francia -como lengua literaria- durante los siglos XIV y XV, está presente, sin embargo, en la mayoría de los escritos más representativos de finales del siglo XVI y comienzos del XVII. En todo caso, se intenta permanecer lo más ajustado posible al espíritu inicial que Pascal le imprimió a sus obras.

CAPITULO I

LOS CONCEPTOS DE FILOSOFÍA, RAZÓN Y VERDAD

Para abordar con propiedad, desde su concepción filosófica acerca de la verdad, el pensamiento de Blaise Pascal, en la presente investigación se seguirán los siguientes pasos metodológicos. El primero, consiste en precisar el papel que este autor le atribuye a la filosofía en el conjunto de su propuesta teórica y, para ello, es necesario identificar los conceptos primordiales alrededor de los cuales va construyendo dicha valoración. El segundo, determinar la manera como reflexiona filosóficamente sobre asuntos y doctrinas que, arribando desde la tradición, terminan configurando su propia visión de la filosofía y de la verdad. El tercero, señalar los aspectos más relevantes y originales de dicha visión. El cuarto, establecer el principal resultado al que llega Pascal al final del desarrollo de su idea de la verdad.

Esos momentos deben ser entrelazados, incluso reconociendo la diversidad de facetas que les caracterizan y con las que debe enfrentarse todo estudio referido a la figura de este representante del pensamiento francés del siglo XVII. De hecho, si se aspira cumplir con éxito los objetivos propuestos, un estudio como el aquí planteado, ha de solventar un serio escollo: debe clarificar, previamente, cuál es el Pascal sometido a examen. ¿Acaso se trata de aquél versado en ciencias matemáticas y físicas? ¿O aquél centrado en la consideración de temas teológicos de vieja data,

suficientes como para sentar las bases de su proyecto apologético? ¿Será el Pascal urgido y conmovido por la manera como el hombre de su tiempo asume su condición de caída y de creyente, vía gracia divina? ¿O, en fin, tiene que ver con ese pensador empeñado en otear los alcances del razonamiento filosófico al momento de analizar la peculiaridad de la verdad existencial del hombre?.

Ahora bien, para ubicar con rigor dicho semblante, nada mejor que calificar y contrastar lo más resaltante de su personalidad y de su manera de pensar. Un hombre a la vez racional e irracional, categórico y perturbado, comprensivo e irónico, caritativo y despiadado; así podría caracterizarse su conflictiva personalidad. Paralelamente, se está en presencia de una obra escrita de forma lógica y paradójica, metódica e inconsecuente, especializada y diversificada, todo al mismo tiempo. Una tensión que recorre todo su legado escrito, reflejo fidedigno de la diversidad de sus dones, tanto que a veces se convierten en obstáculos a cualquier intento interpretativo. Así podría muy bien sintetizarse su propuesta teórica e, incluso, sus resultados prácticos. ¿Cuál es el verdadero Pascal? ¿Cómo atestiguar acerca de la correcta concepción de la verdad por él defendida si son múltiples las maneras y los intereses con las cuales aborda tal problemática? Sin obviar deliberadamente el carácter abiertamente contradictorio de su pensamiento, aquí será tomada dicha tensión como muestra de la singularidad y de la grandeza del mismo. En cierto sentido se trata de leer a nuestro pensador como si fuese uno solo. Eso sí, cada uno mostrándose a su manera.

En cierto modo, Pascal vivió a la sombra de esa dualidad de planos, una condición que encuentra su reflejo en la situación del hombre de comienzos de la época moderna, trocando lastimosamente una parte con la otra. Se trata, pues, de pares de cualidades totalmente opuestas e indeclinables. Una que lo eleva en grandiosidad y otra que lo rebaja en pequeñez. Se está ante una idea de hombre que lo singulariza tanto por su razón y por su saber, como por sus afecciones y deseos, restos de una antropología antigua y expandida, a saber, la del autoconocimiento de ese estado de dualidad constante y conflictiva. A partir de esa idea, Pascal fundamentará *la grandeur de l'homme*, sabedor de su amplitud, pero -también- de su insignificancia. Así, al lado de la experiencia de la racionalidad científica, aparecen en él un conjunto de reflexiones acerca del hombre y sus contradicciones, recogidas -al final- en una experiencia de lo divino. Sobre esta óptica integral del pensamiento pascaliano discurre Chateaubriand en *Le Génie du Christianisme* (III, 2, 6):

Había un hombre que, a los doce años, con barras y círculos, había creado las matemáticas; que a los dieciséis, había escrito el más sabio tratado de las cónicas que se había visto desde la antigüedad; que a los diecinueve, reduce en una máquina una ciencia que existe enteramente en el entendimiento: que a los veintitrés demuestra los fenómenos de la pesantez del aire, destruyendo uno de los grandes errores de la antigua física; que a esa edad donde los hombres comienzan a nacer, habiendo acabado de percibir el círculo de las ciencias humanas, se apercibe de su nada, y vuelca sus pensamientos hacia la religión; que desde ese momento hasta su muerte, a los treinta y nueve años, siempre enfermo y sufriente, fija la lengua que hablarán Bossuet y Racine, dando el modelo del más perfecto placer, como del razonamiento más fuerte; en fin que, en los cortos intervalos de sus males, resuelve, por abstracción, uno de los más altos problemas de la

geometría, y esboza sobre el papel pensamientos que tienen tanto de Dios como del hombre; ese espantoso genio se llamaba Blaise Pascal.

¿Significa esto que esa dualidad de visiones y de concepciones del hombre y del mundo, sintetizadas por Chateaubriand en la añeja diatriba entre la ciencia y la fe, es la condición fundamental del pensamiento y de la obra de nuestro autor? ¿Un estudio detallado de la evolución del pensamiento de Pascal acaso no revelaría cierta preeminencia de una de las facetas en juego (digamos, la del Pascal religioso y místico, como lo aseveran la mayor parte de las exégesis reconocidas) muy por encima de las demás? Es más, ¿se está en presencia de un pensador indeciso, poco firme y sistemático en sus planteamientos en buena parte debido a esa bifrontalidad de la cual hace gala? De cara a tales interrogantes, y reconociendo la tirantez que signa su doctrina, lo aquí sostenido está pensado desde la perspectiva de una mirada integral del pensamiento y de la obra escrita pascaliana. Y el eje central de tal visión lo constituye la idea de la verdad y de lo verdadero que nuestro autor detentó.

Adviértase que el Pascal aquí estudiado es aquél que encuentra eco en ese sentido bifronte que la incipiente modernidad le asigna al ser humano, es decir, a su capacidad de razonar sobre bases firmes, por un lado, y a la inconsistencia de su vida y comportamiento, por el otro. Se opta, por ende, por un pensador cuyas doctrinas se exhiben signadas por su apego a la ciencia y al método experimental, así como por su religiosidad, pero -igualmente- por su insistencia en establecer altos niveles de reflexión desde una filosofía antropológica cimentada en un racionalismo abierto a la totalidad excelsa y dramática de la experiencia humana. Eso sí, tal como será

detallado en lo que sigue, más que de una teoría del hombre en sentido estricto, a lo que nuestro pensador alude constantemente es a una visión de la conducta y del obrar moral y religioso de ese hombre que observa y somete a estudio.

En este punto, como ya se dijo en la introducción, la presente investigación se inclina y apuesta por la figura y los aportes del Pascal filósofo. Consciente se está de la poca popularidad de dicha escogencia. Para la mayoría de los intérpretes e historiadores de la filosofía, no se trata del aspecto más relevante y representativo¹.

A lo sumo se le describe -acusándolo- de repetidor y adaptador de las contadas fuentes de saber a las que tuvo acceso. Se le imputa, pues, su poca originalidad, así como el no haber dejado para la posteridad una propuesta filosófica sistemática, digna de ser reseñada y considerada. Para la presente interpretación tal cúmulo de objeciones no dejan de tener cierto grado de veracidad, pero de allí a proclamar una

¹ La tendencia general presente en los estudios llevados a cabo sobre el pensamiento y la obra de Pascal, es la de subsumir su filosofía sea al interior de su religión, o como simple manifestación de su exultante misticismo. Por ejemplo, Laporte sostiene que la filosofía de Pascal es una consecuencia directa de su religión y de su acercamiento al jansenismo. Al respecto, dirá que “la cuestión del jansenismo de Pascal, es una de las que se imponen a todos los historiadores deseosos de caracterizar exactamente su pensamiento religioso y, en consecuencia, su filosofía.” (Jean Laporte, *Etudes de Histories de la Philosophie Francaise au XVII Siécle*, Vrin, Paris, 1.951. p.106). Igual opinión se encuentra en Althusser, quien señala: “Pascal nos ha dejado el corpus de una filosofía religiosa de la que es inevitable decir que tiene como móvil explotar con fines apologéticos, exteriores a las ciencias, las grandes contradicciones teóricas de las ciencias de su tiempo.” (Althusser, L. *Philosophie et philosophie spontanéé des savants*, Maspero, Paris, 1974). Otras exégesis consideran a la filosofía pascaliana como mera deudora de sus escasos conocimientos teológicos (Cfr. Michel y Marie, Rose Le Guern, *Les Pensées de Pascal. De l'anthropologie á la Theologie*, Larousse Université, París, 1972, p. 57ss). No falta quien considere más la personalidad trágica de Pascal, que su propia filosofía: “La lectura de los escritos que nos ha dejado Pascal y sobre todo la de sus Pensamientos, no nos invita a estudiar una filosofía, sino a conocer a un hombre, a penetrar en el santuario del universal dolor de un alma, de un alma del todo nublada y, mejor aún, de un alma viva...” (Miguel de Unanumo, *La fe Pascaliana*. En: Unanumo M de. *Obras Completas*, 1963, Madrid). En fin, puede registrarse la opinión de quienes, como Jean-Paul Sartre, refieren la importancia de la filosofía de Pascal más como un proyecto inacabado que necesita deslastrarse de fuentes extrañas a las propiamente filosóficas, que como un cuerpo doctrinal con valor propio. “La muerte de Pascal salva a sus Pensamientos de quedar organizados en una fuerte e incolora Apología.” (En: Sartre, J. P, *Situations*, Gallimard, Paris, 1947, p. 134).

supuesta ubicación secundaria de nuestro autor en la historia del pensamiento occidental, es algo discutible.

En tal sentido, frente a una imagen tan negativa, aquí se afirma la importancia y trascendencia de la oferta pascaliana para el ámbito de la filosofía occidental, en especial para ese modo de hacer filosofía en Francia de finales del siglo XVI y de comienzos del XVII². Un estilo de pensamiento -como el de nuestro filósofo- que al cobijar de ciertas tesis, ciertas problemáticas y determinados conceptos, griegos unos, medioevales otros, e incluso tomados de su propio tiempo, aspira promover cuestiones plenas de contrariedades, heterogéneas e indeterminadas de por sí. Se trata de un conjunto de principios relativos tanto al pensar mismo, como al humano existir. Sobre todo, reflexiones y propuestas cuya centralidad va a poner de manifiesto al momento en que intente definir, con criterios racionales, la verdad y lo verdadero. Pero no sólo se trata de una cuestión de estilo. Más allá de su pasión, de su elocuencia

² Para Rábade el problema de la verdad y su tratamiento desde el punto de vista de la filosofía a comienzos de la Época Moderna, devino en una secularización de la misma, aunque “perdiendo aparentemente importancia” (En: Rábade, R, Sergio, Ob. cit, p. 10). En tal sentido, las dos mayores influencias vendrán dadas por las filosofías estoica y escéptica, Epícteto y Montaigne, respectivamente. En el caso de la primera de ellas, ya desde la década de 1570, en el siglo XVI, en Francia, “una fuerte corriente estoica se había afianzado y se mantendría durante un siglo”: toda reflexión filosófica ha de fundarse sobre la determinación de la misma como un “arte” es decir, como aquella disciplina cuyo dominio se limita a la consideración de los problemas de la vida interior humana, más que a la erudición o a la construcción de un sistema de doctrina. Se trata -siguiendo el precepto de Epícteto- de “mantener la parte superior del alma de acuerdo con la naturaleza [lo que es del hombre por naturaleza]”. (Epícteto, *Entretiens*, I, XV, 15, 1, Paris, Société D’Editions <<Les Belles Lettres>>. 1948, p. 59). A partir de Galileo ya no es posible seguir admitiendo una reflexión filosófica acerca de una verdad absoluta, intangible, elaborada sobre basamentos o principios metafísicos o teológicos y valorados según la impronta de la autoridad aristotélica, aún vigente en determinados círculos académicos de finales del XVI y principios del XVII. Montaigne representa el interés manifiesto en el pensamiento de la época por brindarle a la filosofía rasgos necesarios de utilidad, esto es, razonar acorde con las leyes y costumbres vigentes en una sociedad, dejando atrás “la estudiosa pasión que nos entretiene en perseguir cosas para adquirir, de las que siempre estamos desesperados” (Montaigne, *Essais*, Villet-Saulnier, PUF, Paris, 1965, p. 1138). Dada su importancia para el pensamiento de Pascal en el presente estudio se hará alusión de manera constante a estas dos corrientes y a esos dos autores.

y de su sentido de lo trágico, en sus obras se encontrarán verdaderas ciertas concepciones del hombre y de la verdad sometidas a la vorágine de la interpretación filosófica, vital y religiosa que Pascal puso en práctica a lo largo de su existencia.

Dicho esto, de lo que se trata es de situar, convenientemente, los conceptos fundamentales desde los cuales Pascal emprende su proyecto de una indagación filosófica de la verdad. Lo primero a detallar es cierta propensión a entremezclar los conceptos que representan al Pascal filósofo con los del científico, los del apologético y los del religioso, aunque, siempre, bajo la óptica y el control de su pensar propiamente filosófico³.

Una inclinación tal es comprensible si se acude al análisis pascaliano del discurso. En su expresión discursiva, no sólo cada concepto, sino -además- cada frase, cada fragmento, adquiere disímil significación, según se refiera a problemáticas de diverso cuño. El mismo Pascal lo previene en sus *Pensées*: “Las palabras ordenadas diversamente dan un sentido diverso, y los sentidos diversamente ordenados producen efectos diferentes” (Fr. 784. Lafuma)

³ Para Baudín, la exposición más completa y objetiva acerca de la teología, la apologética y el misticismo de Pascal, se encuentra en el clásico estudio de Saint-Beuve: *Port-Royal*, Gallimard, París, 1962 (en: Baudín Emile, *La Philosophie de Pascal*, *Ob. cit.*, p. 45).

Precisamente, al responder a posibles objeciones por su constante recurrir a nociones consideradas por determinados círculos académicos y sociales franceses, como anacrónicas o de poco uso, afirma lo siguiente:

Me gustaría que me dijeran que he empleado palabras viejas. De la misma manera que los mismos pensamientos forman un cuerpo de discurso distinto, por una disposición diferente, igualmente las mismas palabras forman otros pensamientos por su diferente disposición. (Fr. 696. Lafuma)

Pues bien, la clasificación conceptual aquí propuesta, está estructurada con base en tres de esas *mots anciens*, entendidas como esenciales para una comprensión de la generalidad del pensamiento filosófico pascaliano, a saber: las nociones mismas de filosofía, de razón y de verdad.

Como se señaló en la parte introductoria, el orden de presentación no es arbitrario; antes bien, responde al interés por aproximarse -en su particularidad- al Pascal filósofo y a sus aportes para una teoría de la verdad. Sin embargo, el desarrollo de la exposición conducirá al análisis de los mismos, pero no de una manera aislada, sino al interior de la tríada conceptual originaria. Interpretados de manera correcta el orden y la secuencia como se muestran tales conceptos, se tiene a la mano un escudo eficiente contra aquellas exégesis que niegan el tamiz filosófico de la teoría pascaliana de la verdad. Lecturas que -por lo general- incurren en el error metodológico de pretender aislar deliberadamente una noción particular presente en un texto del total de la producción escrita, relacionándolo, más bien, con partes

iguales de otro texto diferente. De este modo, se crea una analogía falsa, obviando el contexto, que no sólo es distinto a la noción considerada aisladamente, sino que - incluso - ofrece a esos elementos análogos, una significación adversa.

En este sentido, la distribución tricotómica expuesta, pretende dar cuenta -en los textos de Pascal- de la interrelación existente entre las nociones de filosofía, razón y verdad, como sí se tratase de criterios distintamente dispuestos, pero que en conjunto forman sus pensamientos acerca de una filosofía de la verdad. En fin, de manera sucinta, la secuencia seguida se justifica con las siguientes palabras: si Pascal se plantea abiertamente la posibilidad de filosofar, lo será sobre bases teóricas que reflejan la huella que el racionalismo filosófico ha dejado marcado en su manera de pensar, una tendencia en todo momento encauzada hacia su propia concepción de la verdad. Se comenzará, pues, la serie indicada con la noción de “filosofía”, según su propio entender. De seguidas se abordará en una segunda sección, la noción “razón”. Por último, veremos lo que tiene que decir acerca de la “verdad”.

SECCIÓN A. LA FILOSOFÍA

Lo primero a resaltar es que a lo largo de la producción escrita de Pascal no hay lugar para una exposición exhaustiva de su propia doctrina filosófica, pero sí para una visión crítica de ciertos pensadores y de determinadas cuestiones que considera relevantes en la historia de la filosofía. Lo segundo es que la filosofía tradicional que llega a considerar es -para él- sinónimo de metafísica, mientras que ve en el filosofar

una actividad reflexiva dirigida a dar contestación a ciertas inquietudes forjadas al calor del transcurrir vital humano. Como consecuencia de ello, la filosofía es asumida como una propedéutica necesaria no tanto para el estudio de los primeros principios de las cosas, sino para la comprensión racional de la auténtica vida del hombre. A partir de esa orientación, el pensador francés ha de decidir tanto la composición de toda su propuesta filosófica, como las fuentes teóricas de las que se nutrirá.

El siguiente fragmento de los *Pensées* expresa del modo más claro posible lo esencial de dicha puntualización, tanto que puede considerarse como el esbozo de la declaración de principios que resume con mayor propiedad lo fundamental de la idea pascaliana de la filosofía:

Si el hombre se estudiara en primer lugar a sí mismo, vería que es imposible ir más allá. ¿Cómo puede una parte conocer el todo? Pero, tal vez aspira a conocer, al menos, las partes del mundo con las que guarda alguna relación. Sin embargo, las partes del mundo tienen la una con la otra una relación y un encadenamiento tal que me parece imposible conocer la una sin la otra y sin el todo... Pero, lo infinito en pequeñez es mucho menos visible: los filósofos siempre han pretendido llegar a él, y ahí han fracasado todos. Esto ha dado lugar a títulos tan corrientes como ‘De los principios de las cosas’, ‘De los principios de la filosofía’ [Descartes, dixit] y a otros semejantes, de efecto tan fastuoso, aunque menos aparentes que este otro que deslumbra: ‘De omni scibili’ [Vico, dixit]. (Fr. 199. Lafuma)

Como uno de los *savants* más representativos del siglo XVII francés, Pascal sabe que los avances en el campo de la investigación y del método científico abren un debate acerca de los alcances de la reflexión filosófica. En él gran parte de esa problematización se centra en su oposición a la tradición filosófica y a las tesis de

Descartes. La filosofía, para nuestro pensador, siendo considerada como una de las posibilidades más nobles del humano comprender, no ha podido jamás salir de sus dudas; si no lo ha hecho hasta ahora es en razón de su insistencia en buscar la verdad más en las cosas mismas y en los libros que en la manifestación de los más ingentes problemas al interior de la misma existencia humana. Así mismo, por limitarse a pensar la esencia de las cosas sin tomar en cuenta la “relación” y el “encadenamiento” en el que se presentan las partes que en conjunto conforman la realidad total, el saber que procura el conocimiento humano no es cierto, sino incompleto. En todo caso, lo importante es poder captar aquí que Pascal nunca se plantea una total separación entre ciencia y filosofía, tal como ha sido leído por varios de sus intérpretes. Y la presente investigación encuentra que es en su dispersa teoría de la verdad donde dicho entronque se revela. Después de todo, matemática, metafísica y teoría del conocimiento siempre están presentes de manera fluctuante en el pensar y en el obrar pascaliano. Por tal razón, para poder captar en toda su amplitud lo sostenido en este fragmento central, se necesita volver a los desarrollos matemáticos (geométricos) que Pascal ha dejado para la posteridad. El tratamiento filosófico que le imprimirá en los *Pensees* a conceptos como los de finito e infinito no podrá entenderse sin la visión geométrica que inicialmente sostuvo el Pascal matemático.

1. Figuración geométrica y reflexión filosófica.

Los opúsculos pascalianos sobre la ciencia matemática revelan lo que ya mostraba el desarrollo de la geometría y del análisis matemático durante los siglos XVI y XVII, a saber: que biunívocamente entendida, a toda figura corresponde determinada fórmula y viceversa, a toda fórmula su figura específica. Como consecuencia de ello, la verdad podrá ser aprehendida cognoscitivamente a partir de una figuración geométrica. Dicho de otro modo: así como cualquier verdad algebraica es geometrizable, así mismo, toda verdad geométrica está sujeta a un proceso de algebrización. En adelante, es factible demostrar teoremas según la conexión implícita en esos dos órdenes de verdad, gracias -sobre todo- al descubrimiento de las llamadas *coordenadas* (rectangulares, oblicuas, polares, etc.). En este campo el aporte de Descartes es decisivo: en un espacio dado, concebido de manera bidimensional, cualquiera de sus puntos es posible representarlo mediante par de números, y por tres en el caso de considerarlo tridimensionalmente. Para ello, desarrolla su conocido sistema de “coordenadas cartesianas”, un sistema mediante el cual se resuelve cualquier problema geométrico acudiendo al álgebra, es decir, formulando ecuaciones numéricas.

En Pascal tal orientación marca su producción científica. Manteniéndose en los dictados de la tradición matemática, no tanto en la filosófica, este pensador reafirma la centralidad del par conceptual finito-infinito, con la salvedad de que lo instituye a la manera moderna, esto es, concibiéndolo como resultante inmediato de cualquier procedimiento matemático donde se haga uso -al unísono- de las herramientas deductivas que provee la geometría y el álgebra. Se trata de una relación básica a

partir de la cual otros conceptos relacionados serán objeto de un tratamiento aún imberbe, en especial los de continuidad numérica y de límite, base fundamental en la aparición del cálculo infinitesimal, debidamente desarrollado a partir de Leibniz y Newton. Pueden rastrearse los orígenes de tal forma de razonar al cobijo de conceptos primigenios presentes en la axiomática euclidiana, bien conocida por Pascal. La historia del pensamiento occidental nos enseña que es Aristóteles quien recoge esta tradición matemática consolidando la manera axiomática de razonar. El conocimiento humano se eleva con base en la formulación de conceptos elementales, indefinibles de por sí, a partir de los cuales toda otra posibilidad conceptual se posibilita en grado sumo. Estos conceptos básicos asumen la forma de axiomas o proposiciones primordiales, indemostrables de por sí, pero con la propiedad fundamental de poder utilizarse para probar las demás proposiciones. Luego, a partir de Euclides, la tendencia general del pensamiento matemático se orienta a la consideración del sistema geométrico como axiomático y riguroso en su tratamiento, siempre y cuando cumpla con las condiciones metodológicas de suficiencia y elementalidad.⁴

Asumida esta manera axiomática de pensar en Matemáticas, y de experimentar en Física, todo ello acorde con las reglas del nuevo método científico, y vista como un dogma incuestionable hasta bien entrada la época moderna, consigue -sin embargo-

⁴ Sobre el papel de la geometría euclidiana y, en general, de la matemática en la configuración de la filosofía pascaliana sobre la verdad, cfr. Zambrano, Francisco, *Verdad matemática y razón científica en Pascal*. (En: *Paradigma*, UPEL-IPM, Volumen XXVII, n° 1, Junio, 2006, p. 163-179.).

en Pascal a uno de sus críticos más conspicuos. Así, tanto él como Pierre de Fermat (1601-1655) tratarán de encontrar vías demostrativas lo suficientemente directas como para obviar axiomas o teoremas insuficientes. Igual situación se observa en la relación epistolar que Pascal sostuvo con Antoine Gombaud, caballero de Méré (1607-1648). De hecho, si se emprendiera una lectura filosófica de sus obras fundamentales de geometría, a saber, sus *Estudios sobre las Cónicas*, editado en 1640, la *Generatio Conisectorum*, editado en 1648 y su *Tratado del Triángulo Aritmético*, editado en 1655, se deduce la importancia que le asigna al estudio de la relación finito-infinito. Vista como premisa inicial, esta relación básica deviene -en los *Pensées*- en otra de no menor importancia: la de infinito en pequeñez y de infinito en grandor. La consecuencia que extrae Pascal es evidente. Todo desarrollo geométrico conduce inexorablemente a la noción básica del doble infinito. En este sentido, Leibniz en carta a Étienne Périer, sobrino de Pascal, del 30 de agosto de 1676, llega a reconocer la impronta de la geometría pascaliana para explicar cómo la razón científica moderna introduce lo infinito en la estructura de lo finito, deduciendo “las propiedades fundamentales de las secciones cónicas que dependen de la relación del centro y de los diámetros, dando con algunas bellas propiedades universalmente conocidas, referentes a las proporciones de las rectas trazadas en la sección cónica; y es de ahí -afirma Leibniz- que depende todo lo que se puede decir de las ordenadas”.⁵

⁵ Leibniz, G, *Carta a Etienne Périer*, (En: Blaise Pascal, *Ob. cit.*, p. 37-38.)

Así, por ejemplo, detállense las opiniones sostenidas por Pascal y Méré con respecto al papel de la filosofía y la geometría en los procesos de demostración de lo verdadero. Al fondo de dichos pareceres se presenta una toma de posición de ambos autores en relación con la noción de “sentimiento natural” que implica -a su vez- un par de perspectivas divergentes con respecto al papel de la geometría y la filosofía en el ámbito del conocimiento humano. Para Méré “mientras poco infinita sea una cuestión, ella devendrá inexplicable porque el espíritu se estremece y se confunde. De suerte que se encuentra mejor la verdad por el sentimiento natural que por vuestras demostraciones.”⁶ Para Pascal, en cambio:

M. Caballero de Méré tiene muy buen espíritu, pero él no es geómetra (lo cual es, como vos sabéis, un gran defecto) y tanto si él no comprende que una línea matemática sea divisible al infinito y crea más bien que ella está compuesta de puntos en número infinito, algo que jamás yo he podido extraer. Si vos podéis hacerlo, se reproduciría *perfecto*⁷.

Lo cierto es que por sobre esta crítica al “sentimiento natural” defendida por Méré, se ubica en lugar preferente el parecer pascaliano sobre el conocimiento a la vez matemático y filosófico. El asunto exclusivamente matemático (geométrico, aritmético y mecánico, según el sentido de la época) que tiene que ver con la consideración exhaustiva de lo infinito, es transpuesto al asunto filosófico de la determinación de la indivisibilidad infinita del objeto propio a dicha ciencia (el cual,

⁶ Carta a Pascal, en: *Les Œuvres de Monsieur le chevalier de Méré*, Amsterdam, 1692, II, 60 (reeditado en : L. Brunschvicg, F. Gazier y P. Boutroux, *Œuvres de Blaise Pascal*, Ob. cit, XII, 76-77).

⁷ Pascal, Carta a Fermat, del 26 de julio de 1654, (en: Pascal, B, Ob. cit, p. 43-48.)

desde los griegos se sabe que corresponde a las nociones abstractas de número, figuras y superficies). Y, para aprehender dichos conceptos con toda la amplitud y simplicidad requerida, de poco o nada sirve el llamado “sentimiento natural”. Antes bien, se necesita -bajo el evidente influjo de las tesis cartesianas- del concurso de la “claridad natural” o “luz natural” de manera tal de poder tratarlos más como productos de una operación mental que como resultados de una aparente evidencia.

Además, los reparos pascalianos al papel del “sentimiento natural” explican los motivos por los que su opúsculo sobre la geometría se inicia con una exhortación sobre el arte de “demostrar (la verdad) cuando se la posee”⁸ de acuerdo con los procedimientos no discursivos de la geometría. De manera natural, esto es, directa, espontánea, al hombre le está vedado el conocimiento de la verdad; a lo sumo sólo podría hacerse partícipe de un falso sentido de la misma, tomando como verdaderas aquellas cosas y aquellos asuntos cuyas contrariedades les parecen falsas.

Pero, más allá de estas consideraciones entresacadas de la historia de las matemáticas, una consecuencia fundamental puede ser deducida de estos primigenios aportes del Pascal geómetra. La axiomática no es tan concluyente como se ha querido hacer ver. Partiendo de los axiomas, las proposiciones derivadas conducen, necesariamente, al infinito. No es posible pensar, pues, en un desarrollo teleológico que cumpla con las exigencias de fundamentación de dichas proposiciones. Antes

⁸ *Sobre el Espíritu Geométrico*, en: Pascal, B, Ob, cit, p. 348

bien, trasladada esta tesis a su idea de hombre defendida en sus *Pensées*, Pascal coloca a éste como un ser inmerso entre dos extremos, en constante pugna por salir de dicho lugar. En otras palabras, bien podría argumentarse a favor de cierta línea de desarrollo temático en el pensamiento de nuestro autor, un avance que, partiendo de sus deducciones acerca del infinito matemático, le conducen al reconocimiento de asuntos decididamente extra científicos.

Este afán pascaliano por lo infinito, presupuesto en su concepción matemática de la verdad, refleja su preocupación por los procesos deductivos, incluso como para pretender ir más allá de los límites que la misma razón científica le impone. Sobre ello, León Brunschvicg en su estudio sobre Pascal recuerda que tanto éste, como el mismo Descartes, y aún más Leibniz, coinciden en negar al pensamiento la característica de constreñirse en sus alcances “bajo el pretexto de que su objeto de estudio está más elevado o más lejano de las exigencias del trabajo científico.”⁹ En otras palabras, lo que Pascal estaría diciendo es que los resultados que provee la demostración científica, como los que tienen que ver con la posteriormente trabajada noción abstracta de “paso al límite”, sobre todo a partir de Leibniz, bien llevados, pueden trascender hasta la consideración de asuntos que trascienden lo exclusivamente matemático. Y, entre éstos últimos, le asignará lugar preeminente al estudio del hombre en tanto tal, no tanto en su manifestación social, cultural, ni

⁹ Brunschvicg, León, *Pascal*, Rieder, Paris, p.562

mucho menos biológica, todas esencialmente finitas, sino como una vuelta hacia sí mismo, esto es, hasta lo más profundo de su infinita humanidad. Sobre este punto se volverá más en detalle en el capítulo IV.

2. Pascal *savant*, Pascal filósofo.

Antes de entrar de lleno en la propuesta filosófica de nuestro pensador, así como de las fuentes tradicionales de las que se nutre, es necesario despejar de toda duda una cuestión constantemente planteada por la mayoría de sus intérpretes, a saber: ¿Puede considerarse a Pascal como un filósofo, o como un *savant*? Sin lugar a dudas, Pascal puede ser considerado como uno de los primeros *savants* de su época y, tal vez, el más productivo de ellos. Basta con dar un vistazo a su producción científica: para comenzar se tendría una visión de sus aportes en el campo de la geometría proyectiva, de cuya autoría (conjuntamente, entre otros, con Fermat) no hay dudas; pero también de su capacidad inventiva (con evidente interés científico y crematístico); igualmente de sus estudios, con base en el método científico-experimental, sobre el problema físico del espacio vacío, sentando las bases de la moderna hidrostática; presuponiendo, en fin, el principio matemático del llamado cálculo integral fundando (de nuevo con Fermat) el análisis combinatorio y del más tarde denominado cálculo de probabilidades.

Según la apretada síntesis llevada a cabo por Lalande, la noción *savant*, tiene, en Francia, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, dos significados

fundamentales. Puede designar a quien “practica habitualmente una o muchas ciencias”¹⁰. O, puede referirse al que “se consagra al estudio profesional de las ciencias”¹¹. En general, el *savant* se opone al artista, al letrado, al erudito, al médico, al ingeniero y, en fin, al filósofo. En cualquier caso, lo cierto es que los círculos de *savants* (lugares de encuentro donde se inculca el hábito de la experimentación y de la discusión como preludeo de la ciencia moderna) serán puestos en práctica a partir de 1630 al margen de la institución universitaria; y será allí donde los aportes científicos de Pascal van a conocer una primera recepción.

Por sobre la anterior diferenciación, aquí se afirma la complementariedad de las figuras del *savant* y del filósofo al interior de la obra escrita y práctica de Pascal. Cuando este pensador llega a reflexionar sobre los fundamentos últimos de las cosas, sometiendo a crítica los aportes del pensamiento tradicional, lo hace sobre la base de una filosofía de la existencia humana que orienta toda su producción. Como *savant*, sabe perfectamente que para poder escapar de la duda y de lo incierto, la ciencia debe devenir usual, espontánea, tratando de captar el movimiento fenoménico mediante un solo “golpe de vista” (Fr. 512, Lafuma), más que por medio de un procedimiento lógico y riguroso como el seguido por la geometría. Como filósofo, su análisis del carácter contradictorio que signa la realidad natural, deducida matemáticamente y demostrada experimentalmente, lo hace extensivo al estudio de la ambigüedad con la

¹⁰ Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1980, p. 947.

¹¹ *Ibidem*.

que el ser humano experimenta su existencia. Obrando de ambas formas, a la vez, reconoce que tanto la ciencia como la filosofía están limitadas a los datos y a las problematizaciones que la realidad observada le ofrece. Mediante ellas encuentra, por ende, que hay pocas cosas que demostrar. Esto ocurre, incluso, en el caso de la geometría, puesto que, a pesar de la afirmación de sus principios, todas sus definiciones son arbitrarias; su sinceración vendrá dada -en última instancia- por los *sentiments* más representativos del humano entender, como los del *coeur*. Pascal está consciente de lo inútil que representa justificar con propiedad la inclusión de lo por él entendido bajo la noción de *coeur* al interior de sus demostraciones geométricas. Simplemente se trata de una consecuencia entresacada de su muy particular opinión acerca del papel del razonamiento matemático en temas que exceden los alcances propios a dicha disciplina. Por ejemplo, al referirse a la “rectitud de sentido” que debería regir el comportamiento del geómetra, expresa lo siguiente:

Hay diversas clases de sentidos rectos, unos en cierto orden de cosas y no en los otros órdenes, que los sobrepasan. Unos extraen las consecuencias de pocos principios y esto es una rectitud de sentidos. Otros extraen consecuencias donde hay muchos principios. Por ejemplo, unos comprenden muy bien los efectos del agua, donde hay pocos principios, pero las consecuencias son tan finas que no hay más que una extrema rectitud de espíritu que pudiese ir hasta ellas y no por ello serían grandes geómetras, puesto que la geometría comprende un gran número de principios y que una naturaleza de espíritu puede ser tal que penetrase pocos principios hasta el fondo, con poca penetración en el mundo de cosas donde hay muchos principios. (Fr. 511, Lafuma).

Desde la perspectiva que le brinda la reflexión filosófica orientada a la afirmación del razonamiento deductivo y su aplicación al campo de la geometría, nuestro autor actúa como un teórico del conocimiento científico, de sus límites y posibilidades. Otro será su obrar al momento de determinar aquellas cualidades que debe reunir todo aspirante a geómetra, buscando convencerle del camino más propicio que debe seguir para el logro de sus objetivos. Surge aquí el *savant*, convirtiendo al método geométrico en el residuo de un arte de persuadir deliberadamente dirigido al correcto proceder del científico.

Como se pretende hacer notar, Pascal tiene algo de filósofo y algo de *savant*. En su pensamiento confluyen ciencia y filosofía, pero también, y de una manera no menos importante, racionalidad y fe. Si, por un lado, intenta valorar la razón teórica demarcándola en su accionar, paralelamente da muestras de su marcado interés por el papel de las ciencias en la transformación de la realidad. Como se verá más adelante, el Pascal imbuido tanto de jansenismo y de sentimientos religiosos, como del estoicismo de Epícteto y del escepticismo de Montaigne, considerará a la razón filosófica como vana e inútil, por sí sola, para la salvación, dejando atrás (en el sentido positivo de dejar en su justo lugar) la valoración teórica que llegó a establecer como filósofo y su puesta en práctica como *savant*.

Dicho de otra manera, en su función de filósofo, Pascal duda de la extensión de los resultados a los que llega la indagación científica; en tanto *savant* no duda de lo real, en vista de que fundamenta el estudio de las ciencias en la observación y la experimentación. Como filósofo, Pascal llega a concebir lo real desde principios

metafísicos que toma y adapta de la tradición, mientras que, como *savant*, hombre de su tiempo, somete a verificación dicha concepción.

Por otro lado, en relación con el tema de la verdad, el desarrollo de su doctrina acerca de ella, le mostrará, como *savant*, la presencia de múltiples verdades, cada una con dominios, principios y métodos particulares. Pero, en cuanto actúa y piensa como filósofo de la existencia, se topará con el viejo ideal de una verdad unificada y unificadora. Esta consecuencia será objeto de un mayor análisis en el capítulo cuarto de la presente investigación. Igualmente, la figura del *savant* será considerada a lo largo de la exposición, sobre todo cuando se haga alusión a la relación entre los así llamados por Pascal “espíritus” de “geometría” y de “fineza”.

En lo que sigue, véase la manera cómo piensa el Pascal filósofo. Como ha señalado, es con base en las relaciones existentes entre los pares contrapuestos finito-infinito, infinito-nada y partes-todo, como nuestro pensador llegará a especular sobre la filosofía, su asimetría y sus alcances. En su extralimitación, el conocimiento filosófico, merced a su insaciabilidad, es inviable. Si espera que sus argumentaciones lleguen a feliz término, debería -al menos- mantener con firmeza sus vínculos con lo que le es propio, esto es, con los asuntos humanos y naturales.

Visualizando un panorama tal, cree Pascal resumir todo el acervo filosófico hasta él registrado. Según su parecer, es evidente lo ambicionado: la comprensión de los

últimos principios¹² de las cosas, lo suficiente como para acceder al conocimiento de la verdad de lo infinito. Intento fallido, según su parecer. Hasta ahora la filosofía y la geometría han dicho: si la verdad para ser conocida ha de ser pensada, entonces lo propiamente verdadero en el mundo, lo que hay de más verdad, es lo pensado, es la verdad misma. Es posible que en dicho reconocimiento pueda haber engaño, imperfección, supresión y desconocimiento de lo concebido como verdadero; pero en tanto el conocimiento es verídico, la verdad es su propio objeto de estudio. Frente a dicho panorama Pascal es enfático: el discernimiento sobre los principios fundamentales de las cosas no ha permitido dar con la verdad absoluta. Sin duda, el hombre moderno ha podido considerar la relatividad de la verdad. Se trata de un esfuerzo únicamente aproximativo. El problema para nuestro pensador es que ese

¹² La noción “principios” en Pascal, posee tres significados distintos. Primero: aquél conjunto de verdades primordiales, indubitables y altamente creíbles, como las ya señaladas de infinito-nada, finito-infinito, partes-todo, a las que se puede agregar la de materia-espíritu. (Cfr., Fr, 41, 68, 148, 199, 201, 418, 420, 511, 512, 513, 814, 682. Lafuma). Segundo: aquél referido a los elementos primeros de la Geometría. (Cfr. *Del espíritu de Geometría*, en: Pascal, Blaise, Ob. cit. p. 349-354; *Del arte de persuadir*, en: Pascal, Blaise. Ob. cit., p. 355-358). Tercero: aquél relativo a las facultades cognoscitivas fundamentales tales como: razón, sentimiento, instinto, corazón. (Cfr. Fr. 155. Lafuma). La diferencia entre el primer conjunto de principios y los segundos radica en que aquellos son indubitables y altamente creíbles; estos (como los de espacio, superficie, línea y punto) pueden -como dice Pascal- *diferir de situación, de longitud, de contenido y de dirección* (Pascal, B, *Introducción a la geometría*. En: Blaise Pascal. Ob. cit, p 359) En cambio, nunca entenderá por “principios” aquellos que reflejan el carácter formal (en tanto reglas a cumplir para un correcto conocer) que la modernidad retoma de los antiguos y señala con decisión, a saber, identidad, finalidad, negación, de tercero excluido, etc. Además, asegura Baudín, en ninguna de sus obras se encontrará alusión alguna a tales características formales de los principios. (Cfr. Baudín, E, Ob. cit., p. 200). A pesar del resultado al que llega este reconocido lector de Pascal, aquí se afirma que en la filosofía pascaliana sí hay lugar para la contrariedad y la oposición, presentes bajo la forma de principios extraídos de una concepción dialéctica de la realidad física y humana. Ha de advertirse que en la generalidad de la producción escrita de nuestro pensador no se encuentra referencia alguna a la noción “dialéctica”. En cambio, es notable el uso dispensado en los *Pensées* a las nociones de *contrariétés(s)* (Fr. 119-131, 149, Lafuma) y *contradictions* (Fr. 177, 199, 257, 458,962, Lafuma). Así, no es posible dejar de considerar conceptos filosóficos cuyo tratamiento por parte de Pascal implica relaciones de contraposición y de síntesis superior: finito-infinito, partes-todo, relativo-absoluto y bajeza-grandeza. Sólo que, al contrario de la manera general como la tradición ha considerado a la dialéctica, sea desde una perspectiva puramente formal, sea en un contexto filosófico- ontológico, en Pascal se tiende a identificar esos términos inicialmente contrapuestos gracias a un imperativo de carácter absoluto implícito en los propósitos de la naturaleza humana: más que una consideración de tipo teórico, de lo que se trata es de un deseo que compromete el destino unitario del hombre.

mismo hombre no cree en esa visión parcial dado que siente su inutilidad para responder a sus inquietudes más sentidas. Por ende, está obligado a seguir buscándola.

Varias cuestiones saltan a la vista: ¿Se trata de una proyección del conocimiento al alcance de la filosofía? O, ¿se está frente a una expectativa a satisfacer desde el ámbito de lo sobre-humano, de lo extra-ordinario? Aún mas, ¿remite Pascal el problema de la verdad finita, demostrable según los cánones impuestos por el razonamiento y el método científico, al problema del conocimiento de la verdad infinita, absoluta? ¿Acaso su propuesta filosófica sobre la verdad y lo verdadero evoluciona desde el reconocimiento de la posibilidad de verificación de las verdades matemáticas y de la física, hasta la afirmación de la imposibilidad de demostrar, comprobar que no todo lo verdadero puede ser descubierto? De las respuestas dadas dependerá en buena medida el papel y el lugar estipulado a la filosofía.

En cualquier caso, es indudable que, como ningún otro pensador de la época, en Pascal se encontrará una posición a la vez positiva y negativa con respecto a la filosofía. Sobre este punto se volverá más adelante. Basta aquí con señalar que no se trata de dos actitudes divergentes, sino que se presentan en constante cohabitación.

Ciertamente, como lo recuerda Küng, Pascal no propugna la idea de adscribirse ciegamente a determinada corriente o escuela, sino que su valor como filósofo se debe a “su original utilización de ciertas ideas, motivos e impulsos de gran

trascendencia.”¹³ Es obvio que su pensamiento defiende una única postura, la del racionalismo filosófico, la cual acoge, asimila y ensambla; pero esa adopción la realiza extendiendo su campo de acción al tratamiento de cuestiones relativas al humano proceder, esto es, vida, costumbres, relaciones con los demás, consigo mismo y con el universo físico. Pero esa amplitud no es extensiva a todos los problemas. En el fondo pareciese que para nuestro pensador todas las filosofías remiten necesariamente al problema de la verdad, aunque reconociendo que lo propuesto en ellas puede tener algún grado de verdad, pero no en igual medida.

La continencia será, pues, la principal petición para edificar con creces un saber como el filosófico. Por no contenerse, la tradición filosófica ha fallado. Sus intentos de dar explicación -desde la metafísica- a una realidad no exclusivamente especulativa, como el relativo a las vivencias humanas, conducen al extravío y a la jactancia. De hecho, en razón de su tendencia a sobrepasarse, los tres modelos principales considerados por Pascal para determinar el filosofar del momento histórico en el cual vive, a saber, el libertinismo, el estoicismo y el cartesianismo, son identificados por él como “sectas” más que como corrientes de pensamiento: “Las tres concupiscencias han producido tres sectas, y los filósofos no han hecho otra cosa que seguir una de las tres concupiscencias” (Fr. 145. Lafuma). Así, el apetito sensual está a la base de las tesis epicúreas, la curiosidad desmedida en el caso del cartesianismo, y el pecado del orgullo aparece como fundamento del estoicismo.

¹³ Küng, Hans, *¿Creo, luego existo?* Descartes y Pascal, en: *Blaise Pascal. Pensamientos y otros escritos*, Porrúa, México, 1980 p. 89.

Algo parecido ocurre en el caso de un fenómeno físico tan propenso a demostración empírica como lo es el del vacío en el espacio. La filosofía escolástica vigente en los círculos académicos franceses de la época, ha dado muestras de esa extralimitación que Pascal critica. Antes de razonar y demostrar sobre bases serias y firmes, han preferido ejercitar sus dotes imaginativas antropomorfizando un fenómeno físico tan evidente. En su opúsculo intitulado *De L'Equilibre des Liqueurs et de la Pesanteur de la Masse de L'Air*, se lee lo siguiente:

Se le ha creído con tanta certitud [se refiere Pascal a la hipótesis del *horror vacui*] que los filósofos la han hecho uno de los grandes principios de su ciencia, y el fundamento de sus Tratados sobre el vacío. Se enseña todos los días en las clases y en todos los lugares del mundo...todos los hombres en conjunto han sido encerrados en este pensamiento, sin que nadie los haya contradicho hasta hoy en día. Es posible que este ejemplo abra los ojos a los que no osan pensar que una opinión sea dudosa, cuando ella ha sido todo el tiempo universalmente recibida por todos los hombres; ya que simples artesanos han sido capaces de convencer del error a todos los grandes hombres que se llaman filósofos.¹⁴

Es lo que ocurre -también- cuando se reflexiona sobre los dos abismos delimitadores del alcance del universo físico, los de finito e infinito, en medio de los cuales, Pascal ubica al hombre. Ante ello, sugiere al filósofo “cambiar su curiosidad en admiración [con lo que] estaría más dispuesto a contemplarlos en silencio, que a investigarlos con presunción.”(Fr. 199. Lafuma).

La cuestión es, ¿cómo comprender la posición de Pascal con respecto a la filosofía, en medio de su crítica a los excesos y al orgullo presentes en esta visión

¹⁴ Cfr, Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 258.

engañososa de la realidad? Si bien es cierto que el conocimiento filosófico no alcanza para conocer a plenitud ni el verdadero mundo del hombre, ni la vastedad del universo, sin embargo, el anhelo de un entendimiento íntegro se mantiene incólume en las tesis pascalianas, tanto que representa una exigencia cuya génesis se encuentra en su misma filosofía. Tal deseo se hará más notorio en su doctrina acerca de la verdad y de lo verdadero. Como se verá, el problema epistemológico de la verdad deviene, en nuestro pensador, en un enfrentamiento con los problemas últimos de la existencia humana.

No se trata, por ende, de negar el valor teórico de una filosofía sopesada como metafísica, cuyas vías ya fueron trazadas desde la antigüedad clásica, con contenidos previamente precisados, sino que el interés fundamental consiste en determinar los límites presentes en la contribución que ese saber puede ofrecer al conocimiento de la verdad del hombre y del mundo. Esta postura es evidente, sobre todo, en los opúsculos sobre el obrar del geómetra, en su encuentro con M. de Sacy, y en sus notas dispersas agrupadas bajo el título de *Pensées*.

Ahora bien, de aceptarse la tesis según la cual, para Pascal, es imposible obtener el conocimiento de los primeros principios, entonces ¿por qué insistir en definir una filosofía abocada -como pareciese a primera vista- más a la *ataraxia*, que a la *sophia*? La respuesta que puede ensayarse es la siguiente: partiendo del saber que proporciona la filosofía, la adquisición de dichos principios, ya avizorada por la metafísica griega, se justifica inevitablemente, puesto que -en palabras del mismo Pascal- es algo

irrealizable pretender “conocer las partes sin conocer el todo, y conocer el todo sin conocer las partes.”(Fr. 199. Lafuma). Y tal conocimiento pasa por reconocer que no hay verdades diversas ni tampoco acuerdo alguno entre ellas, sino que hay un mundo en común en el que el desacuerdo está presente, razón por la cual es un mundo relativo y limitado. Es este estado de cosas el que Pascal proyecta superar, no bajo el concurso de una *sophía* definitiva, (aquella donde la razón da sentido, concluye y finiquita toda realidad sometida a investigación) ni tampoco con la búsqueda de un saber universal (único, abarcador, sin límites precisos), sino con el auxilio de la intuición que procuran las razones del *coeur*.

De manera análoga, una relación esencial para el estudio del ser, como la establecida entre lo finito y lo infinito, exige ser tratada con el mismo sentido de concordancia que Pascal reclama para la comprensión de la relación partes-todo. Recordemos: bien podría afirmarse que en la concepción pascaliana de la filosofía, los asuntos tradicionalmente abordados por esta disciplina (como los de la verdad) se presentan en estrecha conjunción, decididamente encaminados -en su formulación más acabada- hacia el examen de las verdades propias a la más vívida y particular existencia humana.

Es lo que sucede con la toma de posición de nuestro autor con relación a las pruebas ontológicas de la existencia de Dios. Pascal no pretende investigarlas o cuestionarlas ni desde el punto de vista lógico, ni filosófico. Al contrario, su intención es someterlas a crítica para así poder insertarlas en su discurso destinado a probar la

religión cristiana desde su concepción de la verdad: si hay verdades relativas, se necesita poseer una verdad primera y sustancial en la que ellas subsisten. En otras palabras: sin motivación apologética alguna o, lo que es lo mismo, sin el reconocimiento por parte de la razón de que fuera de la fe no hay lugar para la rectitud en el obrar y -además- sin referencia alguna a la salvación, “es no solamente imposible sino inútil conocer a Dios”. (Fr. 191. Lafuma)

Limitada en sus alcances y en sus consecuencias, toda indagación acerca de los primeros principios de las cosas cede su lugar dentro de la doctrina pascaliana, para dar cabida al estudio de la diversidad característica de principios como -por ejemplo- los del placer:

Los principios del placer no son firmes y estables. Ellos son diversos en todos los hombres, y variables en cada caso en particular, con una tal diversidad que no hay hombre más diferente que otro que de sí mismo en los diversos tiempos. Un hombre tiene otros placeres que una mujer; un rico y un pobre los tienen diferentes; un príncipe, un guerrero, un comerciante, un burgués, un campesino, los viejos, los jóvenes, los sanos, los enfermos, todos varían; los menores accidentes los cambian.¹⁵

Si ello es así, si tales son los temas que realmente inspiran a Pascal, entonces ¿estaría negándose el papel y el lugar de la filosofía en asuntos tan fundamentales para el hombre mismo como los que tienen que ver con sentimientos tan suyos como los de la fe? Sobre esta relación entre filosofía, fe y apologética se ha ocupado

¹⁵ Pascal, B, *Sobre el espíritu de geometría*, en: Pascal, B, *Ob. cit.*, II, p. 356.

Gouhier ¹⁶ señalando que no es del interés del proyecto apologético de Pascal el demostrar filosóficamente la existencia de la divinidad, pero sí el considerar necesario el estudio del uso de las luces naturales que en la historia de la filosofía se ha dispensado a la dilucidación de problemáticas como las de la fe y la de Dios. La fe es un asunto humano y, ciertamente exige un tratamiento imbuido de reflexión filosófica, pero con el fin de poder preparar al creyente al reconocimiento de su propia condición como un ser que se ha mantenido alejado de dicho sentimiento.

No obstante, saldar esa demanda de concomitancia entre las partes con el todo o, si se prefiere, entre la relatividad y la absolutidad de las verdades, no es suficiente. Extremando su diagnosis acerca de la filosofía, Pascal conducirá toda esta discusión - clásica de por sí¹⁷ - a los dos planos de comprobación que realmente son de su interés. Primero, para comprobar la verdadera condición antropológica del ser humano, ese mismo ser que observa y estudia. Segundo, para demostrar los niveles de ineficiencia e ineptitud de las facultades cognoscitivas humanas para dar debida cuenta de lo fundamental de la verdad de dicha condición.

En otras palabras, el proyecto filosófico pascaliano, una vez aceptada la tesis de la impronta racionalista en el mismo, está construido en función de dos objetivos

¹⁶ Gouhier, Henri, *Blaise Pascal. Conversión et apologétique*, Vrin, Paris, 1987, p. 135-145.

¹⁷ Basta recordar que el planteamiento sobre los principios y la manera como deben ser adquiridos, se encuentra en Aristóteles y su distingo entre “lo primero en sí” y “lo primero para nosotros.” (Cfr. *Física* I, 1. 184a; en *De anima*. II, 2,413a. En: *Metafísica*, VII.16, 1040b, y en los *Segundos Analíticos*, 1,72a. (En: Aristóteles. *Obras Completas*. Aguilar. Madrid. 1973. Trad. Francisco P. de Samaranch.) La exégesis posterior discute sobre si se trata de una oposición entre el ámbito de lo ontológico y el de lo epistemológico, o si se refiere a una distinción ya implícita en el orden epistemológico. (Véase el excelente estudio de Carlos Paván. *Filosofía de la filosofía en Aristóteles*. Universidad Central de Venezuela: Escuela de Filosofía. Caracas. 2004). No hay pruebas de que Pascal emprendiera lecturas de los clásicos griegos. Lo que conoce le llega por vía de las interpretaciones agustinianas y tomistas, así como por los datos que encuentra en los *Essais* de Montaigne.

específicos y correspondientes. Se concibe como si se tratara de una herramienta de análisis, altamente eficaz para criticar los resultados a los que llegó la metafísica tradicional. Paralelamente, está orientado a abortar los excesos en los que incurre el saber en general.

Parcialmente convencido del carácter positivo de la filosofía, (tácita aprobación de la función de la filosofía como la forma adecuada mediante la cual una razón finita está facultada para conocer la realidad y la totalidad), reconociendo -al mismo tiempo- el paradójal estado en que se encuentra el hombre y la humanidad, (una situación cuya máxima expresión es -para él- la absoluta falta de fe), a nuestro pensador se le hará cada vez más evidente que su cuerpo doctrinal debe guiarse por el siguiente principio rector: toda síntesis filosófica conduce -invariablemente- a una síntesis de la naturaleza humana. O, si se prefiere: llevada a su extremo, toda filosofía deviene en una antropología, esto es, en la consideración de un ser facultado para pensar e imbuido de religiosidad.

Nada hay sobre la tierra que no muestre o la miseria del hombre o la misericordia de Dios, o la impotencia del hombre sin Dios o la potencia del hombre con Dios. (Fr. 468. Lafuma).

Igual perspectiva se encuentra en sus alegatos acerca de lo fundamental y urgente que es para el hombre en situación de extravío el volver la mirada hacia su misma interioridad en búsqueda del camino deseado que le conduzca hacia la verdad esencial:

Antes de entrar en las pruebas de la religión cristiana, encuentro necesario representar la injusticia de los hombres que viven en la

indiferencia de buscar la verdad de una cosa que les es tan importante, y que les toca tan de cerca. (Fr. 428. Lafuma).

Es por ello que una vez culminada, *via negationis*, la diagnosis pascaliana del pensar filosófico, surge una seria cuestión. ¿Con qué iniciar el proceso de sustitución de la filosofía? En vista de la emergencia de asuntos que no son de su competencia directa, esto es, que le sobrepasan, ¿quién o qué vendrá a tomar el relevo? ¿Por qué el hombre ocupado como está por satisfacer las muy contingentes exigencias de su mundana existencia, da muestras de total desapego por encontrar la verdad esencial aquella que le conducirá por derroteros más apremiantes y excelsos? Una posible respuesta sería la siguiente: tal vez la expresión filosófica, su estilo discursivo, no ha sido el más apropiado para dilucidar dichas cuestiones.

3. El lenguaje de la filosofía.

Para contestar las anteriores interrogantes, detengámonos en una de las propuestas más trabajadas en las recientes interpretaciones sobre el legado pascaliano. Según la exégesis de Morot-Sir, en el lenguaje se advierte ese legado. Sentido y ser, así como pensamiento y acción tendrían -para Pascal- un carácter unívoco. El lenguaje será siempre y en todo lugar comunicación de sentido y comunicación de ser. En tal sentido, la tesis central de Pascal es definida por Morot-Sir en estos términos: “la verdad es inmanente al lenguaje y el problema consiste en constituir la en un orden

que es el del lenguaje verdadero.”¹⁸ Esta lectura es válida en cuanto se circunscribe a determinadas dimensiones del pensamiento pascaliano. Ciertamente, su filosofía del lenguaje, empapada, como está, de la *Lógica* de Port-Royal, tiene su papel en otros temas por él planteados, como el que tiene que ver con una teoría de la definición¹⁹, o el relativo al estudio de los signos y de la figura²⁰, o el de una hermenéutica de los milagros y de las profecías bíblicas²¹; inclusive cuando se formulan plegarias. Como se nota, se trata de temáticas de clara intención apologética que aunque no alcanzan a cubrir el cúmulo de problemas planteados por nuestro autor, sirven para resaltar la importancia del lenguaje en la defensa y proclamación del mensaje bíblico.

Se reconoce que, tal como lo plantea Pascal, se trata de dilucidar -a lo interno de su proyecto apologético- el papel del lenguaje en la asunción de lo verdadero, aspirando poder comunicar a los hombres la verdad de sus existencias. Sin embargo, se necesita a todas luces de un puente por donde llevar el mensaje. A pesar de la tesis defendida por Morot-Sir, por sí mismo el lenguaje no constituye esa vía. Hay que buscarla en otra instancia. La clave se encuentra en la propia filosofía. La transferencia a los hombres de la verdad de las cosas no es asunto exclusivo de una apologética bien fundamentada, ni de un análisis pormenorizado del lenguaje a partir del cual la comunicación pretende ser efectiva, sino que es un problema cuyo

¹⁸ Morot-Sir, E, *La metafísica de Pascal*, El Ateneo, Buenos Aires, 1976, p. 3.

¹⁹ Cfr, La polémica entablada con el P. Noel acerca de las hipótesis del vacío y del *horror vacui*. (En: Pascal, B, *Ob*, cit. p. 201; cfr, *De l'esprit géométrique*. (En : Pascal, B, *Ob. cit.* p. 248-359)

²⁰ Cfr. *Pensées*, en: Pascal, B, *Ob. cit.*, Fr. 245-276, 781, 849 y 926. Lafuma.

²¹ *Ibid.*, Fr. 323-348. Lafuma.

planteamiento y solución implica ya una reflexión de corte filosófico. Tal consideración bien puede describirse como el paso de una filosofía de lo racional a una filosofía de lo espiritual y afectivo.

Así, más que de palabras y signos, se estaría en presencia del único conocimiento posible y legítimo, con suficiente alcance como para abarcar el verdadero sentir del ser humano. Un conocimiento que trasciende el saber metafísico relativo al ser del hombre y al ser del mundo, abonando el camino para decidir determinada conducta: aquella por medio de la cual sea subsanada la incierta armonía existente entre la verdad y la concupiscencia.

Ciertamente, el Pascal teológico y religioso introduce una nueva y poderosa variante explicativa que permitirá la entrada de una perspectiva diferente: la idea de una gracia divina. Pero, por ahora, permanezcamos en el brillo que emana del Pascal filósofo. Y, ceñidos a ese resplandor, puede decirse que -para él- la filosofía representa la exigencia discursiva por excelencia para una aproximación a la verdad de lo humano. La filosofía (y el razonamiento de tipo axiomático, como se argumentó más atrás) nunca tendrá -para Pascal- el ropaje de lo acabado, de la argumentación exclusivamente conclusiva. Igualmente cierto es que sus argumentos procuran un acercamiento a la verdad del existir, pero nunca con pretensiones absolutistas y hegemónicas. Sus conclusiones no versan, pues, sobre la simple exposición de las virtudes naturales de la razón humana, sino de esa reflexión que, convertida en disciplina, permite la relación de adecuación entre la misma naturaleza humana y el objeto que busca y desea.

Como bien lo sostendrá en su opúsculo *Del Espíritu Geométrico*, la naturalidad característica del lenguaje filosófico tiene su punto de partida en la naturalidad del lenguaje geométrico, a saber: sentido de ordenación, de precisión y de simetría. No está planteada, sin embargo, una mera imitación de la acción del geómetra, sino de hallar su equivalente en el lenguaje que particulariza la contradictoria experiencia vital humana. Una orientación que -además- permite conducir el conocimiento hacia la seguridad de puertos independientes el uno del otro: el de la razón misma y el de la práctica moral y religiosa.

En cualquier caso, es irrefutable el hecho de que, para Pascal, el discurso que aspira con exclusividad a ser tomado como el real instrumento de integración de los asuntos mundanos, por encima de los discursos geométricos y teológicos, es el filosófico, no por mor del lenguaje, sino como una condición inmersa en el filosofar mismo. Y es a lo interno de tal reflexión donde Pascal encuentra el impulso necesario para formular sus teorías filosóficas más emblemáticas: su teoría de la verdad, su uso de los principios de la contrariedad y de la analogía universal (materializados en reglas epistemológicas y metodológicas de origen dialéctico), sus opiniones sobre el valor del *esprit de finesse* y del *sentiment*, y -en especial- su argumento del *pari* existencial. Sobre todo ello se argumentará más adelante.

4. Crítica a la tradición filosófica. Papel prescriptivo de la filosofía.

Además del 199, el fragmento 398 de los *Pensées*, se revela como uno de los de mayor centralidad para comprender el sentido último que Pascal le atribuye a la filosofía y al filosofar. De su lectura se deducen dos consecuencias primordiales. Para

comenzar, representa con creces al pesimismo que a veces invade la reflexión pascaliana. Antes de definir lo que concibe como filosofía, da inicio a la denuncia radical de los filósofos por él conocidos. Les acusa de ser o simples creadores de dogmas, o anodinos fomentadores de apariencias. Por tal razón, la filosofía incurre a lo largo de su historia en contradicciones insuperables, fiel reflejo -por lo demás- de la lamentable y paradójica disposición del hombre. La filosofía ha incurrido en el error de sobredimensionar las facultades racionales del hombre, inspirándole sentimientos de grandeza de los que no tiene mérito alguno. Otro aspecto resalta en el fragmento: tiene que ver con la relación que Pascal establece entre él y las propuestas filosóficas que están al alcance de su conocimiento. Si llega a considerar a la filosofía tradicional y de su tiempo como altamente efectista y desproporcionada, lo es en razón de esa desproporción con la que caracteriza la conducta humana. Es más, la discusión filosófica no aporta soluciones, sino que conlleva a la división, obligando a unos a buscar refugio en el dogmatismo y a otros en el pirronismo. Argumenta Pascal:

Los filósofos no prescribieron sentimientos proporcionales a los dos estados [se refiere a los sentimientos de grandeza y de pequeñez]. Ellos inspiraron movimientos de grandeza pura y ese no... es el [estado] verdadero del hombre. Ellos inspiraron movimientos de bajeza pura y ese no es el [verdadero] estado del hombre. Son necesarios los movimientos de bajeza, no por naturaleza, sino por potencia, no para permanecer, sino para ir más allá de la grandeza. Son necesarios los movimientos de grandeza, no por mérito, sino por gracia y [ello] luego de haber pasado por la bajeza (Fr. 398. Lafuma).

Además, el fragmento revela otro aspecto fundamental. La filosofía, más que conocimientos ciertos y evidentes, lo que procura son prescripciones. Y, lo que debe ofrendar son *sentimientos*.

En Pascal el acto de prescribir adquiere un significado que excede al solamente moral. Se considera como una tarea que adviene luego del cumplimiento de una exigencia de orden (*ordenance*). Y lo que se ordena es aquello mismo sujeto a recomendación. Se está en presencia de uno de los dos principios fundamentales del proceder racional; el otro es el de la demostración (*démontrer*). Con ellos nuestro autor edifica su teoría del conocimiento en general e inicia su incesante indagación de la verdad.

Es necesario -dirá en misiva dirigida al Padre Noel, fechada el 29 de octubre de 1647- acostumbrarse “a ver las cosas tratadas en el verdadero orden.”²² En otras palabras, pareciese que nuestro autor estuviera reduciendo la exigencia de ordenar, sistematizar, tradicionalmente presente en la filosofía y la ciencia, a simples intentos conducentes a verdades aparentes y, por ende, fallidas. Una cosa es, pues, considerar el orden de exposición de las verdades de la razón y de la ciencia y otro hacer lo mismo con aquellas propias de la interioridad humana:

El corazón tiene su orden, el espíritu (es decir, la razón) tiene el suyo que es por principio y demostración. El corazón tiene otro. No se prueba que se debe ser amado exponiendo el orden de las causas del amor; eso sería ridículo. (Fr. 298. Lafuma).

²² Pascal, B, *Ob. cit*, p. 201.

Al estudiarse las diferentes temáticas emprendidas por Pascal a lo largo de su obra escrita, podrá notarse que no es el mismo sentido de ordenación el que utiliza en sus tratados matemáticos, de física y de mecánica, donde alude -por ejemplo- a una ordenación de las múltiples combinaciones y potencias numéricas, junto con aquél referido al tratamiento racional de lo dado, un sentido de orden -repetido- muy diferente del sugerido -desde la filosofía- para organizar la verdadera condición del hombre imperiosamente situado en medio de las relaciones entre lo finito y lo infinito, entre lo infinito y la nada, y -en fin- entre lo particular y lo Absoluto (así, con mayúscula).

Por ende, toda filosofía, para ser validada como legítima exposición del saber de lo humano, si ha de argumentar, si ha de dudar con rigor y método, no debe quedarse en el terreno meramente especulativo, aferrada a los designios de la razón. Antes bien, debe prescribir sentimientos.

¿Significa esto que toda filosofía culmina en una psicología o en una moral? De nuevo, para dar debida respuesta a esta interrogante, es necesario que nos adentremos en el significado del término “imaginación” tal como es utilizada aquí por nuestro pensador. En principio, Pascal iguala (y distingue -a la vez-) al sentimiento con la imaginación o fantasía:

La fantasía es parecida y contraria al sentimiento; de suerte que no se puede distinguir entre esos contrarios. Uno dice que mi sentimiento es fantasía, otro que su fantasía es sentimiento. Se necesita tener una regla. La razón se ofrece, pero ella es doblegable a todo sentido (Fr. 530. Lafuma).

Por lo tanto, no sólo el sentimiento se confunde con la fantasía, sino que se asemeja a otra noción, tan de uso común como ella: la de *sentido*. Se entiende, pues,

por sentimiento, al acto de sentir algo, o lo resultante de sentir algo²³. Por ejemplo, se puede acceder a sentir tanto “la falsedad de los placeres presentes, como la ignorancia de la vanidad de los placeres” (Fr. 73. Lafuma). En este sentido, un sentimiento no es más que una sensación o percepción, como cuando Pascal habla del “sentimiento de fuego” (Fr. 686).

Pero, en la obra pascaliana se observan otros usos de dicha noción. A veces se refiere a un conocimiento inmediato²⁴ por oposición al razonamiento basado en deducciones (Fr. 110. Lafuma). Otras, es tomada en el sentido de una opinión, un parecer, como cuando se trata de “saber si un sentimiento es el de un Padre...” (Fr. 733).

Tras una mayor precisión, Pascal alude a la existencia de un sentimiento privativo, que subsume en sí a cualquier otro. Se trata del *sentiment du coeur*, no identificable con la subjetividad, ni con la simple introspección. Tiene que ver, más bien, con la autenticidad del conocimiento. En otras palabras: conocer sin más mediación que la procurada por una primera impresión, el *regarde au détail*, en palabras de Pascal (Fr. 150. Lafuma). Es el *corazón* quien está llamado a *sentir*. Y, ¿qué es lo que siente? La

²³ El vocablo "sentimiento" es de uso común en la filosofía del siglo XVII. Con anterioridad aparece implícito en la metafísica religiosa y en la experiencia interior agustiniana. Descartes le dedica todo un tratado, donde escribe: “después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos los demás pensamientos, me parece que se puede definir las generalmente como percepciones, o sentimientos, o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus.” (*Les passions de l'ame*. I. Art.2; En: Descartes, R. *Oeuvres*. Adam y Tannery. V.6. T). Pascal también destina todo un opúsculo al tratamiento de dicha temática; se trata de su *Discours sur les Passions de L'Amour* aparentemente escrito entre 1652 y 1653, donde al referirse al carácter indeterminado de los sentimientos humanos, afirma: “cuando dos personas tienen igual sentimiento, ellos no aciertan, o al menos hay uno que entiende lo que el otro quiere decir sin que este otro lo entienda o que ose entenderlo” (En: Pascal, Blaise, *Ob. cit.*, p. 288).

²⁴ De primera “vista”, como dice Pascal. *Ibíd.*, p. 288.

respuesta es categórica: siente los primeros principios ya instaurados por la metafísica griega y que dejaron de ser peculio exclusivo de la filosofía y de la razón en general. “Los principios se sienten” (Fr. 479.Lafuma). En otras palabras, el descubrimiento y el conocimiento de lo infinito o de lo absoluto, es descubrimiento y conocimiento del *corazón*, previo reconocimiento de la finitud y particularidad del existir. Así como el *corazón* siente la vastedad de lo infinito, llevando a un estado de turbación (*effraire*), igualmente los principios elementales y últimos, son sentidos por él.

Se trata, pues, de un conocimiento auténtico, espontáneo, testimonial, de primera mano, de la interioridad más personal, el mismo ámbito de donde emerge el desconcierto ante la amplitud de lo infinito. Es un estremecimiento tal que no es más que el *sentiment* de la insignificancia del existir humano. Ciertamente, se trata de un conocer que no procede por la vía de la demostración empírica y que sobrepasa el ámbito de la reflexión filosófica. No obstante, es un conocer ante el que no se debe ceder, so pena de incurrir en soberbia y desproporción.

Sobre esta noción de *coeur* se volverá más adelante cuando se consideren los resultados a los que llega la antropología pascaliana. Por lo pronto, instaurado -como está- lo imperioso del conocimiento de sí, vale preguntarse: ¿Qué papel le resta asumir a la filosofía? Ya no es suficiente con la labor que desde la tradición le fue encomendada. Ni describir, ni demostrar, ni deducir racionalmente. Sólo -como se ha dicho- recomendar.

Aquí vale preguntar: ¿demostrar es prescribir? La respuesta de Pascal es incólume. No, son dos cosas diferentes entre sí. De hecho, el acceso del hombre a ciertas

pasiones como las de la fe viene del poderío inmanente a los propios sentimientos. Se trata, pues, de recomendar a la luz de las pasiones y no tanto del convencimiento, es decir, según ciertas argumentaciones. Puesto que se trata de asuntos humanos, en adelante la función de la filosofía se reduce a sugerir lo que, además de la razón pura, identifica al hombre como un ser con identidad propia, es decir, como alguien que *siente*²⁵. Por lo tanto, debe prescribir *sentimientos*²⁶.

Sobre este punto, el juicio de Pascal es tajante, firme, controversial: “Todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento” (Fr. 530. Lafuma). No se discurre, por ende, a partir del simple desprecio por el obrar filosófico; al contrario, su reconocimiento como una opción válida de conocimiento siempre estará presente en los textos pascalianos. Más bien, lo que se busca es trazar finamente los límites entre el pensar y el actuar del hombre o, si se prefiere, encontrar al interior de la filosofía misma lo que realmente tiene de filosófico (tal como lo entiende Pascal: propedeútica necesaria para que el hombre identifique -sin presunción alguna- la verdad esencial de su existencia). No sin cierta ironía, afirma lo siguiente:

²⁵ En 1915, en una conferencia sobre la filosofía francesa (*Melanges*, París, P.U.F, p. 1159-1160) Bergson expresa lo siguiente: “Pascal introduce en la filosofía cierto modo de pensar que no es la razón pura, toda vez que corrige con las nociones de corazón y de espíritu de finura, lo que el razonamiento tiene de geométrico, y que no es tampoco la contemplación mística, puesto que llega a resultados susceptibles de ser controlados por todo el mundo... En tal sentido, apelan a Pascal las doctrinas modernas que ponen a la vanguardia el conocimiento inmediato, la intuición, la vida interior, la inquietud espiritual, del mismo modo que apelan a Descartes los filósofos de la razón pura. Descartes y Pascal son, así, los grandes representantes de dos formas o métodos de pensamiento que dividen al espíritu moderno.” (En: Gómez Robledo, A, *Estudios Pascalianos*, F.C.E, México, 1992, p. 65)

²⁶ Pascal, B, *Ob. cit*, p. 233.

No se puede imaginar a Platón y a Aristóteles más que con ropajes pedantes. Eran gentes honestas y, como los demás, reían con sus amigos. Y cuando se divertían haciendo sus leyes y su política, lo hacían con deleite. Esta era la parte menos filosófica y la menos seria de sus vidas; la más filosófica era vivir simplemente y tranquilamente (Fr. 533. Lafuma).

Ineludiblemente, se infiere toda una panorámica colmada de dilemas. Promulgada esa **humanización de la filosofía** -signo particular de un “pragmatismo filosófico” para determinada exégesis²⁷- cabe preguntar ¿qué hacer con los restos del rigor especulativo, del poder de abstracción que siempre identificó al razonamiento de tinte filosófico? Formulada esta interrogante de otras maneras: ¿Cómo validar los enunciados de la filosofía, si sus argumentos se plantean y permanecen del lado de lo teórico? ¿Es suficiente la sola constatación de la experiencia de la vida humana, para sustituir el modelo de deducción racionalista vigente desde los griegos? Y, sobre todo, ¿debe concluirse que, en Pascal, la discusión filosófica se presenta más como un entrenamiento del espíritu que como un discurrir acerca de cómo y por qué descubrir la verdad?

De manera general, la dimensión filosófica de la verdad reviste en Pascal el carácter de problemática fundamental en la medida en que su resolución brinda argumentos sobre cuestiones filosóficas decisivas. Son cuestiones en nada relacionadas con problemas triviales planteados desde una visión ligera de la filosofía. Lo único que se advierte es el hecho de que el filósofo francés coloca al

²⁷ Cfr., Baudín, E, *Ob. cit.*, p. 77ss.

hombre en medio de esos principios superiores que la tradición griega llegó a postular.

En consecuencia, objetar que -con esa colocación- Pascal estaría desvirtuando el originario y verdadero sentido epistémico de la filosofía, en aras de lo fútil e innecesario, no es más que una opinión débil y superflua. Considérese como ejemplo de tal objeción la posición abiertamente opuesta al pensamiento de Pascal por parte del enciclopedismo francés del siglo XVIII. Considerar los *Pensées* como una obra “llena de paralogismos elocuentes y de falsedades admirablemente deducidas”, o denigrar de la misma filosofía de Pascal diciendo: “Pascal ha sido geómetra y elocuente; la reunión de estos dos grandes méritos era entonces muy rara; pero no les añadía la verdadera filosofía”, tal como opina Voltaire en sus *Cartas filosóficas*²⁸ sólo es una muestra de los prejuicios con los cuales determinada exégesis ha emprendido la lectura de su doctrina. Frente a ello, en capítulos subsiguientes se sostendrá no sólo la tesis de la no antropocentralidad exacerbada del pensamiento pascaliano, si no -además- que la consideración del problema del hombre ciertamente es una consecuencia de la posición religiosa que el pensador francés asumió, pero -también- de su indagación racional de la verdad y de lo verdadero, por lo que, nuestro autor, nunca se apartó de argumentaciones esencialmente filosóficas. Lo humano es visto, pues, como una de las manifestaciones más cercanas a la verdad.

²⁸ Voltaire, *Ob. cit.*, p. 157, 221.

Por otro lado, en Pascal se asiste a una doble disposición de las *palabras antiguas*. Al unísono, su filosofía está dirigida hacia la consecución de la verdad y al mismo tiempo a recomendar o preparar el conocimiento -siempre aproximativo- de la realidad de la situación existencial del hombre. En otros términos, es el desplegar de la misma búsqueda de la verdad lo que determinará la comprensión de los principios metafísicos como reflejada en una coyuntura vital. En suma, la filosofía, en Pascal, es búsqueda de la verdad, desde las voces que recoge de la tradición filosófica y teológica -indudablemente- pero, también, desde su visión del hombre mismo.

En todo caso, la solución a los dilemas arriba formulados se vislumbrará a lo largo del presente trabajo en el estudio de las exiguas -aunque precisas y profundas- lecturas que Pascal ensayará sobre determinados representantes de la filosofía clásica, medieval y de inicios de la modernidad y que concibe como auténticos modelos del pensar filosófico tradicional.

5. El filosofar.

Clamando por la renuncia a la especulación aislada y a la demostración pura, en medio de un creciente hastío por la filosofía²⁹ y la ciencia, tanto como para prescribir el olvido de la palabra y de la reflexión exclusivamente racional a cambio del asombro, de la espontaneidad, del sobrecogimiento y -sobre todo- de contemplar la

²⁹ A finales de 1661 Pascal se enfrenta vigorosamente con Arnauld y Nicole hasta hace poco sus más fervientes correligionarios. Como consecuencia de ello, sintiéndose aislado en Por-Royal, decide alejarse de toda controversia teológica y filosófica y dedicarse a las notas preparatorias a su *Apología*. Con evidente desgano profiere: “Toda la filosofía no merece más que una hora de esfuerzo.” (Fr. 192. Lafuma)

vastedad de lo infinito desde el silencio³⁰, Pascal se encuentra -paradójicamente- en el centro de una experiencia esencial, íntima, que le urge entender, una exigencia que sólo encontrará una primeriza satisfacción desde los argumentos que la reflexión labrada sobre la dialéctica de la contradicción puede ofrecerle. Tal vez, muy a su pesar, por mucho que invoque la humillación de la filosofía y de los filósofos, la figura de la contradicción siempre estará presente en el pensamiento de Pascal, sea en la realidad (natural y humana), sea en sus textos o, incluso, como expresión de su vívida experiencia personal³¹.

Por lo general, las diversas exégesis del pensamiento de Pascal refieren como principales fuentes por él utilizadas tanto para levantar el edificio todo de su filosofía, como para tomarlas como modelos del filosofar, al estoicismo clásico de Epícteto, la doctrina agustiniana en versión jansenista, la teología de Tomás de

³⁰ El desnivel presente entre los datos empíricos, puros, y la interpretación que de ellos haga el observador, sume a Pascal en la duda y la contradicción. Lleno de desasosiego se lamenta, expresando: “El silencio eterno de esos espacios infinitos me aterra.” (Fr. 201.Lafuma).

³¹ Con respecto al papel de la contradicción en la filosofía de Pascal, debe registrarse como muy enriquecedora la polémica entablada entre León Brunschvicg y Jean Laporte. El primero sostiene su trascendencia para futuros desarrollos (Cfr. Brunschvicg, L. *Pascal*. Vrin. París. 1953 p. 57). Como justificación, remite al fragmento 420 de los *Pensées*, donde Pascal expresa: “¿Creéis que sea imposible que Dios sea infinito sin partes? Sí, os veo, pues, concebir una cosa infinita e indivisible: es un punto moviéndose por todas partes a una velocidad infinita”. En cambio, el segundo de estos reconocidos intérpretes sostendrá no haber encontrado en los textos de Pascal prueba alguna de que el entendimiento humano “pudiese escoger por sí mismo, y más allá de la fe, entre las tesis y las antítesis.” (Cfr. Laporte, J. *Le coeur et la raison selon Pascal*. Elzévir. 1950. p. 27. n.2).

En opinión del autor de la presente investigación, la interpretación más acertada es la de Brunschvicg. Para una propuesta filosófica como la de Pascal, pesar y valorar, con claro sentido de consecuencia, los principios metafísicos, es un aspecto fundamental. Si bien es cierto que esa valoración conduce a considerar las tradicionales pruebas ontológicas de la existencia divina, no menos cierto es que la filosofía, al devenir en una filosofía de la existencia, es capaz de ejecutar el pasaje entre la idea de lo finito y la de lo infinito. Para conseguir tal objetivo, la razón que filosofa necesita -paradójicamente y como etapa final- reconocer sus limitaciones y su impotencia. De allí que: “**El último paso de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan**” (Fr. 680. Lafuma. Énfasis nuestro). Esa admisión está implícita en la opinión que Pascal sostiene con respecto a los intentos de demostrar racionalmente a Dios: sea porque no resalte el valor lógico de tales argumentos, sea por que considere la eficacia psicológica de las mismas, Pascal termina distinguiéndose tanto de las pruebas metafísicas de la existencia de Dios como de toda una tradición apologetica. En interpretación de Carraud, Pascal “invalida menos los argumentos de una teología natural que negarle a la metafísica la pretensión de hacer de Dios su objeto” (V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 348).

Aquino, los estudios de Montaigne y de los libertinos franceses y al racionalismo de Descartes. Frente a ellos asumirá un punto de vista, a la vez, de acérrima crítica y de sensata adopción.

Como trasfondo de esas lecturas se encontrará la intención por brindar lucidez a la tesis de la coexistencia vital en el hombre, de miseria y grandeza. “A medida que tenemos más luz, descubrimos en el hombre mayor grandeza y mayor bajeza” (Fr. 613. Lafuma).

Una vez en posesión de las fuentes señaladas, angustiado por el método a seguir, Pascal inquiriere: “¿Quién desenredará este lío?” (Fr. 199. Lafuma). Una seria disyuntiva se le plantea. ¿Será la filosofía la llamada a deshacer tal confusión? O, en descargo, ¿será necesario convocar los dictámenes de la teología? O, ¿sólo se trata de un asunto de fe?

Desde el ámbito privilegiado de lo sobrenatural, la filosofía -desbordada en sus propios límites- ya no tendrá cabida. En cambio, partiendo de la sentida problemática existencial, instalada en los recovecos de lo estrictamente humano, es como realmente la filosofía podrá mantenerse como una opción válida de conocimiento, concebida como propedéutica necesaria para el abordaje de la verdad de dicha circunstancia.

Definido su papel como preámbulo imprescindible para un pensamiento correcto de la condición humana, la filosofía no olvida dar cuenta de la capacidad racional del ser humano. Sólo que esta virtud es la causa directa de la grandeza y la miseria humana. Para nuestro pensador, el hombre fue creado para pensar, y su deber consiste en pensar como se debe. Por lo tanto, debe procurar hacerlo con corrección

De hecho, si se hace abstracción de la razón que filosofa, entonces la miseria humana se hará evidente: se experimenta la vida como apariencia, mera simulación, una quimera proveniente del poder de la imaginación de un ser que está lejos del ser verdadero. Y, ¿cuál es la condición verdadera del ser humano? Ella se encuentra en su incapacidad para establecer, con niveles apropiados de certeza y evidencia, aún apoyándose en la filosofía y la ciencia, su íntima situación existencial. A pesar de ello, la filosofía sirve a los propósitos de reconocimiento y orientación de las consecuencias provenientes de su inestable índole. Es aquí donde radica todo rasgo de su grandeza. No todo es negatividad en la opinión pascaliana acerca de la filosofía. Mostrando la marca que la afirmación del ejercicio de la razón imprime en su doctrina y como hijo de su tiempo, Pascal recalca: “Toda nuestra dignidad consiste, pues, en pensar”. (Fr. 200. Lafuma).

Así, la filosofía, según nuestro pensador, muestra elementos comprobatorios tanto de su misma restricción, como del extravío de la voluntad, al igual que de la insuficiencia de la razón en el campo de lo ético y lo religioso. Y son estas pruebas las que busca Pascal en las fuentes que utiliza. Cree encontrar en ellas los principios de explicación del estado natural del hombre como un ser inmerso entre los dos infinitos esenciales, los del infinito en pequeñez y los del infinito en grandor. Sólo que en esa tarea no toda filosofía consigue dar cuenta de dicha condición, centrada - en demasía- en el estudio de un sólo elemento constitutivo de tal ambivalencia. En otras palabras, la tradición filosófica si bien aporta un número determinado de principios formales necesarios para argumentar con propiedad acerca de la realidad,

falla en demostrar de manera íntegra las contradicciones inherentes al humano existir, especialmente las que tienen que ver con sus estados de miseria y grandeza luego de su corrupción original.

6. El “mensaje” pascaliano.

Para Mesnard, Pascal no es un filósofo *sensu stricto*, esto es, “no organizó sus ideas en un sistema completo y coherente”³² Sin embargo, este mismo autor sostendrá que sus opiniones transmiten un “mensaje” de notable repercusión, que puede aprobarse o criticarse, de acuerdo con el interés con el que se reciba.

Como rasgos característicos de tal recado, Mesnard señala los dos siguientes. Una “primacía de la experiencia” y una “primacía de la existencia”. El presente estudio cree conveniente agregar una tercera primacía, la del *sentiment*, que no sólo subsume las dos anteriores, sino que -además- debe considerarse como la única que

³² Cfr. Mesnard, J. *Pascal*. París. 1950. p.179. Esta posición revela lo ya señalado en páginas anteriores, a saber: las lecturas que ciertos intérpretes emprenden sobre el pensamiento de Pascal revelan un supino desconocimiento de la riqueza del contenido de su pensamiento, tanto como una visión estrecha y estereotipada acerca de las diferentes facetas de su personalidad y vida. Se trata de estudios que, por lo general, conciben la complejidad del pensamiento, de la obra escrita y de la personalidad del pensador francés como siguiendo un ascenso evolutivo desde estados de angustia y de negatividad ante la situación del hombre de su tiempo, hasta el planteamiento -vía ensimismamiento y regocijo- de niveles de superación y de salvación que no serían más que los de Pascal mismo. En cuanto a la supuesta falta de sistematicidad y coherencia en su pensamiento, ciertamente los escritos de Pascal son cortos, por lo general no pasan de cien páginas, pero tal brevedad no desmerece la profundidad con la que aborda las diversas temáticas que va planteándose. De hecho, podría justificarse dicha tendencia expositiva acudiendo a la huella de su rigor matemático. Prueba de ello es la armonía con la cual aspira desarrollar el plan de su *Apología de la religión cristiana*: una primera parte acerca de la miseria del hombre sin Dios, una segunda sobre la grandeza del hombre con Dios. Y todas las demás obras siguen esa simetría argumentativa. La filosofía de Pascal se expresa de forma muy distinta a las *Summas* medievales y bastante alejada del estilo cartesiano. La descripción que sobre este aspecto lleva a cabo Jacques Attali es bastante acertada: “Pascal inventa *de facto* el *fragmento*, nuevo género literario situado entre la *máxima* de La Rochefoucauld, el *carácter* de La Bruyère y la *fábula* de La Fontaine, un estilo, pues, que abre el pensamiento al lector como por fractura. Así, evita hablar de sí. En estilo natural, es hablando de lo universal que habla de sí; jamás a la inversa”. (Cfr. Attali, J. *Ob. cit.*, p. 462).

posibilitaría y justificaría el pensar filosófico pascaliano. En todo caso, la opinión de este intérprete merece ser discutida, sobre todo porque su lectura se centra en el registro de las fuentes hagiográficas (la *Vida de Pascal*, de su hermana, Gilbert, y las memorias de su sobrina Margerite Périer)³³ y de ciertos testimonios como las cartas de la familia o amigos, los documentos de diversos archivos y actas notariales, materiales que si bien son útiles para procurar una idea más concreta y precisa del Pascal hombre, no remiten necesariamente a los principios fundamentales de su propuesta filosófica, tampoco a su reflexión acerca de la verdad y lo verdadero.

Así, la primera “primacía” que Mesnard señala, vigente en la obra científica pascaliana, se expresaría en el siguiente aserto: “Los experimentos son los únicos principios de la Física.”³⁴ Es así que para el Pascal físico, toda explicación de los fenómenos naturales mediante la demostración experimental, implica necesariamente que el conocimiento para ser tal ha de atenerse a los hechos sin dar cabida a una posible especulación. Prueba de ello lo representa la experiencia llevada a cabo por él para demostrar que el vacío físico no es algo imposible en la naturaleza lo cual -a su vez- podría considerarse como fiel reflejo de la validez de tal principio. Así, más que mostrar un regodeo en la imaginación o en el juego de palabras y símiles innecesarios, lo que realmente resulta de esas experiencias es otra cosa, tal como nos dice en su *Expériences Touchant le Vide*: “yo he mostrado que el espacio vacío en

³³ Cfr, Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 17, 636.

³⁴ Cfr, Pascal, B, *De L'Equilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air*. (En: Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 259).

apariencia, pero que ha aparecido en los experimentos, es un vacío, en efecto, de todas las materias que afectan los sentidos y que son conocidas en la naturaleza”³⁵. Ahora bien, en sentido estrictamente filosófico, esta preponderancia de la experiencia, pasa a ser considerada, a partir de la *Entrevista con M. de Sacy* y de los *Escritos sobre la gracia*, como una primacía de la existencia.

El *mensaje* implícito en esta segunda prioridad, alude a la situación de desventura e impotencia en la que se encuentra sumergido el hombre, inclusive por encima de su grandeza racional, constantemente exhibida. Se siente mísero por conseguirse atrapado entre dos realidades: aspirando, por un lado, a la verdad, mediante la reflexión filosófica, sólo para incidir en el error, y a la felicidad, por el otro, sólo para dejarse envolver por el aburrimiento.

El hombre pascaliano, según Mesnard, es un ser escindido entre “la realidad de lo que es y el ideal al que aspira.”³⁶ Pero -no obstante- puede apoyarse en la filosofía para reconocer su insignificancia, no con la suficiente fuerza como para hallar ese infinito que tanto anhela, pero sí como para deducir y prescribir los rasgos esenciales de su finitud.

En consecuencia, de atenerse a lo expuesto por Mesnard, el pensar filosófico constituye una apertura -necesaria, más no suficiente, tímida y carente de firmeza- para ir allende los límites de la razón. De cara a esa interpretación aquí se plantea la insurgencia de un tercer contenido implícito en ese *mensaje*: la primacía del

³⁵ Cfr, Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 196.

³⁶ *Ibid.*, p. 181.

“sentimiento”, que el mismo Pascal menciona a veces con la noción de *coeur*, a veces refiriéndose a esas otras razones que la razón no conoce. Al respecto no deja de ser significativa la tesis pascaliana acerca del poderío del *sentiment* en la consideración de la verdad: se procura hablar de la verdad esencial “no por pruebas de experiencia, sino por sentimiento interior e inmediato”. (Fr. 328. Lafuma). Incluso las verdades provenientes de la demostración científica deben ser aprehendidas, vividas, mediante un solo golpe de vista:

Sentimiento. La memoria, la alegría, son sentimientos y hasta las proposiciones geométricas devienen en sentimientos, porque la razón reconoce los sentimientos naturales y los sentimientos naturales se eclipsan por la razón. (Fr. 646. Lafuma).

De manera tal que tanto los procedimientos como los resultados del obrar científico y filosófico son sentidos puesto que es algo natural al hombre querer, esto es, desear lo que le es próximo, identificándose inmediatamente con dicha cercanía. Dando muestras de su visión de un hombre escindido en medio de lo que piensa y de lo que siente, Pascal insiste sobre el hecho de que la razón dubitativa es sin embargo incapaz de demostrar los primeros principios, paradójicamente aquellos sin los que le es imposible avanzar en la búsqueda de la verdad. ¿Significa esto que el edificio entero del conocimiento humano está levantado sobre bases decididamente irracionales? La respuesta es clara: los primeros principios son aprehensibles por intuición inmediata, espontánea, acorde con las indicaciones del sentimiento (o *coeur*) y no tanto por las propuestas de la razón especulativa, irremediabilmente limitadas de por sí. Por lo demás, la importancia de incluir esta tercera y última

primacía explica la intención manifiesta de Pascal por acometer sus lecturas e interpretaciones de los principales asuntos que recoge de la tradición, teniendo como hilo conductor esas cuestiones de orden filosófico y de orden existencial que tanto le preocupan, sea para servirse de ellas, sea para confrontarlas.

Como exiguo lector de la historia de la filosofía, buscará justificar dos aspectos que están presentes -implícitos en algunos fragmentos, explícitos en otros- a lo largo de sus *Pensées*. El primero, proveniente del señalamiento pertinaz de los extravíos y de las contradicciones de la filosofía y de los filósofos. El segundo, al detectar elementos de juicio que ratifiquen su visión de la desproporción presente entre los límites de la facultad de conocer y la pasión por la verdad.

En su sentido ordinario de los problemas, esto es, sujetos a ser planteados lo más cercano posible a la verdad del entorno existencial, Pascal -detrás de un modelo de filosofía lo más asimilable posible y que pueda permitir al hombre superar el estado de indefensión en el que se encuentra- hurgará en las tradiciones que -según su parecer- más se aproximan a ese arquetipo, a saber: el estoicismo y el escepticismo filosóficos. Como ha sido advertido en la introducción a la presente investigación, la referencia a las fuentes teóricas de las cuales se sirve Pascal a fines de elaborar su doctrina filosófica acerca de la verdad y de lo verdadero será una constante a lo largo de la misma, evitándose su tratamiento al interior de un capítulo en específico.

7. ¿Cómo interpretar a los clásicos?

Sí, como ha sido expuesto, para el pensador francés, la filosofía que proviene de las fuentes tradicionales es sinónimo de metafísica, por la misma entenderá al estoicismo y Epícteto, por un lado, y al escepticismo y Montaigne, por el otro. Sin embargo, la interpretación de nuestro pensador trasciende esta clasificación. Inicialmente, lo que Pascal recoge de ambas corrientes estará centrado en lo que ellas sostienen en relación con la sabiduría encaminada hacia una suspensión del juicio, así como en sus tesis acerca de la incertidumbre epistemológica, en la exigencia de “hacer profesión de nuestra ignorancia” y -muy especialmente- en el problema de la relación entre filosofía, filosofar y existencia humana. A partir de tales cuestiones, la sinonimia se hace extensiva hasta el dogmatismo, en el caso del estoicismo, y al pirronismo, en el caso del escepticismo. Son, pues, derivaciones de aquellas corrientes tradicionales, concebidas como forzadamente implantadas en el mapa filosófico de su época. De seguidas, se describirá la forma como emprende la lectura de ambos prototipos.

7.1. Leer a Epicteto. Leer a Montaigne. Escribir sobre Filosofía.

Evidentemente, el conocimiento de la filosofía antigua ostentado por Pascal, le viene -como él mismo lo afirma- de las lecciones de Epícteto y Montaigne. En ellos descubrirá, convenientemente resumidos, los principales problemas metafísicos

formulados por los griegos, inyectándolos en las diatribas del dogmatismo y del pirronismo. Textualmente: “He encontrado que ellos [Epícteto y Montaigne] eran, con seguridad, los dos más ilustres defensores de dos de las más célebres sectas del mundo, y los únicos conformes a la razón.”³⁷

En su clásico estudio sobre la filosofía de Pascal, Baudín (1949) sostiene que aquel cometió un grave “error de perspectiva que le hace encontrar en Epícteto y Montaigne todo lo esencial de la filosofía antigua, exactamente de la misma manera que encuentra en los geómetras de su tiempo todo lo esencial de la geometría griega.”³⁸

En realidad, quien yerra ostensiblemente es este renombrado exegeta. Pascal sí posee una visión de lo fundamental de los sistemas filosóficos y geométricos clásicos, aunque se trate de una visión parcial, construida a partir de fuentes intermedias, como se patentiza en el caso de su formación filosófica, más no en la de geometría. Como se sostuvo anteriormente, sus conocimientos de los *Elementos* de Euclides³⁹ y de los desarrollos en la geometría de las curvas cónicas emprendidos por Apolonio, son vastos y precisos, sin tener que limitar el uso de estas fuentes a lo que digan investigadores más cercanos, como Desargues (1593-1662) quien desarrolla la llamada geometría de perspectivas en su obra *Manière universelle de M. Desargues pour practiquer la perspective...* (Publicada por A. Bosse. París 1648), o como

³⁷ Cfr, Entrevista con M. de Sacy. (En: Pascal, B, Ob. cit, p. 292).

³⁸ Baudín, E, *Ob. cit*, p. 28.

³⁹ Probablemente una versión en latín llevada a cabo por Petrus Ramus (Pierre de la Rameé, 1515-1572) en 1545, y existente en la biblioteca familiar de los Pascal. En su obra *Scholae mathematicae* (1559. Frankfurt; 1569. Basilea), Ramus desarrolla una serie de lecturas de los *Elementos* analizando sus definiciones, postulados y axiomas, desde el punto de vista de la lógica. (Cfr, Heath, Thomas L, *Euclid. The Thirteen Books*, The University Press, 1956) Un pupilo de Ramus, Pierre Forcadel, traduce y edita en francés, entre 1564 y 1566, nueve libros de los *Elementos*.

Roberval (1602-1675) quien da con la solución al problema del cálculo del área de la curva llamada cicloide en su obra *Traité de mécanique des poids soutenus par des puissances sur les plans inclinés á l'horizon*, de 1636.

Por su lado, en lo atinente a la dimensión filosófica de Pascal, el hecho de que sustente su erudición en lo que recoge de Epícteto y Montaigne, se justifica atendiendo a dos razones de peso. Primeramente, porque más que un filósofo especializado, nuestro pensador es un *savant*, lo que habla con creces de lo inútil que significa emprender una indagación dirigida a rastrear en los textos pascalianos una definición de filosofía que evidencie su origen en el pensamiento griego. Más que simple reproducción y ciega aprobación, lo que nuestro filósofo procura es asimilación y ensamblaje. En segunda instancia, se justifica la postura que adopta Pascal, por la misma valoración que establece de ambos antecedentes, estimando que responden a su inclinación por dilucidar y resaltar determinados aspectos contradictorios que le endilga a la tradición. Es decir, aquellos que versan sobre temas que considera faltos de consenso, o que el mismo desarrollo de sus investigaciones sobre la verdad, patentiza como fundamentales y problemáticas.

Por ende, no se trata de referencias “de segunda mano”, como las cataloga Baudín⁴⁰. Al contrario, si Pascal se sirve de ellas, es con el fin de fomentar su propia invención y creación personal. Eso sí, lo más lejos posible de una erudición baladí,

⁴⁰ Baudín, E, *Ob. cit*, p.27.

nefasta para esa vuelta a la interioridad y a la vida que propugna, prescribe y asume como hilo conductor de su filosofía.

Ambas razones, a favor de las lecturas filosóficas que emprende y en contra de las objeciones a su supuesta falta de amplitud y de originalidad consiguen, en sus propias palabras, una respuesta teñida de brillantez, a la altura de su genio literario:

Yo quisiera tanto que se me diga que me he servido de palabras antiguas... Que no se diga que no he dicho nada nuevo, la disposición de las materias es nuevo. Cuando se juega a la pelota, es una misma bola la que se juegan el uno y el otro, pero uno la coloca mejor. (Fr. 367. Lafuma).

¿Qué impulsa a Pascal a escribir sobre filosofía teniendo como base las tesis de Epícteto y Montaigne? Obviamente se debe a la preocupación por problemas de índole vital. Sus ideas filosóficas, centradas -como se ha dicho- en una dialéctica de la contrariedad, génesis de la aprehensión tanto de los primeros principios de la metafísica, como de los problemas de la existencia, no son propiamente más que una perspectiva relativa a su propia experiencia de vida. Escribe, pues, en abierta reacción a filósofos y sistemas filosóficos por los que siente admiración o reprobación⁴¹. En este orden de ideas, ¿en su exposición y crítica del estoicismo y del escepticismo filosóficos, acaso supone Pascal que no está al alcance de la filosofía adoptar eclécticamente ambas posiciones? La presente interpretación considera que dicha presunción no está lo suficientemente clarificada en la obra de nuestro pensador, pero

⁴¹ Para Baudín esta inspiración intimista y vital es lo que marca la distancia entre Pascal y Descartes. Concluye afirmando que la filosofía pascaliana es una filosofía de la vida. (Cfr, Baudín, E, *Ob. cit.*, p. 36-37).

en ellas sí se concibe la imposibilidad del conocimiento de la verdad absoluta por parte de esas corrientes del pensamiento filosófico.

Una vez expuestas las anteriores inquietudes, el siguiente paso en la exposición consiste en dilucidar la forma como Pascal extrae de las doctrinas estoicas y escépticas, su original concepción de la filosofía. Previamente, para poder precisar la manera como lleva a cabo dicha adaptación, hay que detenerse en la cuestión del método pascaliano de la interpretación. El asunto es: ¿cómo debe leerse a los clásicos? Fundamentalmente, nuestro intérprete hará uso del llamado “principio de la doble verdad.”⁴²

Según dicho principio, es factible que lo considerado como verdadero en un texto de filosofía, pueda no serlo en uno teológico, y viceversa. O, lo que es lo mismo, dadas dos doctrinas divergentes, pero que se refieran a un mismo objeto (digamos -por ejemplo- las del estoicismo y del escepticismo ante la idea de hombre que ambas ostenten), de oponerse sus respectivas tesis, y a pesar de ello, sus verdades son firmemente mantenidas, entonces se obtiene una tesis denominada de la “doble verdad.”

Debidamente aplicado, este procedimiento puede verse como un antídoto contra la confusión que surge cuando se enfrentan opiniones encontradas cuyas verdades

⁴² El método de la “doble verdad” (también llamado *d'entre-deux*), así como su sucedáneo, el de “conciliación de contrarios”, representan dos vías para discurrir entre diversas opiniones. Son caras a Pascal, aunque las toma de Arnauld, quien -a su vez- las recoge de fuentes escolásticas y aristotélicas. El primero de los métodos señalados no es más que una aplicación de la tesis del *justo medio*. Pascal lo utiliza -por ejemplo- para terciar entre el molinismo y el calvinismo, en pos del camino verdadero que lleva al agustinismo hacia el cristianismo. El segundo, se basa en el principio según el cual entre opiniones contrarias están presentes verdades contrarias que la razón debe complementar. Así, entre verdades dogmáticas y verdades pirronianas, hay posibilidad para el encuentro y la conciliación.

continúan siendo aceptadas y validadas. Por lo tanto, tiene un valor más esencialmente psicológico y metodológico, que metafísico. En todo caso, la opinión más reveladora será aquella en la que se pretenda acoger una idea nueva o antigua, libre de todo otro sentido que el originalmente asignado. Puede considerarse como un método de crítica por el cual se verifican las disímiles doctrinas “juzgando -como bien dice Baudín- la razón sobre sus resultados, antes de examinarla sobre sus principios.”⁴³

Así, empleando este procedimiento en la lectura de las tesis principales del estoicismo y del escepticismo, nuestro filósofo da la razón a ambas posiciones, justificándolas al unísono, superando los errores en los que puedan haber incurrido y, al mismo tiempo, señalando la contrariedad de sus propuestas filosóficas. Añade Pascal: “Todos los principios de los pirronianos, de los estoicos, de los ateos, etc., son verdaderos. Pero sus conclusiones son falsas, porque los principios opuestos son verdaderos también.” (Fr. 619. Lafuma). Lo que nos está proponiendo es una doble lectura crítica de la tradición filosófica por él considerada; se trata de una propedéutica negativa rigurosamente análoga a la que le atribuye a la filosofía misma. Como resultados principales podrían señalarse los siguientes: primero, se confirma como cierta la premisa fundamental del escepticismo filosófico (la preeminencia de la duda) determinándose como equivocado el resultado promovido (no hay seguridad alguna en la comprensión plena de los asuntos humanos y mundanos); segundo, en el

⁴³ Baudín, E, *Ob. cit.* p. 82.

caso del dogmatismo puede aceptarse como válida su intención de atribuirle a la razón humana el poder de alcanzar la certeza y la verdad, sin dejar de validar -al mismo tiempo- la posición pirroniana contraria. Lo que le interesa recalcar a Pascal es que dichos principios no se compaginan con las conclusiones dadas: no todo está sujeto a duda, ni la fuerza de la razón es omniabarcante.

De esta manera, se mantiene viva la trascendencia del pensar filosófico, pero al costo del reconocimiento de sus límites y de sus flaquezas. Por consiguiente, una de las contribuciones más originales e independientes que puedan determinarse del obrar intelectual pascaliano, se encontrará en el uso dispensado a la interpretación, sobre el terreno filosófico, de aquellas tesis filosóficas que están a su alcance y que tienen que ver con sus inquietudes acerca de la verdad y la certidumbre, así como sobre el conocimiento y la creencia.

Ahora bien, vale interpelar lo siguiente: ¿qué exige Pascal a los argumentos filosóficos que detalla en los textos y autores antiguos? Les demanda, sobre todo, la presencia de los principios fundamentales que le conduzcan a problemáticas que no necesariamente aparecen señaladas en sus formulaciones iniciales. Cada doctrina y cada disciplina filosófica (antropología, metafísica, gnoseología, moral, lógica) son de su provecho, extrayendo de ellas elementos suficientes como para deducir sus propios principios filosóficos, con evidente intención de dirigirlos a asuntos que reclaman su atención. En ningún momento les estaría exigiendo que asuman las condiciones de una *philosophia prima*. Tampoco el papel de una *mathesis*

universalis. Sentidos estos tradicionalmente asignados a la filosofía, que -por lo demás- no se asoman en los escritos pascalianos.

En realidad, como ha sido dicho, al iniciar la lectura de sus fuentes, su objetivo primordial es alcanzar el acuerdo necesario entre verdades contrarias. Tiene ante sí pensamientos opuestos, pero que considera plenos de enunciados filosóficos, expuestos y demostrados racionalmente. Se trata de una aspiración al consentimiento entre dos tesis aparentemente irreconciliables: por un lado, las del asentimiento dogmático, aquellas que acarrear tanto la preeminencia de la no-duda, como la idea rectora del “todo es cierto” y, por el otro, las que guían al reconocimiento del mundo interior, lugar de las pasiones y de sus modos naturales de expresión.

7.2. Interpretación y conversión: transitar hacia la verdad.

La conciliación entre el interés pascaliano por el conocimiento de las particularidades del hombre y sus concepciones filosóficas, se patentiza a principios de 1655 con el escrito más representativo de una etapa en la evolución de su vida y obra, conocida como su segunda conversión. Se trata de la *Entretien con M. de Saci*. Toca aquí señalar las huellas que, desde sus lecturas de Epícteto y Montaigne, reseñadas en esta obra, se imprimen en su propia concepción de la filosofía y de la verdad.

Lo primero a considerar es que, apoyado en tales lecturas, Pascal edifica su visión del hombre moderno como sumido en un estado de desespero y extravío constante. Igualmente se sirve de ellas para desarrollar su análisis de la sociedad del momento.

En conjunto, ambas descripciones le revelan el carácter de relatividad y finitud en el que inicialmente se encuentra la verdad, el hombre y la sociedad, sólo que al incorporar estos descubrimientos al campo de sus ideas filosóficas, es otro el tipo de verdad que se asoma: la verdad absoluta. La antítesis entre lo relativo y lo absoluto, se resuelve por el movimiento del conocimiento que avanza -de finitud en finitud- hacia el encuentro con la verdad revelada, con un libre arbitrio determinado por la voluntad y la gracia divinas.

En este sentido, el interés de Pascal radica en el reconocimiento de que tanto Epícteto como Montaigne muestran los atributos de grandeza y pureza que el hombre, previo a la caída, siempre ostentó, sólo que el segundo de ellos describe a plenitud los niveles de corrupción social y moral a los que la misma razón les ha conducido. La pormenorización que lleva a cabo Attali, describe en toda su amplitud el contexto de polémica filosófica en el cual se produjo la entrevista:

Contra Epícteto y en oposición al hombre triunfante del Renacimiento, Montaigne, en su Apología de Raymond de Sebonde, describe un hombre físicamente, intelectualmente y moralmente frágil. Pascal, se dedica a mostrar como el estoico Epícteto, el primero, cree en la grandeza del hombre y predica la sabiduría; como el segundo, Montaigne, denunciando la miseria del hombre, deduce su impotencia.⁴⁴

Convertido y deseoso de convertir a los demás (conocido es el éxito que tuvo en dicha empresa con relación a la conversión del Duque de Roannez), Pascal no olvida su formación de *savant*. Para él, de manera práctica, sin un método seguro, no se llega

⁴⁴ Attali, J, *Ob. cit*, p. 242.

a resultado alguno. Se pregunta, pues, sobre las maneras como se realiza la convicción, no sin plantearse sus propios caminos filosóficos hacia la verdad. Se trata de un plan aún intelectual (avalado por los precedentes que utiliza, el estoicismo de Epícteto y el escepticismo de Montaigne) pero que revela algunas ideas claves de su futura obra apologética.

Indudablemente, para Pascal es necesario transitar la vía filosófica señalada por ambos pensadores para acceder a la verdad y para concebir el verdadero estado de la condición humana, pero no es suficiente para establecer la concordancia entre esa naturaleza humana y el dogma revelado.

¿Cómo hacer pasar al hombre por convertir desde su primigenia aceptación de los dictados de la razón que ordena y demuestra hasta su absoluta e incondicional sumisión de los dictámenes de la fe? O lo que es lo mismo ¿cuáles son los pasos a seguir para ir desde la relatividad de las verdades mundanas hacia el encuentro esencial con la verdad absoluta, síntesis de aquellas? Para resolver tal cuestión será presentado el argumento del *pari*. Aquí se limita Pascal a acoger lo que el autor de los *Essais* le muestra: librado a los pareceres de la filosofía, el hombre no posee la capacidad de captar el fundamento último de las cosas; y lo que Epícteto le enseña: que el hombre es grande si se conforma en el orden divino.

Sobre este último, expone Pascal, “es uno de los filósofos del mundo que ha conocido mejor los deberes del hombre”⁴⁵. ¿Cuál sería, pues, el aporte positivo de

⁴⁵ Pascal, B, *Ob. cit*, p. 292.

sus ideas? La principal prescripción que ofrece estriba en colocar a Dios como el objetivo fundamental de todas las cosas. Con anterioridad a la afirmación de la creencia, la filosofía estoica brinda un conocimiento exhaustivo de la complejidad de las aspiraciones humanas. En consecuencia, piensa Pascal que los aportes de esta corriente deben considerarse como importantes a la hora de dilucidar la complejidad de la existencia humana, agregando que en esta disposición ha de reconocerse y justificarse la presencia de la sabiduría divina.

En la generalidad de la obra escrita pascaliana la referencia al legado de Epícteto se circunscribe a su *Entrevista con M. De Saci*, texto no destinado a ser publicado y encontrado luego de la muerte de Pascal entre el cúmulo de sus papeles dispersos (donde alude al pensador estoico en tres oportunidades), así como en su conferencia en las Granjas, ofrecida a los *Solitaires* de Port Royal des Champs a comienzos del año 1655, y –por último- en sus *Pensées* (obra en la que en cinco ocasiones se le nombra directamente, correspondientes a los fragmentos que Lafuma distingue con los números 98, 100, 140, 146 y 745, y en dos al estoicismo como corriente filosófica: fragmentos 144 y 146). En ninguna de ellas Pascal llega a citar explícitamente la fuente que utiliza.

Aunque no se conocen registros fehacientes que permitan ubicar con la precisión requerida la edición de los escritos de Epícteto que Pascal llega a leer, se sabe que quien las pone en sus manos es Antoine Gombaud, caballero de Mére, alrededor de 1651. Es posible que se trate de la traducción al francés llevada a cabo por Jean Goulu en París, en los años de 1609 y 1630 e intitulada: *Les Propos d'Epictete*

recueillis par Arrian, translatez du grec en francais par J. De S. F. (Frere Jean de S. Francois). Igualmente, ha de tenerse en cuenta que ya desde el siglo XVI se asiste en Europa a un renacimiento de las tesis estoicas y de Epícteto en particular, sobre todo en lo relativo a la enseñanza de la filosofía. En todo caso, es innegable que emprende dicha lectura con el ánimo de encontrar los fundamentos teóricos que brinden la solidez necesaria a sus opiniones sobre la filosofía, la verdad, la moral y el hombre mismo.

En el caso del papel que Epícteto le asigna a la voluntad en el obrar moral del hombre, centrando su argumentación en la cuestión de si se trata de una facultad totalmente independiente o no, Pascal destaca la firme posición con la cual el filósofo estoico niega dicha autonomía. De hecho, en el libro I de sus *Entretiens*,⁴⁶ el una vez esclavo griego es enfático al afirmar que los juicios acerca del bien y del mal “dependen de nuestra voluntad”⁴⁷, siempre y cuando sean considerados como “estados determinados de la persona”⁴⁸. Vistos de esa manera, la volubilidad e irracionalidad de dichos juicios es evidente (cualquier cosa le parece al hombre buena y actúa en consecuencia, sin la prudencia y el sopesar necesarios) y eso los hace

⁴⁶ Epícteto, *Entretiens*, Tel Gallimard, Paris, 1993. (Trad: Libros I y II por Joseph Souilhé; Libros III y IV por D’Amand Jagu).

⁴⁷ Ibid. I, 29, 1, p. 105.

⁴⁸ Ibidem.

extremadamente dependientes. Por ende, es innegable su sujeción a los dictámenes de “la ley que Dios ha entregado”⁴⁹.

Ahora bien, tampoco se trata de una dependencia absoluta, sino que -en tanto juicios- siempre estarán abiertos a la posibilidad de una liberación del hombre del conflicto interno que le acongoja. En su condición de ser racional por excelencia, el hombre puede acudir a la razón que filosofa para aprender a discernir entre dos puntos de vista antitéticos por naturaleza. De tal manera, es ella quien le hace comprender que el orden que la divinidad dispuso es el mismo orden que su voluntad ha de seguir. Se asiste, pues, a la presencia de un Dios altamente personalizado, cuya referencia remite inmediatamente a la manera cómo afecta la voluntad y los sentimientos del hombre. Por todo ello, el deber de este último consiste en actuar como un agente moral que vive en permanente reconocimiento y comunión con la voluntad divina. Al respecto, Epícteto, con evidente exaltación de ánimo, llega a rogar:

Te doy gracias por haberme puesto en el mundo, te doy gracias por lo que tú me has dado; el tiempo que he podido usar tus dones me basta. Recupérales y asígnales el lugar que te plazca. Pues, todos ellos son tuyos, eres tú quien me los has dado.⁵⁰

Pueden encontrarse trazos de esta doctrina de la piedad y del ruego en la obra pascaliana, sobre todo en su *Resumen de la vida de Jesús-Cristo* y en su *Oración*

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Epícteto, *Ob. cit.*, IV, 10, p. 14-18.

*para exigir a Dios el buen uso de las enfermedades*⁵¹. Por ende, para Pascal, el hombre que Epícteto visualiza debe cumplir los deberes que la divinidad le encomienda, especialmente cuando lo que es del dominio particular del *coeur* escapa del control de la filosofía y de la razón. A sabiendas del carácter profundamente ineludible e inevitable de los propósitos divinos, se estaría enseñando, según Pascal, “que todo el deseo y todo el estudio del hombre, debe estribar en reconocer la voluntad de Dios y en seguirla.”⁵²

En lo referente al estilo de filosofar del cual hace gala Epícteto, y a favor del filósofo antiguo, habla Pascal tanto de su firmeza doctrinal, como de su estilo de filosofar. Sostendrá que dicha manera es la forma más común de hacerlo y, por ende, funge como un modelo propicio para pensar sobre la verdad:

La manera de escribir de Epícteto, de Montaigne y de Salomón de Tultie [uno de los seudónimos con los que Pascal se identifica en sus Provinciales], es más de uso que lo que normalmente se insinúa, que permanece más en la memoria, que más se hace citar, porque está toda compuesta de pensamientos nacidos de los comentarios ordinarios de la vida, como cuando se habla del común error que se comete en el mundo al considerar a la luna como causa de todo, por lo que no estará de más decir que Salomón de Tultie dice que cuando no se sabe cuál es la verdad de una cosa es bueno que haya un error común, lo cual es el pensamiento contrario. (Fr. 745. Lafuma).

Por lo demás, y de vuelta al punto de vista de la reflexión sobre la moral, al cobijo de ese particular estilo, Epícteto transmite la idea de que el hombre tiende a

⁵¹ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 362-365.

⁵² *Ibíd.*, p. 293.

desvalorizar, con absoluta indiferencia, cualquier alusión negativa que se le dirija a su comportamiento, pero que en cuanto se le demuestre fehacientemente la falsedad de sus razonamientos y considere los intentos por desvelar el misterio que encierra en sí el hombre, entonces se sentirá claramente afectado, obligándose a reaccionar⁵³.

Recordemos las palabras del filósofo pagano en *Entretiens* I dirigidas al hombre incrédulo:

Mas tú eres principal, tú, centella eres de Dios; posees en ti mismo una porción de Aquél. ¿Por qué entonces, desconoces tu parentesco? ¿Por qué ignoras de dónde has venido? ¿No quieres recordar, cuando comes, quién eres tú qué comes y a quién alimentas? Cuando tienes trato con una mujer ¿quién eres tú que lo tienes? Cuando estás en compañía, en el gimnasio, cuando conversas, ¿no sabes que a un Dios alimentas? A un Dios llevas contigo, mísero de ti, y lo ignoras. Piensas que hablo de uno de plata o de oro, exterior? Dentro de ti mismo lo llevas y no sientes que lo mancillas con impuros pensamientos, y con sucias acciones. Y, por cierto, de una imagen de Dios en la presencia, no te atrevieras a hacer nada de lo que haces, en cambio el propio Dios dentro de ti, el cual todo lo ve, y lo escucha, ¿no te avergüenzas de meditar esas cosas y de hacerlas, ¡oh ignorante de tu propia naturaleza y odioso de Dios?

Es esta forma de argumentar la que le parece valiosa y modélica a Pascal, puesto que versa sobre lo humano, con evidente intensión didáctica, sin necesidad de perderse en elucubraciones -según su opinión- enrevesadas e infecundas. Cuando se piensa con las herramientas que la filosofía provee, nada mejor que el discurso sea conocido tal cual como ha sido pronunciado. Así, al referirse al principio por él

⁵³ Epícteto. Ob. cit. I., p. 123.

llamado de “razón de los efectos”⁵⁴ (o “teoría de las causas”), alude a Epícteto en los términos siguientes:

Razón de los efectos. Epícteto. Los que dicen: vosotros estáis malos de la cabeza. Los que no están aún [suponen que] están seguros de la salvación y no de la justicia. Y, en efecto, la suya es una necesidad. Sin embargo, creen poder demostrarla diciendo que es un asunto de nuestra potencia [de razonar] o no lo es. Pero él [Epícteto] no lo percibía, puesto que no está en nuestro poder reglamentar al corazón. (Fr. 100. Lafuma).

Por lo tanto, ¿cuáles serían, para Pascal, los puntos positivos y cuáles los negativos de las tesis de Epícteto y del estoicismo? En el primer caso, la visión de la filosofía y del filosofar aún dentro de las diferentes concepciones mantenidas por ambos pensadores acerca de la relación entre la voluntad humana y la disposición divina, encuentran puntos en común. Así, para uno es más importante ejercitarla en asuntos de la vida real, esto es, que conlleven a la resolución de diversos conflictos morales, razón por la cual, como el mismo Epícteto lo expresa: “la práctica es más importante que la teoría”⁵⁵. Se trata de poner en uso lo aprendido, más allá de los “bellos discursos” de los cuales están plagados los textos de los estoicos anteriores a él. Lo realmente necesario es, para Epícteto, la presencia constante de “hombres que pongan

⁵⁴ Lo fundamental del principio metodológico de *la raison de los effets* se encuentra en el fragmento 527 (Lafuma) de los *Pensées*: “cuando se quiere mostrar una cosa general [la verdad], es necesario dar la regla particular de un caso, pero si se quiere mostrar una cosa particular, es necesario comenzar por la regla general.” Louis Thirouin describe este concepto típicamente pascaliano en los siguientes términos: “La razón de un efecto es a la vez su causa (la explicación de ese efecto) y su legitimidad, en lo que ese efecto es la situación más conforme a la razón.” (Thirouin, L, «Raison des effets, essai d’explication d’un concept pascalien ». En: *Dix-septième siècle*, n° 134, febrero-marzo 1982, p. 31-50). Por su parte, Vincent Carraud recuerda que el esquema de las *raisons des effets* « ya había sido promovido por la teología agustiniana como solución a las antinomias filosóficas » (En: Carraud, V, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 87).

⁵⁵ Epícteto, *Ob. cit*, I, 29, 49, p. 111.

en práctica tales discursos, aunque los aborrezcan. Tomad ese rol -recomienda- a fines de que en la escuela no solo vayamos a tomar prestados ejemplos antiguos, sino también algún ejemplo de nuestro tiempo.”⁵⁶ Pascal, sin dejar de reconocer la importancia que para la vida moral significa poder llevar a la práctica los principios fundamentales de un sistema, al aludir a Aristóteles sostendrá:

Aristóteles que ha hecho un *Tratado del alma*, no habla, según Montaigne, más que de los efectos del alma, lo que no es ignorado por nadie; y no dice nada de su esencia, ni de su origen, ni de su naturaleza, y es esto lo que se debe saber.⁵⁷

En el segundo caso, cuando de señalar los aspectos negativos se trata, en opinión de Pascal ambos -autor y corriente filosófica- incurren en el siguiente error: “después de haber indicado tan bien lo que el hombre debe, se pierde en la indicación de lo que el hombre puede.”⁵⁸ Dios habría brindado al hombre los medios suficientes para cumplir sus deberes, pero los mismos están en poder del hombre mismo. Luego, es necesario que este reconozca dónde puede actuar con libertad y dónde le está prohibido. Así, los bienes, el prestigio social y aún la misma vida no son más que potestad humana y, por ello mismo, alejan de Dios. “Cuando Epícteto llegó a ver bien el camino a seguir, dice a los hombres: seguid uno falso” (Fr. 140. Lafuma).

Es por ello que la filosofía, que sólo cree en lo que es verdadero y rechaza lo falso, y la voluntad, que sólo desea lo benéfico, son dos “potencias libres”, por lo que

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Pascal, B, *Pensamientos Inéditos*, en: Pascal, B, *Ob . cit*, p. 639.

⁵⁸ Ibid, p. 293.

tienden a perfeccionar al hombre, conduciéndole a Dios. Sin embargo, para Pascal, se trataría de “principios de una sabiduría diabólica.”⁵⁹ Sin lugar a dudas, la grandeza del hombre radica en su capacidad de pensar. No obstante, se trata de un ser mísero en esencia, lo cual quiere decir que aunque está facultado para alcanzar la verdad en su condición mundana y finita, le está impedido demostrar todo, puesto que su razón está limitada a los cambios sociales y volitivos singulares. Ciertamente el estoicismo enseña que la razón, bien aplicada, determina la moral humana. No de otra manera puede interpretarse la tesis de Epícteto según la cual el “dominio de la filosofía es el orden de los bienes interiores.”⁶⁰ Así, dicha disciplina nada tiene que ver con lo efímero y circunstancial como es el caso de “un campo, como la salud, como la reputación”. Es más, de llegar a referirse a tales “bienes exteriores”, se estaría encargando de un objeto extraño a su propia materia de investigación. Y esa “materia” es definida por él como “el arte de vivir la vida cada uno”⁶¹. Consecuencialmente, la enseñanza de la filosofía gira alrededor de la siguiente distinción:

Lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. Dependen de nosotros la opinión, la tendencia, el deseo, la aversión, en una palabra todas nuestras propias obras; no dependen de nosotros el cuerpo, la riqueza, los testimonios de consideración, los altos cargos, en una palabra las cosas que no son nuestras propias obras. Las cosas que dependen de nosotros son naturalmente libres...las cosas que no dependen de nosotros son frágiles, siervas...⁶²

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Epícteto, *Ob. cit.*, I, 15, 1, p. 59.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Epícteto, *ob. cit.*, I, 16, 1, p. 60.

Es notable cómo en la descripción que Pascal promueve acerca del papel determinado de la filosofía y de su incidencia en asuntos propios a la moral, se encuentran ecos de las tesis de Epícteto. No obstante, a diferencia de éste último, Pascal es enfático al sostener que gracias al pecado el hombre perdió su estado de primitiva grandeza. De no haber caído, estaría en posesión de la verdad y la felicidad, pero por ser pecador no tiene idea cierta acerca de la verdad, la vida y el bien verdadero.

La moral verdadera sería, pues, aquella que conjugue, en una sola, tanto la bajeza como la grandeza humana. Los estoicos vuelcan al hombre hacia la mirada interior, elevándole hacia Dios, pero yerran al sobrevalorar la humana capacidad de razonar y desear por sí mismos, obviando sus debilidades y colocándose en el lugar de Dios. Por lo tanto, se basan en un conocimiento incompleto del hombre, por el cual no está en condiciones de procurarse la felicidad por sí mismo. La opinión pascaliana del aporte estoico culmina en la siguiente afirmación:

Estoicos. Ellos concluyen que se puede conseguir siempre lo que se quiere alguna vez, y que puesto que el deseo de gloria hace obrar bien a los que poseen alguna cosa, los demás también pudieran [hacerlo]. Se trata de movimientos febriles que la salud no puede superar. Concluye, sobre los cristianos comunes, que cada uno puede estar bien. (Fr. 146. Lafuma)

7.3. Crítica y creencia.

De lo dicho se deduce lo siguiente: al igual que la abstracción geométrica, la reflexión filosófica está sujeta a los límites cognoscitivos de la razón humana, pero - además- debe brindar dignidad al hombre: razón y voluntad deben encontrarse en la creencia. Tal sería el trasfondo de la posición pascaliana ante la filosofía y los filósofos. A pesar de someter a una crítica feroz las ideas de Epícteto y del estoicismo, al igual que sucede en ellos, en Pascal filosofía y moral se complementan; toda posibilidad reflexiva de corte filosófico debe estar orientada hacia la consecución del bien verdadero.

En el fondo de la clarificación del papel y los límites de la razón, de la ciencia y de la filosofía, se encontrará la descripción de la naturaleza física y moral humanas como un estado signado por la atracción concupiscente, es decir, por malos apetitos que el hombre debe evitar.⁶³

En consecuencia, no se trata, para Pascal, de dejar de ser filósofo y *savant* para acceder a las verdades de la fe o para creer verdaderamente en el Dios judío-cristiano. Tampoco se trata de adoptar el viejo sentido de la teología como mera *ancilia*

⁶³ Sobre este último aspecto, es válido referir las tesis del teólogo Hans Küng. La fuente de la presentación convergente entre filosofía y moral, llevada a cabo por Pascal, tanto en sus *Escritos sobre la gracia*, como en la *Entrevista con M. de Sacy*, se encuentra en la doctrina teológica de los tres estadios de la naturaleza humana. Para Agustín y Jansenius, son tres los apetitos perversos que el obrar moral humano debe evitar, a saber: las extralimitaciones en el querer saber (*libido sciendi*), en el querer gozar sensualmente (*libido sentiendi*) y en el querer dominar (*libido dominandi*). Tal subdivisión -acota Küng- se encuentra en la interpretación teológica que, en el *Augustinus*, se le da a la relación del Dios Cristiano-Judaico, con su creación. Un nexo que se presenta bajo tres sentidos diversos. Por un lado, con la “naturaleza pura”, previa al pecado, íntegra, dotada de la gracia divina. Por el otro, con la “naturaleza viciada”, caída, sometida a los espejismos inducidos por la triple concupiscencia arriba señalada. Por último, con la “naturaleza purificada”, redimida, salvada, mediante el concurso de una gracia eficaz, aunque dispensada sólo a los elegidos por sus méritos morales, y fuera del alcance de los demás. (Cfr. Küng, H, *¿Creo, luego existo? Descartes y Pascal*, en: Blaise Pascal, *Pensamientos y otros escritos*, Porrúa, México, 1996, p. 112).

philosophia. El asunto es que, en estos escritos del Pascal maduro, se revela un constante conflicto por superar -desde la fuente estoica- la drástica separación entre la abstracción filosófica y la manifestación cristiana de la fe, un divorcio que verificará en la línea agustiniana y jansenista. Si algo le critica a la filosofía es su tendencia histórica a denunciar la condición humana, sin proponer nada a cambio. Ello explicaría el recurso -desde la fuente escéptica- a basamentos morales y psicológicos con los cuales Pascal pretende identificar la reflexión filosófica acerca del hombre y lo social. Se trata, en fin, de ser un buen cristiano, participante excelso de la verdad revelada.

La evolución histórica del escepticismo filosófico ha sido objeto de diversos estudios. Como es sabido⁶⁴, los principios del escepticismo antiguo que llegaron a ser ejercidos por dos escuelas filosóficas, los académicos que parten de las enseñanzas de Arcelísas, y los pirronianos seguidores de Pirrón de Elís, entran en crisis a comienzos de la época moderna en el siglo XVI con la Reforma. Se trata de una crisis científica y religiosa cuya máxima expresión se encuentra en la expansión del fideísmo, en la puesta en duda tanto de la certitud de los conocimientos del mundo exterior como de la base racional de la mayoría de nuestras evidencias. Con esta crítica a la manera como se ha venido justificando la práctica cotidiana del conocimiento, los escépticos modernos (a partir de Descartes) se estarían alejando ostensiblemente -según Popkin- del escepticismo antiguo (Pirrón, Arcelísas, Timon, Carnéade, Clitómaco,

⁶⁴ Popkin, Richard, *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, PUF, Paris, 1995.

Anesímades, Sexto Empírico) que proponía una manera de vivir, esto es, una ética de estricto cumplimiento acorde con su filosofía. En la época que a Pascal le tocó vivir, entre los que más o menos siguieron el punto de vida escéptico mantenido por los antiguos sobresalen Montaigne, La Mothe Le Vayer y Gassendi. En el caso del primero de ellos es relevante su opinión en contra de las ciencias y de la filosofía del momento, una crítica que también es dirigida al ámbito de las costumbres sociales y de los prejuicios humanos.

Generalmente es la *Apologie de Raymond Sebonde*⁶⁵ el texto que se reseña como el más representativo del escepticismo de Montaigne. Se trata de la obra que es mayormente citada por Pascal (unas cuarenta veces) al interpretar las tesis fundamentales de su predecesor. En la misma se encontrarán argumentos inspirados en Sexto Empírico: crítica a la razón y reconocimiento de la importancia de las costumbres en el obrar social y moral del hombre. No obstante, no hay registros que señalen una lectura del escrito donde más se refleja lo realmente original que presenta la doctrina filosófica de Montaigne, a saber: su ensayo *Des Boyteux*.⁶⁶ Allí, nutriéndose de la filosofía académica, concibe a la razón como una regla que ha de ser aplicada a los juicios formulados acerca de las cosas pero más “para juzgar sobre las apariencias que recibimos de lo subjetivo, sirviéndonos como un instrumento judicial; para verificar ese instrumento, nos hace falta la demostración; para

⁶⁵ Montaigne, Michel de, *Essais*, II, 12, p. 449. (En : Montaigne, M, *Œuvres Complètes*).

⁶⁶ *Ibid*, III, 11, p. 238-239.

verificar la demostración, un instrumento, nos haría hilar.” Contradictoriamente, debido a la multiplicidad y contingencia en su uso, escapa al control de la razón el carácter de objetividad que le es propio. Así, “esta razón cuya condición puede tener cien contrariedades alrededor de un mismo aspecto, es un instrumento de plomo y de cera, alargable, plegable y acomodable a toda cuestión y a toda medida”.⁶⁷ Inclusive, para Montaigne no necesariamente ha de darse una cuestión de hecho para que la demostración racional opere a plenitud; más que de validación del conocimiento científico, aquí de lo que se trata es del uso dispensado a la facultad racional de conocer. Lo que se busca es, pues, relacionar la razón con las cuestiones prácticas y cotidianas del mundo y de la vida, más que de una búsqueda de primeros principios, de causas o de esencias:

Yo revisaría presentemente, como hago a menudo, sobre esto: cuán la humana razón es un instrumento libre y vago. Veo ordinariamente que los hombres, ante los hechos que se les proponen, se distraen más voluntariamente en cercar la razón que en cercar la verdad: ellos dejan allí las cosas y se distraen en tratar las causas. Graciosos conversadores. El conocimiento de las causas pertenece solamente a quien tiene el mando de las cosas, no a nosotros que no tenemos más que el sufrimiento, y que tenemos el uso perfectamente pleno, según nuestra naturaleza, sin penetrar en el origen y en la esencia.⁶⁸

Montaigne puede así considerar en abierta oposición, por un lado, a la ciencia y, por el otro, al uso dispensado -de manera natural- a la razón. Asimismo, su idea de verdad se presenta en estrecha relación con su visión del hombre como un ser al que

⁶⁷ Ibid, II, 12, p. 212.

⁶⁸ Montaigne, M, *Ob. cit*, III, 11, p. 199.

nada se la muestra, condicionado como está por esa debilidad natural que significa incurrir en el error: “todo lo que nosotros emprendemos sin la asistencia de Dios, todo lo que nosotros vemos sin la lámpara de su gracia, no es más que vanidad y locura; la esencia misma de la verdad, que es uniforme y constante, cuando la fortuna nos da la posesión, nosotros la corrompemos y la degeneramos por nuestra debilidad.”⁶⁹

Son dos las consecuencias que entresaca Pascal de sus lecturas de Montaigne: se sirve de su escepticismo para oponerse al estoicismo de Epícteto, pero, también para dar cuenta de la débil posición de la razón humana y “su incapacidad para alcanzar la verdad, filosófica, científica o moral.”⁷⁰ Por sí mismo, abandonado a su suerte y sin el apoyo de la gracia, el hombre es víctima de la ineficacia y del error natural. Incluso, en su mundanidad no es la razón quien norma la conducta humana, sino las convenciones sociales, las costumbres y las comodidades. Sin lugar a dudas la comprensión del escepticismo emprendida por Pascal es filosófica en lo esencial, resaltando su necesidad e incluyéndola en su propio pensamiento. Tal abordaje explicaría la tarea asignada al escepticismo dentro de la estrategia apologética de los *Pensées*, a saber, someter a un continuo acoso a la razón para poder llevarla al reconocimiento de la situación de miseria y extravío en la que se encuentra enclaustrada la existencia vital del hombre.

⁶⁹ Ibid, II, 12, p. 223.

⁷⁰ Mesnard, J, *Ob. cit*, p. 69-70.

Al respecto, Pascal define, en su *Entrevista* los objetivos del pensamiento de Montaigne: “ha querido buscar qué moral dictaría la razón sin el auxilio de la fe”⁷¹ A partir de aquí, su compatriota construye los principios filosóficos y morales que distinguen su escepticismo. Hay que dudar de todo. No hay lugar para verdades indubitables. Se trata, por ende, de una duda universal. Nada es seguro. No hay certidumbre absoluta, tanto que el mismo acto de dudar es dubitable. Así, si bien es falso que “todo es incierto”, igualmente falso es que “todo lo es”. Se trata, pues, de una “ignorancia que se ignora.” Con tales términos interpreta Pascal la doctrina escéptica; dado que se plantea la posibilidad de la duda, si nada es seguro, entonces, esa misma afirmación es lógicamente dudosa. Como resultado de ello, al igual que sucede en Agustín, el escepticismo es empleado para fomentar en el hombre caído, un estado de angustia y desazón lo suficientemente necesario como para llevarle a aceptar su contradictoria condición y a entregarse a las intenciones de la religión. En el fondo, la principal pretensión de Pascal al utilizar al escepticismo como la vía más expedita para que el escéptico asienta la discordancia existente entre su facultad dubitativa y el pecado original que ha colocado la contradicción al interior de sí mismo, consiste en servirse de los principios fundamentales de tal corriente del pensamiento para probar la verdad del cristianismo:

Después de haber entendido toda la naturaleza del hombre, para hacer que una religión sea verdadera se necesita que ella haya conocido

⁷¹ Pascal, B, *Ob, cit*, p. 292.

nuestra naturaleza. Ella debe haber conocido la grandeza y la pequeñez, y la razón de una y la razón de la otra. ¿Quién la ha conocido más que el cristiano? (Fr. 560. Lafuma).

Como consecuencia de su tendencia a poner en duda de una manera general la situación presente que caracteriza al hombre, Montaigne se ve llevado a expresarse mediante la interrogación. Así, la pregunta cognoscitiva por excelencia, “¿qué sé yo?”, sustituye a la afirmación pretendidamente cierta, “yo no sé”. Con ello, Montaigne estaría buscando -a la manera pirronista, según Pascal- el equilibrio entre las contradicciones. Tal sería el principio filosófico que regula todo el pensamiento expuesto en sus *Essais*. Para Pascal, esta obra estaría escrita para poner en duda todos los niveles de certidumbre a los que el hombre ha llegado:

No para establecer lo contrario con otra certidumbre, de lo cual es enemigo, sino únicamente para hacer ver que, siendo las apariencias iguales de una parte y de otra, no se sabe sobre cuál asentar la creencia.⁷²

De los ejemplos que Montaigne formula, sobre todo en su *Apología de Raimundo de Sebond*, Pascal resalta el del análisis del discurso. Hablando de la tendencia a la deificación y a la antropologización que -según Montaigne- está presente en el pensamiento clásico griego, este digno representante del pensamiento francés del siglo XVI, dirá lo siguiente: “Las cosas más ignotas son las más propias para ser

⁷² Pascal, B, *Ob. cit*, p. 293.

deificadas, porque hacer dioses de nosotros mismos, como quiere la Antigüedad, es cosa que supera las más extremas debilidades del discurso”.⁷³ En interpretación de Pascal lo que su antecesor está afirmando es que la razón no proporciona sino “medidas falsas”, que avivan más la vanidad característica a toda opinión racional aceptada socialmente, que al interés genuino por la verdad. Como tal, el discurso debe fluir, por encima de los intentos demostrativos de la interpretación racional.

En consecuencia, alrededor del principio de la duda general, Pascal va analizando el pensamiento de Montaigne, relacionándolo con la definición filosófica de la verdad. Según su interpretación el conjunto de opiniones, ideas, tesis, axiomas, etc., es sometido a duda por parte de su connacional: pretende mostrar todo lo débiles que son tanto en sus fundamentos epistemológicos y gnoseológicos, como filosóficos y teológicos. En especial en su *Apología*, Montaigne interroga tanto a las opiniones científicas como a las teológicas. Así, en lo relativo a las verdades de la ciencia y su método, se pregunta, según Pascal, (en atención al relato de Fontaine), lo siguiente:

¿Quién puede decir lo que es el tiempo, lo que es el espacio o extensión, lo que es el movimiento, lo que son otras tantas cosas totalmente inexplicables que nos rodean... si no tenemos en nosotros principios de verdad, y si aquellos que creemos tales, y que se llaman axiomas o nociones comunes, porque son comunes a todos los hombres, son conformes con la verdad esencial?⁷⁴

Sin duda, se trata de una advertencia necesaria para entender el sentido progresivo de la idea filosófica pascaliana de la verdad. Pero, su lectura le conduce a otra

⁷³ Montaigne, M, *Ob. cit.*, XII, p. 67.

⁷⁴ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 294

consecuencia de no menor relevancia: el escepticismo filosófico de Montaigne va más allá de las verdades humanas. Incluso la verdad divina es puesta en duda. Mediante la fe el hombre asume su condición de ser creado, y que lo fue con el único propósito de poder conocer la verdad. Los límites entre filosofía, teología y fe se entrecruzan.

Con base en tal mezcolanza, Montaigne habría demostrado -según la lectura positiva de Pascal- que “Dios y la verdad son inseparables, y que si el uno es o no es, es cierto o incierto, el otro es necesariamente lo mismo.”⁷⁵ Y es esto lo genuinamente rescatable de su doctrina.

Por su parte, en los *Pensées* se acentúa la crítica a Montaigne. El fragmento central para comprender lo esencial de la posición pascaliana frente a su predecesor es el registrado por Lafuma con el número 427 y por Brunschvicg con el 194. Al respecto es significativo recordar que el mismo debía abrir la *Apologie de la religion chrétienne* bajo el nombre de “carta para llevar a buscar a Dios”. Ya no se trata sólo del papel excesivo que le asigna a las costumbres⁷⁶ Ahora tiene que ver con la manera incorrecta (sea por error, sea por omisión) como se plantea determinados problemas tradicionales⁷⁷ En todo caso, el juicio relevante para los propósitos del presente capítulo, es el que emite el Pascal filósofo. Su interpretación de los *Essais* le muestra

⁷⁵ Ibid, p. 294.

⁷⁶ Cfr. Fragmento 525 (Lafuma): “Montaigne sin razón. La costumbre no debe ser seguida más que por lo que tiene de costumbre, y no porque es razonable o justa.” (En: Pascal, B. *Ob. cit.*, p. 577)

⁷⁷ Cfr. Fragmento 409, Lafuma: “Falsedad de los filósofos que no discutieron la inmortalidad del alma. Falsedad de su dilema en Montaigne”. (En: Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 549).

un Montaigne opuesto a la imagen tradicional de la filosofía como un saber serio, severo, fundado en la pura abstracción, abrogando, en cambio, por el sentido jovial, alegre, regocijante de la misma.⁷⁸

Según Mesnard, de todas las fuentes que inspiran a Pascal, “la de Montaigne es quizá la única -exceptuando la de la Biblia- que se ha ejercido más por la obra escrita que por la conversación y la experiencia de la vida.”⁷⁹ Así, la visión de Montaigne determinará la manera como Pascal pone en práctica sus dotes para la prescripción, finalidad última de la filosofía, dando cuenta de la miseria humana, humillando su orgullo, fase primera en el camino que conduce hacia la verdad revelada.

7.4. Escepticismo y estoicismo. Acercamiento y distanciamiento.

Ahora bien, ¿qué tienen en común -para Pascal- las tesis de Epícteto y Montaigne? En su encuentro con M. de Saci, Pascal identifica como principal punto de entronque el papel que ambos predecesores le asignan a la filosofía, el cual se manifiesta en las vías que cada uno sigue, a saber, “o que hay un Dios y entonces en Él reside el

⁷⁸ Una inspiración que Montaigne encuentra más en los libertinos y en los ambientes de salón propios de la Francia del siglo XVI, que en aquellos donde lo académico predominaba. En este sentido, hablará de una filosofía del “goce interior.” Ahora bien, la filosofía y la ciencia, debido al control que ejercen por sobre las costumbres sociales, por inmiscuirse en todo, “deben procurar una graciosa altivez, un aspecto positivo, activo y alegre, y un semblante contento y plácido; por consiguiente, deben formar a semejanza suya el porte externo, y procurarle, reposo y bienestar.” (Montaigne, Michel de, *Essais*, I, XXVI, p. 71ss. En: *Montaigne, Œuvres Complètes*, París. 1959. L'Intégrale/Seuil. Present. Robert Barral. Trad. propia). Más adelante, refiriéndose a la moderación, expresa: “el exceso de filosofía perjudica... esclaviza nuestra natural franqueza y nos desvía, por inoportuna sutileza, del camino llano y cómodo que la naturaleza nos ha trazado.” (Montaigne, M, *Ob. cit*, I, XXX, p. 93). En otra parte, repetirá una frase de Virgilio, quien en *Georg...* escribió: “felices quienes pueden penetrar las causas de las cosas.” (Ibíd., III, 10). Pascal la describirá como “una carta de la locura de la ciencia humana y de la filosofía” (Fr. 408. Lafuma).

⁷⁹ Mesnard, J, *Ob. cit*, p. 163.

soberano bien; o que su existencia es incierta, y entonces el verdadero bien es incierto también.”⁸⁰

Así, tanto el uno como el otro coinciden, en determinados puntos, en conformarse con “la sabiduría verdadera.” En otras palabras, se mantienen cercanos a la verdad esencial, aunque señalando -desde la filosofía- sus expresiones particulares, sus rasgos específicos. Al parecer de Pascal la lectura sucinta de Epícteto y Montaigne encamina hacia las verdades de la existencia humana, las cuales -al término de su propuesta apologética- no son más que las verdades del cristianismo, incluso por encima de los beneficios que conlleva la lectura de Platón o de Aristóteles.

No obstante, ambos pensadores se equivocan al visualizar al hombre fuera del estado inicial de su creación. Es así que Epícteto, si bien reconoce rasgos de su primitiva grandeza, sin embargo, se olvida de su caída en el pecado. En consecuencia, llega a observar libre de pecado a la naturaleza humana, al extremo de considerarla, por mor de dicho estado de pureza, como manifestación de soberbia. Incluso desmereciendo su salvación, Montaigne, por su parte, reconoce el estado actual de caída, pero ignora el anterior estado de gracia. Por ende, entiende la naturaleza humana como irreparable e insana, razón por la cual, lleno de incertidumbre, el ser humano cae en la apatía y la desidia.

⁸⁰ Pascal, B, *Ob. cit*, p. 295.

Se infiere de ambas posiciones que la verdad solo podrá observarse en cuanto se asuman ambos estados de la condición humana. En este sentido, tanto el estoicismo como el escepticismo propugnan “luces inciertas e imperfectas”: una doctrina llega a la certeza, la otra a la duda; una a la grandeza originaria del hombre, la otra a su debilidad. Por lo tanto, afirma Pascal, “arruínense las verdades del uno tanto como las falsedades del otro.”⁸¹

Ahora bien, ya no es en el entorno de la filosofía, sino en el de la fe, donde ambas posiciones enfrentadas encontrarán su unidad. Ya no se trata de mera dialéctica de los opuestos, según el proceder racional de la filosofía y la teología (apoyándose cardinalmente sobre los primeros principios) y según el método científico (ateniéndose al conocimiento demostrativo de lo fáctico), sino de un “arte completamente divino”, que iguala lo que es verdadero y desecha lo falso. La fe es vista como un sentimiento tendiente a unir y dar luminosidad a la ambigüedad y confusión que permean por doquier la naturaleza física y la naturaleza humana. Es lo que se infiere de uno de los fragmentos de los *Pensées* que bien puede considerarse como decididamente concluyente con respecto al uso dispensado a la duda preconizada por el escepticismo al interior de la doctrina pascaliana:

He aquí lo que veo y me turba. Miro hacia todas partes y sólo veo oscuridad. La naturaleza no me ofrece nada que no sea duda e inquietud. Si no viese nada en ella que demostrase una Divinidad, me determinaría negativamente; si viese por todas partes las señales de su Creador, descansaría en paz en mi

⁸¹ Ibid, p. 296.

fe. Pero como veo demasiado para negar y demasiado poco para estar seguro, me encuentro en un estado digno de compasión y en el que he deseado cien veces que si un Dios lo sostiene, ella (la naturaleza) lo señale sin equívoco; y que, si las señales que da son engañosas, las suprima del todo; que lo dijese todo o no dijese nada, pero qué yo viese qué partido debo tomar, mientras que en el estado en que me encuentro, ignorante de lo que soy y de lo que debo hacer, no conozco ni mi condición ni mi deber. Mi alma se inclina toda ella a conocer dónde está el verdadero bien para seguirlo; nada me sería demasiado precioso para la eternidad. (Fr. 429. Lafuma).

Para Pascal, esta “sabiduría verdaderamente celeste” se da porque la filosofía - mundana de por sí- ubica los polos opuestos en un mismo aspecto, sin una distinción claramente definida (la naturaleza grandiosa del hombre y sus flaquezas), mientras que la fe los coloca en dos aspectos claramente diversos: “todo lo que hay de débil pertenece a la naturaleza, todo lo que hay de firme pertenece a la gracia.”⁸² La verdad buscada acaece, pues, allende la reflexión filosófica, muy por encima del estado de “inquietud” que la duda universal causa en el hombre; se manifiesta, pues, en la claridad que ofrece la conjunción de las dos naturalezas en la única persona del Hombre-Dios.

En todo caso, vistos al unísono, los principios filosóficos del estoicismo y del escepticismo no son del todo desdeñables “ya que el alma se encontraría combatida por los contrarios [orgullo vs. pereza], no pudiendo reposar en ninguno de esos vicios, ni tampoco huir de ellos” (Ibíd., p. 297). Lo que sí es del parecer de Pascal es

⁸² Ibid, p. 297.

el poco valor religioso que le atribuye a las pruebas y a la duda proveniente del campo de esas corrientes tradicionales. Toda filosofía que intente explicar la fe en la verdad divina es “inútil y estéril” (Fr. 690. Lafuma) o -si se prefiere- representa un ejercicio racional que no “apasiona” (Fr. 680. Lafuma).

En fin, bien vale preguntarse por el grado de utilidad que estas lecturas pascalianas conllevan para la concepción final de la filosofía, de la verdad y de su búsqueda constante y acuciante. Las mismas palabras de Pascal nos muestran el aprovechamiento de dichas tesis. De Epícteto: “Un arte incomparable para turbar el reposo de los que buscan en las cosas exteriores, y para forzarlos a reconocer que son esclavos verdaderos y míseros ciegos, que solo encontrarán el error y el dolor del que huyen, si no se entregan a Dios...” De Montaigne, concluirá, que sirve “para confundir el orgullo de los que, fuera de la fe, pretenden encontrar una verdadera justicia...creyendo encontrar en las ciencias verdades inquebrantables...”

Son útiles, pues, para dar luz -a través de la filosofía y la ciencia- a las verdades racionales, finitas y aproximativas de por sí, llevando al reconocimiento de los errores y extravíos que tal relatividad predispone. La verdad revelada será la llamada a solventar el rechazo que la razón moderna muestra -en su orgullo- por los misterios, por las verdades ocultas, yerro en el que incurre la misma teología al preguntarse por la posibilidad o no de verdades esenciales, indubitables para Pascal, como lo son el misterio de la Eucaristía o el de la Encarnación, o la afirmación del pecado y la injerencia de la gracia: “Todas esas contrariedades, que parecieran alejarme más del

conocimiento de una religión, son las que mayormente me han conducido a la verdadera”. (Fr. 404. Lafuma).

No obstante, el pensador francés da muestras de mantener una cierta estimación por los escépticos: de cara a su proyecto apologético aspira recomendar los beneficios de la actitud dubitativa de manera tal que el no creyente pueda solventar su estado de indefensión y extravío de sí. Tal vez por ello, se trata -a los ojos de Pascal- de un escepticismo agobiante y lacerante, incluso desde la perspectiva que ofrece una filosofía fundada en la duda como es el caso del escepticismo o del pirronismo.

En enero de 1656, Pascal se retira a *Les Champs* donde se encuentra con Arnauld, emprendiendo la defensa del jansenismo y elaborando la primera *Carta Provincial* a la par que presenta los esbozos iniciales de su proyecto apologético. En esas *Cartas*, centradas en una reflexión sobre la moral cristiana, se agudiza el distanciamiento con respecto a Epícteto y Montaigne, admitiendo para todo hombre, sea converso y creyente, sea libertino, la realidad de una razón y de una filosofía mediante las cuales se le puede persuadir para la búsqueda de la verdad, pero que -paralelamente- le incita a desvelar, por mor de un acto de sumisión y caridad, una verdad no tan manifiesta, sino ausente y presente. Es decir, la verdad de un Dios que se oculta. Argumentando con sorna acerca del manejo irresponsable de la verdad, Pascal dirá en su tercera *Carta*, fechada el 9 de febrero de 1656, lo siguiente:

La verdad es tan delicada, que por poco que nos alejemos de ella caemos en el error, pero este error es tan tenue que incluso sin alejarnos de él, nos

encontramos en la verdad. Sólo existe un punto imperceptible entre esta proposición y la fe. La distancia es tan imperceptible que tengo miedo a no verla, de ponerme en contra de los doctores de la Iglesia al conformarme demasiado a los doctores de la Soborna...⁸³

Como expone Goldmann, es a partir de las *Provinciales* y los *Pensées*, que Pascal excluye tanto de su antropología como de sus teorías filosóficas acerca de la verdad y el conocimiento “un reposo que ya no fuera búsqueda y una certidumbre que ya no fuera apuesta.”⁸⁴ Es necesario, pues, sacar al ateo de su reposo para que busque a Dios en el mundo, al mismo tiempo que tome conciencia de su estado natural y de tal manera poder salir del equívoco.

En conclusión, esta sección inicial del primero de los capítulos que conforman el presente estudio, ha permitido una primera aproximación al concepto de filosofía tal cual como es utilizado por Pascal, siempre en relación con su idea de la verdad. Para ello, se ha necesitado oír su opinión como precoz genio de la matemática (geómetra), advirtiendo los cambios de ritmo que logra imprimirle cuando actúa como filósofo y cuando lo hace como *savant*. Importa sobremanera entender la manera como nuestro pensador designa la verdad acudiendo a formas de expresión lingüísticas que le identifican sea como matemático, o como filósofo, o -en fin- como *savant*. Una vez señalado el papel prescriptivo que le endilga a la filosofía y al filosofar, se ha hecho referencia a la hermenéutica pascaliana y al rol fundamental que en la misma juega la

⁸³ Pascal, B, *Ob. cit*, p. 77.

⁸⁴ Goldmann, L, *Ob. cit*, p. 387.

crítica filosófica orientada a la interpretación de los clásicos del pensamiento por él conocidos.

En fin, como será visto en el capítulo III, una vez que Pascal someta a crítica las tesis del estoicismo de Epícteto y del escepticismo de Montaigne, terminará por reducir el papel de la filosofía a la autenticación de la apuesta (*pari*) existencial que el hombre debe asumir, determinándola como la opción racionalmente justificada de un asunto que es competencia de un genuino interés personal. Tocaré a la filosofía adjudicar y prescribir su uso únicamente para quienes primeramente hayan escuchado la voz del corazón.

SECCIÓN B. LA RAZÓN

En un momento histórico signado tanto por el triunfo de la razón en su manifestación científica (por un lado, desarrollo de la nueva ciencia física y de la mecánica y, por el otro, progresos en matemáticas, especialmente con el descubrimiento de la geometría analítica y los avances hacia el desarrollo del cálculo) como con la consolidación de la filosofía como el saber especulativo *par excellence*, se comienza a estudiar, desde una nueva perspectiva, la relación de imbricación entre filosofía, razón y verdad. La idea general es la de considerar al saber teórico debidamente orientado al logro de conocimientos verdaderos, firmes y con apropiados grados de certeza.

Ya en la época clásica se considera y reconoce la excelencia de la razón. Por vez primera, es entendida como la más importante de las facultades que identifican al ser humano, a veces muy por encima de las pasiones, los deseos y los sentimientos.

En cambio, durante la Edad Media la tendencia general es la de postular la correlación entre la razón y la revelación cristiana. Así, por ejemplo, Agustín de Hipona intenta solucionar armoniosamente la situación de permanente conflicto existente entre la razón y la fe, considerando lo racional de las cosas como manifestación primaria de la divinidad.

Con el arribo de la modernidad se ahonda en la efectividad de la indagación racional. A la razón se le carga la figura de guía fundamental del hombre. El carácter de novedad vendrá dado por la proclamación de la certidumbre como su principio más valioso. En adelante se le endosará al hombre la facultad de poder darse, de manera autónoma, sus propios criterios de certeza, así como leyes de conformidad con ellos.

Función primordial en esta hegemonía de la razón, la representa el advenimiento de la ciencia y del método experimental que identifica a las ciencias fáctico-naturales. De hecho, tal facultad exige que el conocimiento científico siga un método, aquél basado en la efectividad del procedimiento de la duda y en la formulación matemática de leyes de la naturaleza fundadas en la observación y en la demostración experimental.

En este contexto, sobresalen tres propuestas legadas desde la tradición que deben ser examinadas por lo que tienen de cercanas a la posición que asumirá Pascal acerca del papel de la razón en la construcción de su doctrina filosófica, a saber: en primer lugar, las doctrinas de Epícteto y del estoicismo; en segunda instancia, las opiniones de Montaigne y del escepticismo; por último, los aportes de la filosofía de Descartes.

El punto central de la concepción defendida por Pascal acerca de la esencia y uso de la razón consiste en la afirmación tajante de su importancia y de su poderío como facultad cognoscitiva, pero -en paralelo- en una denuncia constante de su tendencia a querer juzgar todo sin poder alcanzar las verdades sublimes. Se trata de someterla a humillación sin negar su papel en los procesos de autenticación.

Con respecto al primer antecedente, Pascal se sirve, adaptándolo, del reconocimiento que Epícteto y el estoicismo llevan a cabo sobre la supremacía de la razón. Es así como, en el libro I de sus *Entretiens*, al hablar de la extensión y soberanía de dicha facultad humana, el pensador griego la define como “la facultad que se toma a sí misma como objeto de estudio.”⁸⁵ En tal sentido, se trata de la única facultad que posee el hombre caracterizada por ser: “apta para dirigirse a sí misma un juicio de aprobación o desaprobación, única -por tanto- que tiene conciencia de sí

⁸⁵ Epícteto, *Ob. cit.*, I, 1, 19, p. 5.

misma, de su naturaleza, de su poder, del valor que contiene viniendo de nosotros, así como posee conciencia de las demás facultades.”⁸⁶

Más en específico, Epícteto llega a considerar a la razón como “la facultad que sabe usar representaciones.”⁸⁷ Sólo quien pueda servirse de las representaciones y ser consciente de ello, está plenamente facultado para obrar bien y de manera auténtica, válida. En este sentido, la razón es tanto norma del bien moral, como norma de la verdad. Luego, lo que se busca es dictar reglas y procedimientos a través de las enseñanzas que procura la filosofía con la finalidad de reconocer y validar nuestras representaciones. Toda posibilidad judicativa entra, pues, en las exigencias de firmeza, certeza y constancia que le den el asentimiento necesario. Obviamente, de lo que se trata es de poner en práctica el principio de la medida o, lo que es lo mismo, prescribir la debida obediencia a los procesos y resultados de la razón. Es el caso de las representaciones que se obtienen directamente del obrar moral: el hombre podrá aspirar a ser libre y autónomo en cuanto ejercite el dominio de los deseos o aversiones, de lo bueno o de lo malo, de lo que es de su interés como un ser con características definidas y de aquello que le es perjudicial. Se clama, pues, por la medición, por poner en la balanza las consecuencias resultantes del obrar humano, por la orientación de nuestras propensiones o repulsiones “hacia lo que conviene a

⁸⁶ Ibídem.

⁸⁷ Ibídem.

nuestra naturaleza, en una palabra hacia el deber.”⁸⁸ Pero, el consejo siempre estará presente allí donde de lo que se trata es de aprender a ser prudente y a escoger entre dos opciones harto diferentes, la del obrar con rectitud y la que sólo busca satisfacer las apetencias insanas: para obrar correcta y dignamente, nada mejor que razonar. Y, para razonar con propiedad toda propuesta pedagógica ha de comenzar por “el cultivo de la inteligencia en tanto proceso previo al de la voluntad: se necesita una convicción sobre Dios para someter la voluntad.”⁸⁹

Ciertamente se tiene aquí la fuente de inspiración de la que se sirve Pascal para endosarle a la filosofía la labor preceptiva por la cual es concebida; sin embargo, el hecho de apoyarse indefectiblemente en la razón es algo que le parece excesivo, desproporcionado. Esa certidumbre, que Epícteto circunscribe al uso de la razón, Pascal tratará de encontrarla más allá de las razones que esa misma facultad suministra. En todo caso, si algo le critica a Epícteto es su afirmación de la posibilidad de comprensión de lo divino por intermedio de las humanas potencias intelectuales y volitivas, al grado tal de tener acceso -por sí mismas- a una amplia conversión, lo suficiente como para identificarse con el Absoluto mismo. El error cometido por el estoico antiguo estaría, pues, en identificar lo perteneciente al ámbito estricto de lo divino con lo correspondiente a la naturaleza esencial del hombre, convirtiéndolo en una especie de “hombre Dios.” Por ende, no es en el “yo” que está

⁸⁸ Epícteto, *Ob. cit.*, II, 14, 2, p. 44.

⁸⁹ *Ibid.*, I, 12, 5, p. 6.

a la base de toda la corriente filosófica racionalista, donde el hombre ha de iniciar su acuciante búsqueda de la verdad:

La verdadera y única virtud está, pues, en aborrecerse, pues no se es aborrecible más que por concupiscencia, y en buscar un ser verdaderamente amable para amarlo. Pero como no podemos amar lo que está fuera de nosotros, tenemos que amar a un ser que está en nosotros y que no sea nosotros. Y esto es verdad en cada uno de los hombres. Ahora bien, sólo el Ser universal es así. El reino de Dios está en nosotros. El bien universal está en nosotros, es nosotros mismos y no es nosotros. (Fr. 564. Lafuma).

Por su parte, con Montaigne, continúa la propensión a afirmar la preeminencia de la razón, pero esta vez claramente supeditada al poder delimitador de las costumbres sociales. Así, retomando las tesis de los primeros escépticos, llega a concebir a la razón como una posibilidad de conocimiento profundamente investigativo y experimental, por lo que se encuentra sometida a un constante proceso de aprendizaje y prueba. Se trata, en síntesis, de un conocer esencialmente relativo, aproximativo y no-conclusivo, que cumple su papel dentro de la vorágine del movimiento social. Muy bien podría decirse que el escepticismo que profesa Montaigne no es exclusivamente epistemológico. Otras variables interpretativas serán consideradas y sometidas a crítica punzante. Ciertamente se pregunta por los fundamentos del conocimiento humano, pero también se encontrarán en él interrogantes acerca de la vida del hombre en un momento socio-histórico determinado o sobre la objetividad de los valores morales, cuestionamientos a partir de los cuales pueda interpretar el significado último de la existencia humana.

Por último, la tesis moderna relativa a la autonomía del hombre para ejercer con libertad su capacidad racional, se presenta fuertemente inspirada por la oferta cartesiana del privilegio del pensar, que no es más que la certeza del propio yo. A partir de lo expuesto en el *Discurso del Método*, se inaugura una nueva metafísica que, a su vez, encaminará las pautas metodológicas de las ciencias. Como resultado próximo se plantea, como una necesidad ineludible, la descripción y clasificación rigurosa de la diversidad de lo real, partiendo de reglas absolutas, formuladas en estricta concordancia con los dictados de la razón.

Para determinar el lugar de la razón en el marco de la idea de la verdad defendida por Pascal será necesario estudiar los fines por él asignados a dicha facultad cognoscitiva. Igual propósito clarificador se observará en la manera como será interpretada la relación entre razón y *coeur* tal como es desarrollada por nuestro autor. Una vez entendida esa vinculación podrán ser abordados los límites que constriñen el alcance de la función de la razón en la tarea de búsqueda de la verdad. Ello conducirá, al final de la presente sección, a precisar la manera como se interrelacionan la razón, la filosofía y la ciencia teniendo como fondo explicativo las teorías pascalianas de la “figura” y de la “figuración”.

1. Los objetivos de la razón.

De manera general, al igual que sucede con la filosofía, la interpretación que Pascal dirige a los pensadores antes citados le sirve para definir los objetivos de la razón. Para comenzar, puede decirse que, en muchos aspectos, constriñe su campo de

acción a la demostración de lo sustancialmente cambiante, evolutivo y, por ello, corruptible, lo cual no impide que presente sus proposiciones científicas, filosóficas y teológicas, dentro de un orden completamente racional, sin rechazar la autoridad de la tradición y sin temor alguno a invocar el sentido común. Al unísono, se asienta la labor esclarecedora, iluminadora, de la razón y se previene contra sus excesos y extravíos. Así, por ejemplo, puede señalarse la insistencia con la que Pascal alude al papel preceptor de la razón y de la reflexión filosófica, para “persuadir a los hombres que tienen la disposición [para alcanzar la verdad suprema] y que tienen conciencia de su deber y de su incapacidad” (Fr. 381. Lafuma).

Por otro lado, además de afirmar con firmeza las limitaciones en su accionar, es otra la finalidad esencial que Pascal le otorgará a la razón. Debe someterse a un proceso de autocrítica. La historia de la razón ha estado sellada por sus intenciones omniabarcantes. Como una fuente divina más, ha pretendido dar cuenta de todo, incluso de lo incognoscible e inasible, extralimitándose en sus funciones y usufructuando papeles que no le pertenecen. Frente a una soberbia tal, debe ser humillada, llevada a reconocer su impotencia y, por ende, devuelta a su sitio original. Esta razón, al aplicarse a sí misma los procesos de razonamiento que la identifican

como tal, detrás de lo más razonable que tiene, encontrará su verdadera condición como facultad cognoscitiva que discierne procurando evidencias⁹⁰.

Como se observa, la visión pascaliana de la razón (al igual que de la filosofía y de la verdad) es -a la vez- positiva y negativa, no por motivos intrínsecos a su propia naturaleza, sino por la manera como el hombre razona. Por medio de su razón, el hombre miserable sabe que es miserable. La propia conciencia de su infortunio es prueba irrefutable de la grandeza del hombre. Su condición analítica le muestra su duplicidad existencial: incide en el error, pero aspira a la verdad. Su grandeza -se vuelve a repetir- se encuentra en su capacidad de pensar. Sin embargo, le está vedado demostrar todo porque su razón está debilitada, sujeta a los límites que ella misma se impone, y no porque deba renunciar a conocer todo.

2. Razón y *coeur*.

Al igual que sucede con la filosofía y la verdad, el sentido estricto que Pascal adscribe a la noción de razón, esto es, como discursividad o razonamiento, no podría entenderse en toda su amplitud, sin el concurso de la no menos central noción de “corazón”. Se trata de una facultad que -insiste nuestro pensador- debe recurrir a otra instancia. El hecho es que, “no conocemos solamente por la razón, sino también por

⁹⁰ Cfr, Fragmento 110. (Lafuma). “Esta impotencia no debe servir más que para humillar a la razón -que quisiera juzgar todo- pero no para combatir nuestra certidumbre... conocemos todas las cosas por instinto y por sentimiento, pero la naturaleza nos ha negado este bien; al contrario, nos ha dado pocos conocimientos de este tipo; todos los demás no pueden ser accesibles más que por razonamiento.” (Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 512-513).

el corazón.” (Fr. 110. Lafuma), y en última instancia no es la razón sino el *coeur*⁹¹, quien revela no solo las expresiones más profundas de la subjetividad humana, sino también los primeros principios de la metafísica y de la geometría, lo suficiente como para que el razonamiento deduzca consecuencias. De manera general, la tesis fundamental de Pascal sobre este punto es la siguiente: cualquier proposición resultante de la actividad racional ha de ser demostrada a fines de establecer su grado de verdad, pero -en paralelo- cualquier principio racional que fundamente la manifestación de la verdad ha de ser “sentido” mediante el concurso del *coeur*. Luego, bien podría sostenerse que dicho concepto representa una especie de instinto que Pascal encuentra convenientemente ubicado en los procesos de razonamiento de la filosofía y de la misma geometría, como parte sustancial de las mismas así como instrumento de aproximación a la verdad y lo verdadero.

En lo tocante al conocimiento de los primeros principios de las cosas, la metafísica tradicional al igual que la teología (desde Anselmo de Canterbury, pasando por Tomás de Aquino, hasta Descartes) se ha abocado a propugnar pruebas demostrativas de -por ejemplo- la existencia de Dios como fuente de toda existencia. Para Pascal, en

⁹¹ En su obra *La verdadera religión de Pascal*, Sully- Prudhomme, sostiene la tesis, según la cual, en vista de que el corazón parece emparentarse, a veces, con la inteligencia y otras con la voluntad, entonces, no debería reducirse ni a la una ni a la otra, sino que representaría -para Pascal- no tanto una facultad especial, sino “el centro de todas nuestras facultades, la raíz común del sentir y del conocer, colocadas en esa profundidad íntima donde esas dos funciones psíquicas no están aún diferenciadas.” (En: Laporte, Jean, *Ob. cit.*, p. 111). El mismo Laporte agrega otros datos que clarifican la génesis de la noción en mientes: Pascal estaría recogiendo el uso frecuente de la palabra tal como se presenta en la Escritura bíblica (Cfr. San Pablo, II, *Corintos*, IV, 6; *Ephés*, I, 18). Igualmente podría considerarse la posibilidad de que esté siguiendo la enseñanza formal de Sain-Cyran quien muchas veces define el corazón como “siendo en el orden del alma, así como en el orden del cuerpo, lo que hay de más profundo en nosotros, el primer viviente, el principio de todas las funciones de la vida.” (Sain-Cyran. *Fragmentos Inéditos*. Bibl. des Amis de P.R., p.523. En: Laporte, J, *Ob. cit.*, p.111).

cambio, así como la verdad permanece oculta al humano razonar, igualmente sucede con la aprehensión de lo divino. No es asunto, pues de apoyarse sobre el pensamiento ni para nombrar a Dios (Anselmo), ni para conocerlo mediante la idea clara y distinta que sobre Él se tenga (Descartes). Lo definitivo es que, a los ojos de Pascal, más que darle denominación a Dios, y mucho más que considerar la manera como la idea de lo divino ha impreso su huella en las almas de los hombres, lo importante es que estos últimos no pueden llegar a conocerla sin que primero se reconozcan indignos de Él. La relación de imbricación con el todo es, por ende, condición *sine qua non* para que el encuentro con el primer principio se dé. Cuando de geometría se habla, tal como Pascal lo hace en sus dos opúsculos sobre dicha disciplina, esto es, despojándola de su capacidad para razonar sobre sus propios principios, los mismos que asume como condiciones para toda figuración de los fenómenos, también insistirá en la necesidad que tiene el geómetra de auxiliarse con la instancia del *coeur*, de la cual depende el conocimiento de toda verdad esencial. En ambos casos, desde el punto de vista de la filosofía y la teología, por un lado, y desde la mirada de la geometría, por el otro, lo importante consiste en establecer suficientes elementos de relación entre cada argumento y entre cada punto de manera tal que se pueda dar cuenta de todo. En suma: no se puede ser exclusivamente racional, como tampoco excluir tal posibilidad so pena de incurrir en funestos excesos.

Así, frente al orden que promueve la razón, fundado en la deducción de principios y en la demostración y validación de los mismos en el ámbito de lo real, el del

corazón está claramente delimitado: “consiste principalmente en la digresión sobre todos los puntos que tienen relación con el fin, para ponerlo siempre de manifiesto.” (Fr. 298. Lafuma). Se trata de un sentido de ordenación cuyo campo de acción es de una amplitud mayor, puesto que incluye elementos que escapan al estrictamente racional. Es lo que sucede con asuntos característicos de la propia existencia humana, como, por ejemplo, las pasiones. Se seguiría un procedimiento equívoco si se pretendiese demostrar -por ejemplo- el deseo de ser amado exponiendo el orden de las causas del amor. En todo caso, lo realmente inequívoco consiste en darle lugar a la razón para que cumpla su papel de verdadero increpador del estado de bajeza en el que se encuentra el hombre justo en momentos en los que pretende ceñirse al libre juego de las pasiones.

Si se acepta la tesis pascaliana de la inutilidad y esterilidad de los procedimientos racionales en sus aspiraciones por captar el verdadero sentido de las cosas, o lo que es lo mismo, ineptitud para encontrar la vía correcta que conduzca a concebir la correspondencia esencial entre las partes y el todo, entre las verdades mundanas y la verdad última ¿Qué es, entonces, lo concerniente al dominio exclusivo del conocimiento humano? Se acepta que el conocimiento racional abarca lo de por sí contradictorio, no obstante no está dentro de sus atribuciones la proyección de soluciones terminales, absolutas. Una paradoja que Pascal superará mediante la injerencia de la fe. Sólo por intermedio del sentimiento de fe que la intuición del *coeur* procura es como el ser humano en conflicto consigo mismo encontrará el

camino que le conducirá hacia esa síntesis superior de las verdades sublimes. Pero, desde el ámbito de lo racional, el alcance del conocer es fríamente precisado: “El orden del pensamiento consiste en comenzar por uno mismo, es decir, por su autor y por su propio fin” (Fr. 387. Lafuma). Luego, no se trata de exaltar una supuesta debilidad de la razón y a partir de allí, negarla sin más. La inutilidad y la imposibilidad de conocer la verdad suprema, fuente de todas las demás, proviene del envilecimiento de una razón dedicada al conocimiento de los principios esenciales (y los fenoménicos, en el caso de la geometría) más por la demostración de los mismos que por el sentimiento del *coeur*. En fin, si de lo que se trata es de persuadir al hombre en situación de caída acerca del uso que ha de dispensarle a la facultad de la razón, la receta que Pascal ofrece no deja de ser significativa para la estructuración de su propia idea de la verdad: ha de consagrarse al dominio exclusivo de las verdades que le son propias, las que conforman su particular mundanidad.

En esta prescripción dedicada a la razón, será el reconocimiento de la emergencia de la fe como vía expedita para el encuentro con la verdad última, donde radica la solución pascaliana a la contradicción fundamental que la envuelve, a saber, por un lado, el mirar hacia el interior de la muy humana condición, y por el otro, lo que la voluntad divina depara al final de toda trayectoria mundana. Evidentemente, de cara a una toma de posición escéptica, se trata de una salida positiva: la razón sí detenta un uso definido, a saber, el conocimiento de sí. Se trata de darle un empleo que está presente incluso en el seno de la fe, pero que -no obstante- ha de estar sometida a lo

que la trasciende, al infinito. Ambas, razón y filosofía, mantienen en Pascal su estatuto autonómico, pero deben terminar reconociendo que hay cosas que las trascienden, sobrepasándolas:

El último camino de la razón es el de reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan. Ella no es débil si se orienta a conocer eso. ¿Qué si las cosas naturales la sobrepasan, qué se dirá de las sobrenaturales? (Fr. 188. Lafuma).

Ciertamente, para Pascal la puerta más natural para la entrada del conocimiento de las cosas es, la razón. Tal condición se encuentra constantemente señalada a lo largo de su producción escrita. Es más, por medio de ella pone sobre el tapete aquellas verdades que están al alcance humano. A través de la facultad de la razón el hombre consiente o disiente en lo que se le argumenta, siempre y cuando tal posición se base en verdades que pueden ser demostradas.

A diferencia de la dirección que ofrece la razón, vista como la opción cognoscente más original de la especie humana, la del *coeur* es la más común aunque la de menor uso. Como bien sostiene en su opúsculo sobre la persuasión, por medio de ella, los hombres “se inclinan a creer, no [sólo] aquello que se les prueba, sino aquello que les place.”⁹² Por ejemplo, es de común opinión que se cree y se ama únicamente lo que es digno de ser creído o amado.

⁹² Cfr, Pascal, B, *Del arte de persuadir*, en: Pascal, B, *Ob. cit*, p. 355.

Así, fiel a su estilo, ambas posibilidades cognoscitivas, la de la razón y la del *coeur*, no escapan a la férrea crítica de Pascal. La primera, denota una “soberbia potencia del razonamiento, que pretende erigirse en juez de las cosas que la voluntad escoge.”⁹³ La segunda, es una facultad contaminada por deseos innobles.

En consecuencia, por medio de la razón (que Pascal identifica con el entendimiento) y del *corazón* (identificado con el sentimiento y con la voluntad) hacen su entrada al hombre todas las verdades mundanas, sea el hecho certero de que el todo es mayor que las partes, sea una sentida aspiración como la del logro de la felicidad. En sí misma, la razón es permeable por cualquier cuestión que pueda ser planteada, es decir, que exija ser pensable. Así por ejemplo, en lo referente a las verdades de la fe, se reconoce que muy bien pueden ser objeto del raciocinio más intenso aunque -al final- lo que prive es el sentimiento que se muestre hacia ellas. Sobre este aspecto, dice en sus *Pensées*:

Hay dos maneras de persuadir [acerca de] las verdades de nuestra religión, la una por la fuerza de la razón, la otra por la autoridad de aquél que habla. No se sirve de la última sino de la primera. No se dice: es necesario creer esto pues la Escritura que lo dice es divina, sino se dice que es necesario creer por tal o cual razón, que no son más que débiles argumentos; la razón, pues, siendo flexible a todo. (Fr. 820. Lafuma).

⁹³ Ibid, p. 355.

Por lo tanto, lo que busca Pascal es situar un término medio entre la indagación filosófica de la verdad y la voluntad, entre la razón y el *coeur*. Por medio de una se conoce; por la otra se siente. Por sí solas combaten entre sí. Es más, al final, es una característica humana el dejarse llevar más por el capricho que por la razón. La intención pascaliana estriba, pues, en ponerle coto a los excesos en los que inciden ambas instancias al desmedirse en sus funciones: la razón está obligada a renunciar a toda pretensión autonómica, el *coeur* a la inútil auto-predilección.

Por otra parte, en el opúsculo sobre *El arte de persuadir*, se sostendrá la tesis según la cual para someter a prueba la inconstancia de los deseos, deberán aceptarse los principios del entendimiento, puesto que no se trata tanto de persuadir para fomentar el agrado, sino de convencer acerca de la firmeza en la aceptación de los razonamientos:

El arte de persuadir se relaciona necesariamente con la manera por la cual los hombres consienten en lo que se les propone, y sobre las condiciones de las cosas que se quiere hacer creer... Confieso que el arte de agradar es, sin comparación, más difícil, más sutil, más útil y más admirable; por lo que, si no trato de él, es porque me siento incapaz de ello; y como el asunto está en desproporción con mis fuerzas, lo juzgo imposible.⁹⁴

En consecuencia, no puede plantearse un método seguro para acordar las certezas que procura la razón con las inseguridades provenientes de la volubilidad de las pasiones. De hecho, son pocos los productos de la razón que se aceptan por consenso; mucho menos en el caso de los placeres. Lo cual explica la extrema dificultad que

⁹⁴ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 355-356.

significa intentar vincular la verdad racional con -por ejemplo- los principios del placer:

Se produce entonces un contrabalanceo de duda entre la verdad y el placer, y el conocimiento de la una y el sentimiento del otro libran un combate, cuyo éxito es muy incierto, ya que sería necesario, para prejuzgarlo, conocer todo lo que pasa en el interior del hombre, cosa que el mismo hombre que experimente tal combate no alcanza jamás. De ahí se sigue que, sea lo que sea aquello de lo que se intente persuadir, es necesario tener en cuenta a la persona a quien se quiere persuadir. Es necesario conocer su entendimiento y su corazón, y cuáles son los principios con los que está de acuerdo, y cuáles son las cosas que ama; y luego qué relaciones tiene la cosa nueva que se intente introducir en el alma con los principios admitidos o con los objetos por él más estimados. De manera que el arte de persuadir consiste tanto en el agradar como en el convencer, ya que los hombres se gobiernan más por el capricho que por la razón.⁹⁵

¿En qué consiste, pues, el método utilizado para persuadir sobre la seguridad y la validez de los razonamientos? Se persuade mediante demostraciones metódicas lo más perfectas, auténticas y aceptables que puedan serlo. Y es en el ámbito de la Geometría donde se encontrarán tales principios firmes y verdaderos, fundamentalmente en razón de las figuras simples que esa ciencia considera.

Son, pues, reglas metódicas que la razón provee para convencer⁹⁶, referidas a las condiciones que deben ostentar las cosas sobre las que se intenta persuadir. En el

⁹⁵ Pascal, B, *El arte de persuadir*. (En: Blaise Pascal, *Ob. cit*, p. 356.)

⁹⁶ En su opúsculo sobre *El arte de persuadir*, Pascal señala tres partes esenciales que determinan la función del método a seguir para poder persuadir con propiedad, a saber: Primero: “definir los términos utilizados para las definiciones claras. Segundo, proporcionar principios o axiomas evidentes para probar la cosa tratada. Tercero, sustituir, siempre mentalmente, en la demostración, las definiciones en lugar de los definidos.” (En: Pascal, B,

planteamiento de la relación entre la razón y la voluntad, ¿se supone que las certezas aportadas por el *coeur*, suprimen absolutamente las que provee la duda racional? En principio, pareciese que Pascal acepta que, del mismo hecho de que la razón, por sí sola, sin el concurso de las pasiones, no pueda constatar la legitimidad de su proceder, entonces debe terminarse propugnando la validez de las razones del corazón. No obstante, en sus opúsculos sobre la geometría y la persuasión, lo que él denomina “espíritu de fineza” representa la tendencia a emitir juicios racionales cuyos orígenes pueden rastrearse en las mismas intuiciones personales. Por ende, los principios del corazón, más que deducibles a simple vista y de manera impersonal -como se exige de aquellos propios de la ciencia- son sentidos de forma personal y comunicable, puesto que, como lo dice el mismo Pascal, en su *Del espíritu de Geometría*: “Nada hay más seguro que todos los hombres tengan la misma idea de la esencia de las cosas que yo tengo [por lo que] es imposible e inútil definir las.”⁹⁷ No necesariamente de la univocidad de criterios acerca de determinada verdad se siguen parecidos resultados. En los *Pensées*, en un fragmento en el que -acorde con la presente lectura- se presenta como trasfondo de la consideración de la relación entre las nociones de conforme a... y de adecuación con..., la objeción pascaliana a la tradicional

Oeuvres Complètes, *Ob. cit.*, p. 356) En tanto fuentes del conocimiento, tales reglas son muestras fehacientes de la doctrina racionalista a la que Pascal se adscribe. Todo conocimiento cierto proviene de principios irreducibles, evidentes y a priori, como lo son los geométricos. Mientras que, los sentidos, por sí solos, si bien aportan datos empíricos que el humano conocer ha de recoger, analizar e interpretar son, sin embargo, débiles para aportar una visión clara, firme y permanente de la verdad.

⁹⁷ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 352.

definición de la verdad como “conformidad” o “adecuación” de la cosa con lo mentado como tal, se lee:

Suponemos [de las primeras nociones] que todas coinciden de igual suerte, pero lo suponemos muy gratuitamente, pues no tenemos prueba alguna. Aplicar esas palabras en las mismas versiones es algo normal, tanto como que dos hombres vean a un objeto cambiar de lugar, experimentando el mismo objeto y usando la misma palabra, diciendo que se ha movido, y de conformidad con esta aplicación, se extrae una potente conjetura, una conformidad de ideas; pero no es absolutamente convincente el que la última convicción haya aparecido como la afirmativa, puesto que se sabe que a menudo se extraen consecuencias de suposiciones diferentes. (Fr. 392. Lafuma).

En consecuencia, para la razón, conocer es dar un balance, lo más aproximado y relativo posible, de los primeros principios y de los elementos últimos de las cosas, y de la manera cómo han de ser nombradas, siguiendo el modelo geométrico (es decir, la progresión de lo más simple a lo más complejo); para el corazón, en cambio, conocer es sentir, a la usanza de las enseñanzas agustinianas⁹⁸ (extensión del orden del conocimiento a las máximas formuladas por el obispo de Hipona, relativas a la emergencia de la naturaleza humana, en el orden de la voluntad).

3. El racionalismo pascaliano. Alcances.

Al hablar de la razón en Pascal, necesario es aludir al racionalismo que sigue como corriente de pensamiento. A pesar de reconocer la importancia de la razón, no se

⁹⁸ A pesar de ello, no basta con tal delimitación de las funciones cognoscitivas de ambas facultades, para vencer los extravíos del pirronismo. Es más, las certezas del *coeur* necesitan de otro aval, para así poder eliminar toda duda acerca de la naturaleza de sus conocimientos. Al igual que Agustín, Pascal la ubicará en la fe y en la revelación. Garantizar el acceso a la verdad primera mediante el testimonio de una revelación que se reconoce por la fe, no es más que la auto-garantía del sentimiento mismo. En este sentido, la certeza más noble, elevada y absoluta, que el *coeur* puede alcanzar, es la del sentimiento de lo místico, corroborada por la experiencia interior del 23 de noviembre de 1654, editada bajo el título de el *Memorial*. (Cfr. Pascal, B. *Ob, cit*, p. 618)

decide a proponer una reducción del pensamiento a la manera cartesiana, esto es, identificándolo con la existencia. Tampoco se opone a sus beneficios como corriente fundamental de la Francia de entonces. Pero, como bien lo define Küng, Pascal “no es racionalista, a pesar de ser demasiado racional.”⁹⁹

En otras palabras, a diferencia de Descartes o Malebranche, nuestro filósofo pone coto a las pretensiones cognoscitivas de la razón. Si al final de todo, lo que interesa es determinar la verdadera condición del hombre, entonces, no basta con la sola clarificación analítica y sintética del entendimiento. La lógica, que enuncia con propiedad las reglas para pensar pero al costo de hacer abstracción de todo objeto de pensamiento, es, igualmente, insuficiente. En el conocimiento del hombre, junto al juicio estrictamente racional (*raisonnement*), debe reconocerse que también está presente y actuante, un conocimiento de tipo intuitivo (*sentiment*) que actúa conforme a lo que le informa un inicial *regarde au détail*; cada uno con sus campos de acción claramente definidos, pero que en conjunto conforman la estructura toda del saber humano. Los argumentos sostenidos en *Del Espíritu de Geometría* son, de nuevo, elocuentes:

Los que están acostumbrados a juzgar según el sentimiento, no entienden una palabra de las cosas del razonamiento, porque tienden a penetrar primeramente con un golpe de vista, y no están habituados a inquirir los principios. Y, los otros, que por el contrario están acostumbrados a razonar por principios, no entienden una palabra de

⁹⁹ Küng, H, *Ob. cit.*, p. 75.

las cosas del sentimiento, pues inquirían en ellas sus principios, siendo incapaces de ver con una sola mirada.¹⁰⁰

Muy al contrario de las tesis del escepticismo, Pascal no dudará del papel de la razón en los procesos de legitimación de los principios primeros (como espacio, tiempo, movimiento, números, etc.), aunque no pueda probarlos. Es más, no se plantea negación alguna del poder interventor de la razón en materias pertenecientes a las llamadas ciencias abstractas (matemática y física). Pero, al mismo tiempo declara su impotencia en el tratamiento de los asuntos que se encuentran fuera de su control. En el fondo, lo que propugna es la idea, según la cual, nociones como las de espacio, tiempo, número, magnitud, etc., llegan a ser sentidos intuitivamente por el *coeur*, mientras que las proposiciones racionales han de ser concluidas de manera lógica por la *raison*. Ambas vías conducen a la certeza y, por ende, a la verdad. Al respecto, leemos en los *Pensées*:

Es necesario que la razón se apoye sobre estos conocimientos del corazón y del instinto y que fundamente en ellos todo su discurso. El corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio, y que los números son infinitos; y la razón demuestra, después, que no hay dos números cuadrados tales que el uno sea el doble que el otro (Fr. 110. Lafuma).

Por lo tanto, puede considerarse sin aspaviento alguno que lo sentido por el “corazón” sirve a los propósitos de lo pensado mediante el conocimiento racional y

¹⁰⁰ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 356.

lógico, por lo que ambas instancias van a la par en la concepción gnoseológica, en la teoría de la verdad y en la definición antropológica sostenida por Pascal en sus obras más representativas. Como se dijo más atrás, la *raison* es el centro de la actividad teórica, mientras que el *coeur* procura ese sentimiento de totalidad que escapa de la injerencia racional. Al respecto, la mejor imagen a partir de la cual Pascal hace resaltar esa precisa ubicación de los ámbitos de la razón y del *coeur*, es -de nuevo- la dialéctica del par finito-infinito, de singular importancia para identificar la doctrina racionalista con la que intenta entender la verdad. Refiriéndose en su opúsculo sobre la geometría, a la hipótesis geométrica según la cual el espacio es divisible hasta el infinito, expone lo siguiente:

Quienes ven con claridad esta verdad, pueden admirar la grandeza y el poder de la naturaleza, en este doble infinito que nos rodea por todas partes, y aprender, por esta consideración maravillosa, a conocerse a sí mismos, viéndose colocados entre un infinito y una nada en extensión, entre un infinito y una nada en número, entre un infinito y una nada en movimiento, entre un infinito y una nada en tiempo. Con lo cual pueden aprender a estimarse en su justo precio, y formar reflexiones sobre sí mismos, que valen más que todo el resto de la geometría.¹⁰¹

El hombre pascaliano es, pues, un ser que conoce racional y existencialmente, aunque manteniendo la debida distancia entre ambas posibilidades cognoscentes. Con lo que se estaría ampliando la perspectiva ya vislumbrada por la tradición agustiniana

¹⁰¹ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 355.

y port-royalista (según la cual, en última instancia, toda ciencia no es más que vanidad y exceso), hasta el ámbito del pensamiento moderno.¹⁰²

En fin, interrogarse sobre la validez de lo que significaría calificar a Pascal -hijo de su época- como un racionalista *per se*, exige responder previamente la pregunta acerca de cuáles son los límites que le endosa a la razón. A lo largo de la presente investigación una premisa estará presente en el desarrollo de la misma: el sello del racionalismo pascaliano es evidente ¡hasta cierto punto!, a saber, aquél en el que el hombre que razona y duda comienza a padecer los avatares de su propia existencia.

4. La relación de la razón con la filosofía y la ciencia.

¿Cómo piensa Pascal la relación entre la razón y la filosofía? ¿Debe ésta apoyarse en la primera? Pareciese un planteamiento redundante; después de todo, el filosofar no es más que el resultado del proceder racional. En principio, la razón no posee para él un valor absoluto¹⁰³. No toda realidad es cognoscible mediante su concurso. Por ejemplo, es algo fuera de toda lógica pretender inmiscuir la razón en los recovecos de la metafísica, puesto que esto significaría extraviarse en lo infinito. Mucho menos la

¹⁰² Laporte recuerda lo que sostiene Brunschvicg, en su edición de las *Œuvres Complètes* de Pascal: “Pascal ha medido el alcance de la razón; ve surgir de ella una civilización que limita el horizonte del hombre a la experiencia de sus sentimientos inmediatos, que funda sobre la ley natural la dirección de la conducta individual y social; pero, en la vanidad y la miseria de esta vida, en la cual se disipa y disuelve a toda hora, rehúsa encontrar lo que intuye profundamente, el ser producido por el Infinito, y que está destinado a la beatitud de la eternidad, que no conocerá reposo verdadero más que en el apego al ser universal que *es* su bien único.” (Cfr, Laporte, Jean, *Etudes d'Historie de la Philosophie Française au XVII Siècle*, Vrin, Paris, 1951, p. 267).

¹⁰³ Al contrario de lo sostenido por Descartes, para quien toda realidad sí es cognoscible, aunque por partes y según un método firme y seguro. Textualmente: “no habiendo más que una verdad de cada cosa, cualquiera la encuentra sabiendo tanto que se pueda saber sobre esas cosas.” (*Discours de la Méthode*, en: *Œuvres de Descartes*, Charles Adam y Paul Tannery Eds, 11 Vol, Librairie philosophique J. Vrin, París, 1964-1974, Vol, VI, II, p. 44).

razón tiene injerencia directa en la presencia y creación de los sentimientos y pasiones del ser humano, aunque pueden ser partícipes en la emisión de los juicios de fineza. En un fragmento clave de los *Pensées*, alude Pascal al carácter independiente de los sentimientos, de cara a los propósitos de la razón:

M. De Roannez decía: ‘Las razones me vienen después, primero la cosa me agrada o me choca sin saber la razón; y, sin embargo, me choca por esta razón que no descubro más que enseguida’. Pero, yo creo, no que esto chocaba por esas razones que se encuentran antes, sino que no se encuentran esas razones más que porque ellas chocan (Fr. 276. Lafuma).

Sólo por ello, estaría plenamente justificada la emergencia de las razones del corazón:

Es tan inútil como ridículo que la razón pida al corazón pruebas de sus primeros principios, para poder asentir de ellos, como también lo sería que el corazón pidiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que demuestra, para recibirlas (Fr. 110. Lafuma).

Por ende, la razón (y el accionar del *savant*) limita su objeto de estudio a las nociones, principios y verdades filosóficas y científicas que, de hecho, está forzada a analizar, a sabiendas que mientras más elevados niveles de comprensión propicie, menores posibilidades tendrá de tener acceso a las verdades primeras, absolutas y fundamentales. Así, una noción de indiscutible abolengo filosófico y científico como la de infinito, es entendida por Pascal, primero, como revelándose en lo finito y en una forma finita de comprensión; segundo, en el sentido de una revelación que

excede el razonamiento humano. Pretender que el hombre que razona sobre cuestiones metafísicas está dotado de una capacidad infinita de conocimiento, no es más que vana presunción. La razón y la filosofía no pueden abarcar todo. A pesar de ello, al final de su severo análisis crítico de la razón, presupuesto en su inacabado proyecto apologético, nuestro pensador limita el alcance de la facultad de la razón pues terminará sojuzgándola a la autoridad de lo Absoluto, sometida a los temores y testimonios relativos a la trascendencia divina.

No otra cosa sucede en el campo de la ciencia. En el opúsculo sobre la geometría se encontrará la confirmación de lo dicho. Los principios de la razón científica son infinitamente planteados, tanto que favorecen múltiples posibilidades de investigación, siempre y cuando no haya trasgresión alguna de lo exclusivamente racional, ni que -tampoco- se concluya de manera absoluta y definitiva. Con claro sentido moderno, afirma Pascal:

Las ciencias son infinitas en la extensión de sus principios, en su multitud y delicadeza... no se sostienen [los principios] a sí mismos, sino que se apoyan en otros, que habiéndose apoyado en otros, no permiten nunca el último.¹⁰⁴

Desde una posición tal, la función de la filosofía y de la ciencia dentro del conocimiento racional, es definida en sus alcances y límites. Debido a la multiplicidad de razones y principios contradictorios a exponer, a través de la ciencia y de la filosofía no es posible llegar a una visión de conjunto de la verdad.

¹⁰⁴ Pascal, B, *Del Espíritu Geométrico*, en: Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 355.

Desventajosamente, el hombre que filosofa y aplica el método científico “es incapaz de llegar al centro de las cosas y de abarcar su circunferencia” (Fr. 72. Lafuma).

Podría decirse, por ende, que -en Pascal- todo está ubicado en su justo y preciso lugar, ni más ni menos. La ciencia y la filosofía, en tanto productos privilegiados del obrar de la facultad de razonar no son capaces más que de emitir opiniones relativas, limitadas, parciales, cuya verdad o falsedad debe ser demostrada, sólo pudiendo ser consideradas verdaderas, en cuanto lo son de una verdad aproximativa y -por ello mismo- aparente. Lo cual explica que ante las primeras verdades conocidas por intermedio de una y la otra (número, espacio, tiempo, movimiento, ser, todo, etc.), la razón se detiene exigiendo tanto el acuerdo necesario en su aprehensión, como la vigencia en su demostración, habida cuenta que el acceso a los principios primeros se posibilita porque desde la demostración de proposiciones por aquellas previamente establecidas y aclaradas no se puede remontar al infinito. Por definición, ninguna de esas verdades primeras pueden ser conocidas y probadas únicamente mediante un procedimiento deductivo: su grado de certeza vendrá dado, por ende, en la medida en la que el hombre se haga merecedor de acceder a ellas.

Las primeras décadas del siglo XVII francés son emblemáticas para comprender la evolución histórica de la relación entre filosofía, razón y ciencia. La tendencia moderna de asignar un uso cognoscente a la razón, con la fuerza y el alcance que la revolución científica y técnica impone, será elaborada de manera paralela al abordaje de cuestiones tradicionales en el campo de la geometría, la física y la mecánica

(estudio de las curvas cónicas, la existencia o no del vacío físico, la experimentación de fenómenos relativos al fluir líquido, etc.). En todo este proceso, la especulación filosófica de tinte escolástico aún tendrá mucho que decir. Recuérdese al respecto las opiniones carentes de verificación experimental de un Estienne Noel (1581-1660) acerca del *horror vacui*, expuestas en carta a Pascal en 1647, o de un René Descartes tratando de explicar los hechos naturales mediante nociones como las de los *tourbillons*, las ideas innatas o el dualismo *res extensa- res cogitans*.

Por su lado, el hombre según Pascal, recluido entre los dos infinitos, en grandeza y en pequeñez, sólo puede solicitar el auxilio de la razón, de la filosofía y la ciencia para formular y analizar cuestiones propias tanto a su entorno natural como a su humana y contradictoria existencia, para terminar confinando fuera de su alcance el conocimiento de la verdad del principio y fin de las cosas, así como la realidad de su propia condición. Incluso la manera como se represente figurativamente ambas esferas, no será un resultado cierto de su capacidad autonómica de razonar. Seguidamente, se verá esto en detalle.

5. Figura, figuración y verdad. El modelo cartesiano.

Con la anterior reflexión un nuevo elemento debe ser considerado para una comprensión cabal de la forma como nuestro pensador concibe todo proceso cognoscitivo de la verdad. Tiene que ver con su teoría de la figura o de lo figurado.

En Pascal la noción de “figura” representa un concepto filosófico por medio del cual lo pensado puede ser para el filósofo algo existente por sí mismo y que sirve -a su vez- para dar razón de la existencia toda (por ejemplo del Dios de la filosofía cristiana y del mensaje presente en los libros sagrados). En tal sentido, propone diferenciar entre lo que es meramente figurativo y lo que se presenta como una figura. “Es necesario poner al descubierto los fundamentos de lo que es figurativo con referencia a la causa de las figuras” (Fr. 223. Lafuma). Retomando los dictados de cierta exégesis bíblica según la cual para entender las Escrituras ha de tenerse en cuenta que lo allí sostenido se presenta bajo la forma de figuras, el objetivo primero de tales lecturas estribará en el desciframiento de lo dicho. Así, por ejemplo, la figura de la crucifixión representaría el estado de sacrificio del Dios-Hombre en función de la redención de los impíos. (Fr. 253. Lafuma). Igualmente, mediante tal teoría nuestro pensador puede llegar a considerar a la gracia divina como “figura” de la gloria (Fr. 275. Lafuma). O serviría para saber si la Ley establecida en los libros sagrados es realidad o “figura” (Fr. 260. Lafuma). Pascal hace este vía extensiva a toda concepción del hombre y del mundo. La “figura”, pues, concebida como alegoría para referirse a una realidad más alta, prodigiosa, de mayor trascendencia. Y, ¿cuál es su modelo y su fin? La pauta la dicta la verdad misma. “La figura ha sido hecha sobre la verdad, y la verdad ha sido reconocida sobre la figura” (Fr. 827. Lafuma). Por lo tanto, la “figura” anuncia la verdad. Dicho de otro modo: de la verdad solo tenemos una figura ideal, una imagen, una mala copia, una representación más entre otras,

deudora de las múltiples determinaciones que el pecado impone y -además- sin poder discernir con propiedad donde está.

En el fondo, fuera de la intervención divina, todo intento por captar y poseer la verdad pasa por la mera representación inicial de determinada figura bajo la cual se presenta. Se pretende determinar una realidad espiritual construyendo una imagen sensible. Por ello, son dos los equívocos contra los cuales Pascal advierte al momento de especificar el lugar donde se encuentra la verdad y lo verdadero: “1. Tomar todo literalmente. 2. Tomar todo espiritualmente” (Fr. 252. Lafuma). De nuevo la tesis de los dos excesos es pronunciada: lo que acaece con asiduidad ante los ojos escrutadores de la razón no siempre es lo que realmente sucede; tampoco se trata de simples productos de la imaginación creadora. Antes bien, poseen un origen y un destino de un mayor nivel de trascendencia y sublimidad que aquél signado por la apariencia. “Vosotros seréis verdaderamente libres; pues la otra libertad no es más que una figura de la libertad”. (Fr. 268. Lafuma). La independencia del hombre no es tal, mera figura, plenamente alejada de la realmente cierta en cuanto está condicionada por su propia situación existencial: en vertiginosa caída luego del pecado. Liberarse del oprobio y de la concupiscencia traduce, pues, acceder a la práctica de la verdadera libertad. En todo caso, Pascal reconoce que la verdad siempre estará presente en tanto sea asumida como una Verdad esencial, incluso bajo la forma de lo figurativo: “así la verdad permanece entre las opiniones comunes, sin diferencia [alguna] con la verdad exterior” (Fr. 225. Lafuma). Por ejemplo, tal como ocurre con

el mundo fenoménico, donde sus múltiples sucesos se leen con el lenguaje de la matemática y de la física, igual cosa puede inferirse de los preceptos que determinan la práctica religiosa, como la Eucaristía, implícita en el consumo en común del pan. Hombre y mundo se desenvuelven, literalmente, en lo figurativo, en lo supuesto, en lo retratado: de por sí “un retrato tiene ausencia y presencia, placer y disgusto. La realidad excluye ausencia y disgusto...En un retrato se ve la cosa figurada”. (Fr. 260. Lafuma). El error consiste en tomar tanto las impresiones primigenias como fuentes irrestrictas de la verdad como las representaciones figuradas que de ellas se conciba. La figura usurpa el lugar de la verdad.

Ahora bien, con sumo cuidado Pascal evita caer en una posición de extrema negación de las posibilidades del humano conocer. La fuente pirronista le enseña que una cosa es la verdad accidental y otra la verdad esencial. Las cosas representadas de la primera forma no son más que verdaderas en parte y falsas en otra. En cambio, la segunda es una verdad del todo pura, absoluta en sí, fiel reflejo de toda verdad. “Nada es puramente verdadero y así nada es verdad más que en el entendido de la pura verdad” (Fr. 905. Lafuma). No es suficiente, pues, con esforzarse por encontrar un sentido lo suficientemente claro y distinto de lo que es la verdad. Se necesita - además- el recurso permanente de la noción de “figura” para reconocer que el sentido de la verdad obtenido a partir de los datos mundanos sólo puede tener un sentido figurado.

En este contexto de crítica y búsqueda de un modelo representativo del auténtico razonar filosófico, surge una inquietud que se exige sea solventada: ¿estará Pascal incurriendo *ab initio* en un craso irracionalismo al darle cabida a elementos supraracionales como el de la figura de la verdad? Ciertamente, el pensador francés insistirá denodadamente en que fuera de la fe, debidamente sentida por el *coeur*, todo es mera figura. Pero no por ello ha de renegarse de toda razón y de toda filosofía dado que -como bien lo dice Héléne Bouchilloux- “pertenece aún a ellas relacionar las figuras con el modelo y discernir del modelo hasta en las figuras.”¹⁰⁵

Bien visto nuestro pensador está sometiendo a crítica ácida aquellas filosofías - como la cartesiana- que de manera unilateral creen reducir toda referencia a las verdades sublimes a los dictados de la demostración racional cuando en realidad están sujetos a modelos metafísicos de interpretación no cónsonos con la verdadera esencia de las cosas. Al respecto, se aclara que Pascal supone cualquier tipo de demostración bajo el influjo de dos recursos diferentes: el de la razón que extrae consecuencias de los principios (fenoménicos o esenciales, de la ciencia o de la filosofía) y el del *coeur* que los siente inicialmente bajo la forma figurada para, luego, dar cuenta de la fragilidad y de la esterilidad de dichas deducciones.

A partir de esta tensión entre el conocimiento cierto que proporciona la verdad esencial de las cosas y el que presupone la simple figuración, se permite nuestro

¹⁰⁵ Bouchilloux, H, “La critique des preuves de l’existence de Dieu et la valeur du discours apologétique”, En: *Pascal philosophe, Revue Internationale de Philosophie*, André Comte-Sponville (Ed.), Paris, 1997/1, n° 199, p. 26

pensador dar una mirada crítica a la doctrina filosófica de Descartes. ¿Cuáles son las limitaciones que Pascal atribuye al racionalismo cartesiano? Según su óptica, el gran error de Descartes consiste en haber profundizado en demasía acerca de la capacidad probatoria de la razón y de la ciencia, en detrimento de los problemas específicos de la existencia. De él dirá, lapidariamente: “Descartes, inútil e incierto” (Fr. 887. Lafuma). El centro de toda objeción a la visión de su coetáneo puede ser leída bajo los siguientes términos: las consecuencias extraíbles de tal punto de vista, ni son verdaderamente ciertas y convincentes, ni tampoco sirven a los propósitos de salvación del hombre luego de su caída.

Por lo visto, Pascal al poner en entredicho la utilidad de la metafísica cartesiana para dar razón de la existencia humana, no estaría extendiendo tal crítica a la validez lógica de dicho discurso.¹⁰⁶ Así, por ejemplo, bien puede aceptarse como verdadero el argumento cartesiano del *homme machine*, donde -según aquél- todo se reduce a “figura y movimiento” (Fr. 84. Lafuma). Pero validar afirmativamente el principio

¹⁰⁶ Prueba de ello, según la exégesis de Brunschvicg, se encuentra en el fragmento 469 (135. Lafuma), que reza así: “Yo siento que puedo no haber sido, pues yo consisto en mi pensamiento; pues el yo que piensa pudo no haber sido, si mi madre hubiese nacido antes que yo hubiese sido animado, pues yo no soy un ser necesario. No soy así, eterno e infinito, pero veo muy bien que hay en la naturaleza un ser necesario, eterno e infinito.” En esta afirmación se revelaría a un Pascal que asume como propia la prueba cartesiana *a contingentia mentis*, es decir, en palabras de Laporte, “en el vínculo establecido, en virtud del principio de causalidad, entre el espíritu humano, donde se constata la contingencia, y el Ser necesario, que explica la existencia del espíritu humano” (Laporte, Jean. *Le coeur et la raison selon Pascal. Ob. cit.*, p.32). Pero tal asunción no debe verse propiamente como un razonamiento, sino como una intuición o sentimiento tanto sobre el carácter imprescindible del ser del hombre, como sobre la existencia de lo Absoluto. Después de todo, razón, intuición y sentimiento muchas veces adquieren en Pascal, el carácter unívoco de estadios cognoscitivos humanos. Una característica que nuestro pensador hace extensiva a cualquiera de los productos más representativos del razonar humano, llámese geometría de las curvas cónicas, creyendo ver en los desarrollos de la geometría cierta “belleza geométrica”. (Fr. 586. Lafuma), llámese astronomía, sintiendo temor y sobrecogimiento ante las magnitudes infinitas del espacio (el ya citado fragmento 201. Lafuma).

del mecanismo no significa admitir la filosofía de la naturaleza (es decir, la Física) cartesiana tal como es presentada en *Le Monde* o en los *Principes de la Philosophie*. Ciertamente, a ambos les interesa asentar sobre bases sólidas el poder deductivo y analítico de la razón (o, lo que es lo mismo, de la certeza o verdad racional). Pero Pascal es más crítico de los alcances de la razón que Descartes, lo suficiente como para no aceptar -como afirma Küng- “que con la sola certeza racional de sí mismo (el *cogito, ergo sum*) el hombre pueda obtener la base firme e inquebrantable sobre la que puedan alzarse todas las demás certezas, incluida la de la fe cristiana.”¹⁰⁷ En todo caso, de tener algún grado de conveniencia las pruebas aportadas por razonamientos filosóficos de doctrinas como la cartesiana, será en función del ámbito mundano del que se extraen: “La utilidad de las pruebas lo es para la máquina” (Fr. 7. Lafuma), no para aquél hombre que por tender hacia la desproporción, necesita ser humillado para así hacerse digno de la salvación.

Por lo tanto, sería sinónimo de deficiencia pretender solazarse, sin más, en la racionalidad de la razón; no por mucha importancia que se le asigne a la misma, es inevitable que el ser humano incurra en el error al pensar y se sumerja en lo irracional al sentir.

Situado frente a las exigencias que la doctrina cartesiana adscribe a la razón, esto es, preeminencia del yo pensante, duda metódica y evidencias claras y distintas,

¹⁰⁷ Küng, H, *Ob, cit*, p. 86.

Pascal no esperará mucho de la utilidad y de la certidumbre del hombre exclusivamente razonable. No es suficiente, pues, con hacer intervenir la razón en la ordenación de lo finito, o en el cálculo de lo infinito en cantidad, incluso en el pensamiento de lo infinito como atributo del Ser en general, menos como identificación de la esencia de la vida interior. Se necesita otra dimensión para poder considerar, bajo una óptica diferente, y donde lo figurado esté excluido, las nociones de lo cierto y de lo incierto.

Fácilmente, Pascal pudo haberse planteado la posibilidad de una igualdad entre la certeza de lo meramente finito, y la incertidumbre de lo complejamente infinito. En tal caso, la fuerza de la razón se magnificaría a un grado tal que sus tentáculos abarcarían el conocimiento de la verdad de lo esencialmente infinito como de lo necesariamente finito. Una función, sin embargo, fuera de su alcance. A la manera cartesiana bien puede razonarse sobre lo determinable y, por ello, calculable, así como es posible intentar probar aquellos principios primeros que de por sí son inevitablemente indeterminables e inconmensurables. Pero Pascal desecha tal vía; de existir tal concordancia, entonces la realidad de lo finito tendría tanto valor como la posibilidad de lo infinito. En otras palabras, plantearse -de manera inductiva- el conocimiento de los principios fundamentales de las cosas desde la finitud de lo creado, no es para él más que causa de error. Al final, el conocimiento de lo infinito dejaría de estar al alcance de la razón, tanto como de la inclinación del *coeur* y

justamente -para él- esto es lo que sucede con Descartes. Al respecto, Marguerite Périer, recoge la opinión emitida por su hermano acerca de su coetáneo:

Yo no puedo perdonar a Descartes. Él quisiera, más bien, en toda la filosofía, poder sobrepasar a Dios, pero no ha podido más que darle una patada para poner al mundo en movimiento; después de ello, no ha necesitado más de Dios. (Fr. 1001. Lafuma).

Está claro que la razón muy bien puede plantearse problemas filosóficos de elevado vuelo especulativo (como la relación finito-infinito, mente-cuerpo, sobre el alma, Dios, etc.), pero está fuera de sus linderos definir la naturaleza de cada uno de ellos. Por ejemplo, no hay duda para Pascal de que la razón no puede conocer con certeza lo que el alma es, por mucho que la filosofía aporte en el tratamiento de dicha temática. Por lo demás, bien podría verse como válida la conclusión de la metafísica y de los filósofos tradicionales, según la cual el alma difiere sustancialmente del cuerpo material. Pero igualmente válida podría considerarse la opinión de Pascal según la cual toda la dignidad y todo el ser del hombre radican en su capacidad de pensar, la cual, sin embargo, no puede reducirse a un ser dependiente exclusivamente de las impresiones materiales¹⁰⁸ Sobre este punto hay acuerdo con las tesis de Descartes relativas al *cogito*, una concordancia que no puede dejar de ser calificada de forzosa, habida cuenta de las insalvables desavenencias que signaron la relación entre uno y otro pensador. Así, en sus intenciones autonómicas, la razón humana es - para Pascal- vacilante e incierta. Evidentemente, toda investigación científica y

¹⁰⁸ Cfr, Frs, 115, 164, 411, 427, 518, 612, y 829. Lafuma.

metódica, bien llevada, es capaz de trastocar tal incertidumbre. Incluso, “podría encontrar un esclarecimiento” (Fr. 110, 208. Lafuma). Nada de esto es puesto en duda. Pero hasta aquí llega la injerencia del Pascal que razona y filosofa sobre la filosofía misma.

En el fondo, de lo que se trata es de exigir un *éclaircissement* que nada tiene que ver con los éxitos de una demostración filosófica, menos aún geométrica, sino con el regocijo que provee el conocimiento de la verdad vía el *sentiment* del *coeur*, una claridad que -para el Pascal creyente- sólo provee la fe y el encuentro con las verdades reveladas.

Esta demanda se traslada al Pascal teólogo, por ejemplo, en la discusión sobre el problema de la gracia. La cuarta carta de *Les Provinciales*, podría considerarse como central a la hora de definir los criterios de validación que Pascal promueve. Su objetivo se resume en lo siguiente: ¿cómo se puede probar que algo es verdadero? Para legitimar lo verdadero, la condición fundamental estriba en fundar todo el proceso sobre pruebas establecidas, es decir, previamente legitimadas. Es el caso de la disputa acerca de la gracia divina; para aclararla debe acudirse a las soluciones aportadas por la autoridad. Pero, con tal posición se plantea un dilema, a saber: ¿cómo conjugar los principios de fe, presentes en las Escrituras, con los principios de razón implícitos en la controversia teológica acerca de la gracia? Sobre este último punto se volverá más adelante cuando se estudie el papel de dicha tesis teológica en la definición antropológica que Pascal defenderá. Basta aquí señalar que la cuestión se

reduce a lo siguiente: “¿Es necesario recurrir a la Escritura para probar una cosa tan clara? No se trata aquí de un asunto de fe, ni aún de razonamiento. Es una cosa de hecho. Lo vemos, lo sabemos, lo sentimos.”¹⁰⁹ Si ello es así, entonces Pascal estaría cometiendo aparentemente un exabrupto de innegables consecuencias para la apropiada articulación de sus argumentos. Atribuir carácter de facticidad a lo real dado es algo que corresponde mas a la relatividad de nuestro parecer que a la presencia misma de lo fenoménico. Hasta podría pensarse en lo inoperante que resulta el reconocimiento mediante el sentimiento de la fe del poder omnímmodo de la voluntad divina dadora de sentido.

La tesis pascaliana de los tres niveles gnoseológicos a seguir para el acceso hacia la verdad, (conocimiento sensorial, racional y sobrenatural), formulada en relación con su teoría de la figura o de la figuración, y que trata apoyándose en las enseñanzas de Agustín y Tomás,¹¹⁰ además de poder considerarse como una muestra palpable del papel que nuestro pensador le atribuye a la razón, sirve -igualmente- para clarificar la observación arriba mencionada. De manera enfática, nos dirá en su décimo séptima *Provincial*: “¿De dónde aprendemos la verdad de los hechos? Lo será de los ojos...

¹⁰⁹ Pascal, B, *Ob, cit*, p.384.

¹¹⁰ Cfr. Agustín. *Los Soliloquios*. II, 20. Deben ser diferenciadas “la verdadera figura, tal como es concebida por la inteligencia, y la que se forja con la imaginación, fantasía y fantasma que dicen los griegos...Cosa manifiesta es que las imágenes de la fantasía difieren grandemente de la verdad y que aquella es objeto de visión sensible y ésta no.” (En: San Agustín, *Obras completas*, B.A.C, Madrid, 1994, p. 518; 521). Aunque, bueno es decirlo, Pascal no posee una visión de conjunto del sistema filosófico y teológico agustiniano. Sólo se refiere al Agustín que diserta sobre la gracia. Igual sucede con su visión de las doctrinas tomistas. No existen registros que indiquen un conocimiento integral de las tesis de Tomás como aquella según la cual los sentidos que aprehenden las cosas en presencia de éstas expresan la verdad, mientras que en su ausencia -como es el caso de la imaginación y la fantasía- sólo remiten a la falsedad. (En. Santo Tomás, *De veritate*, A, 11, 3, *Opúsculos y cuestiones selectas.*, B.A.C. Madrid, 2001, p.275-279; Cfr, *Suma de Teología*, I, p. 68, B.A.C. Madrid, 1986, p. 112.)

que son los legítimos jueces, como la razón lo es de las cosas naturales e inteligibles, y la fe de las cosas sobrenaturales y reveladas.”¹¹¹ Cada uno de estos niveles de acceso al conocimiento de la verdad posee tanto su particular objeto de estudio, como una certitud igualmente especial. De todo ello, Pascal deduce, en dicho *Carta*, la siguiente regla general:

...cualquier proposición que se pretenda examinar, es necesario reconocer primero su naturaleza, para ver con cuál de esos tres principios nos debemos relacionar. Si se trata de una cosa sobrenatural, no juzgaremos ni por los sentidos, ni por la razón, sino por la Escritura y por las decisiones de la Iglesia. Si se trata de una proposición no revelada, y proporcionada por la razón natural, ella será el propio juicio; y si se trata, en fin, de un hecho, creeremos en los sentidos, a los cuales pertenece naturalmente el conocimiento.¹¹²

Una aseveración de tal magnitud conduce a preguntar por la relación entre razón y fe, o, si se prefiere, sobre la autonomía de la razón en relación con la fe y el dogma, una temática controversial con claros antecedentes medievales ¿La verdad de la religión es un asunto exclusivamente teológico? ¿Se determina mediante pruebas?

Si bien Pascal reconoce que -para la tradición teológica- la cuestión de la validez de la religión compete a la razón que debe dar pruebas fehacientes de su verdad y la de Dios mismo (por lo que debe ser planteada en una apología), sin embargo, llega a sostener que la experiencia interior, desde la cual se llega a creer en esa verdad, sólo vendrá por la vía del *sentiment*. Por ende, es impensable un Pascal ceñido sin

¹¹¹ Pascal, B, *Ob, cit*, p. 466.

¹¹² *Ibid*, p. 466.

ambages a los dictámenes que encuentra formulados en el racionalismo filosófico, suficientes como para terminar promulgando un cuerpo doctrinal completamente alejado de la verdad substancial (reproche que le dirige a Descartes). En otras palabras, está fuera de sus propósitos pensar en una teoría del conocimiento separada de una teoría del hombre, de su moral y de su religión: “La verdadera naturaleza del hombre, su verdadero bien, su verdadera virtud y la verdadera religión, son cosas de las que el conocimiento es inseparable” (Fr. 393. Lafuma).

En otras palabras, para Pascal es impensable una filosofía que acuda al poderío de la razón para culminar enquistada en una teología natural que vea al Dios judeo-cristiano a la luz de los principios de la razón y en total extrañamiento de los asuntos sobrenaturales de la fe. Pero sí es posible considerar la prerrogativa de la razón que filosofa sobre las contradicciones que definen la verdadera condición antropológica.¹¹³

¹¹³ Es un error interpretar a la filosofía pascaliana inserta, sin más, dentro de una teología, como si su proyecto filosófico de búsqueda de los primeros principios de la verdad de la existencia humana, estuviese subsumido, aparentemente, en un plan sobrenatural. Si bien Pascal, en su *Entrevista con M. de Saci*, llega a concebir a la teología como “el centro de todas las verdades” (Pascal, B, *Entrevista...*, en: Blaise Pascal, *Ob, cit*, p.296), tal concepción la establece en el contexto particular de su toma de posición ante los debates públicos acerca de la firma del formulario condenatorio de las cinco tesis de Jansenius, algunos de ellos previos a la redacción de las *Cartas a un Provincial*, otros al momento de la misma. Por lo tanto, no es cierta la sentencia de Baudín, según la cual, “en el fondo, Pascal es más un teólogo que un filósofo”. (Baudín, E, *Ob, cit*, p. 69). Antes bien, como ya se advirtió en la introducción al presente estudio, no es cuestión de graduación de las diversas facetas con las que se presenta Pascal el hombre y Pascal el pensador, sino de adoptar, por razones hermenéuticas, una visión más integral de nuestro autor, habida cuenta -por lo demás- de la manera dispersa como desarrolla de su doctrina sobre todo en los *Pensées*. En este sentido es un error considerar el carácter sumiso de la razón que el mismo Pascal aboga, como si se tratara de su condición natural. Habría que agregar la insistencia con la que se refiere al uso de la misma: si la razón ha de someterse a las indicaciones de la fe lo será atendiendo al juicio que previamente emita (Cfr, Fr, 174, Lafuma). El mismo Agustín, en *Carta 120*, I, n.3, asigna una tendencia persuasiva a la filosofía que antecede la entrada de sentimientos sublimes como los de la fe: “Si es razonable que, para acceder a ciertas altas verdades que nosotros no podemos aún comprender, la fe precede a la razón, entonces es evidente que esta razón,

Como resultado, se llega, *ex professo*, a una síntesis donde el racionalismo filosófico se unifica con el sentimiento personal de la experiencia de vida. Y es aquí donde debe ubicarse lo más decidido y original que puede encontrarse en la filosofía de Pascal.

Una última argumentación es necesaria para seguir adelante con la investigación. Lo sostenido hasta aquí sobre el sentido adjudicado a la razón y la filosofía, confluye en la formulación de una cuestión central que debe ser tomada en cuenta en toda interpretación del pensamiento pascaliano, a saber: ¿Es Pascal un filósofo racionalista en sentido estricto, o estamos en presencia de un filósofo del sentimiento que presagia futuros desarrollos de lo que se definirá como filosofía existencialista?

En primera instancia, no parece correcto encasillarlo en el grupo de los filósofos racionalistas (denominados, por él, como “dogmáticos”) que -por lo demás- critica y combate. Además, como bien aclara Baudín, casi todo racionalista muestra rasgos de un “realismo platónico,”¹¹⁴ es decir, el realismo del mundo inteligible, de las esencias e ideas puras, que Pascal ni nombra ni sobre los cuales se pronuncia. En segunda instancia, Pascal parece calar mejor dentro de los defensores de una filosofía de la experiencia vital humana, dirigida más a lo práctico que a lo teórico, lo que explicaría

todo lo débil que ella es, que nos persuade sobre eso, precede ella misma a la fe” (Citado en: Sellier, P, *Pascal. Les Provinciales. Pensées et opuscules divers*, n, 3, p. 931).

¹¹⁴ Baudín, E, *Ob, cit*, p. 256.

el recurso a la moral estoica y a las tesis de Montaigne relativas a una indagación sobre el impacto de las costumbres en el comportamiento moral del hombre.

Sin embargo, la lectura por él emprendida de ambas fuentes le muestra que las mismas no poseen toda la contundencia requerida como para captar en toda su amplitud los asuntos humanos más trascendentes. De hecho, en nuestro pensador, tales eventualidades se presentan en íntima conjunción. Refiriéndose al hombre, dirá: “es la razón quien hace su ser” (Fr. 406. Lafuma). Lo que no impide que, paralelamente, aludiendo a la búsqueda de la verdad, afirme: “Mucha verdad nos asombra” (Fr. 199. Lafuma).

Se repite un panorama ya señalado: al igual que sus antecesores, Pascal considera la luz de la razón como dotada de la fuerza y del vigor necesario para la clarificación de la verdad, pero, siguiendo los dictados de una época abierta al análisis psicológico, en cuanto se aboca a definir los alcances y la naturaleza de esa razón frente a la insurgencia de los sentimientos y de las pasiones, culmina en abierta oposición a dicha tradición¹¹⁵:

¹¹⁵ Para Baudín, con esta doble condición, estaría Pascal “inaugurando una psicología de la razón enteramente nueva.” (Baudín, E, ob, cit, p. 257), distanciada tanto del intuicionismo platónico de las “ideas separadas”, como del intuicionismo aristotélico de “los inteligibles abstractos del mundo sensible”, pero, también, del intuicionismo cartesiano de las “ideas innatas.” (Ibid, p. 258).

No busquemos, por lo tanto, ninguna seguridad o firmeza; nuestra razón siempre queda decepcionada por las inconstancias de las apariencias; nada puede fijar lo finito entre los dos infinitos que lo encierran y le huyen. (Fr. 199. Lafuma).

En conclusión, es válido afirmar que la clave de toda la doctrina pascaliana de la razón se encontrará en la intervención de lo íntimamente experimentado por el hombre en la determinación racional de la verdad y de lo verdadero. Al demarcar su territorio al interior de los límites impuestos por los logros de la ciencia y la filosofía, la razón para Pascal no es más que fuente de decepción y perturbación. Se trata, en suma, de admitir que los éxitos relativos de la ciencia y de la filosofía ciertamente introducen razón en lo real, pero, igualmente, se trata de reconocer la introducción consciente de la riqueza de las experiencias del corazón, en el centro mismo de la razón.

SECCION C. LA VERDAD

Una primigenia cuestión debe ser planteada: ¿Por qué el significado moderno de la palabra “verdad” es un problema? Porque, como bien lo expresa Descotes: la verdad “es un signo que posee varios significados, que no nos revela por sí mismo su sentido unitario y que por ello mismo incita al filósofo a preguntarse expresamente qué sea la verdad.”¹¹⁶ Para el conocimiento científico moderno poco importa la

¹¹⁶ Descotes, D, *Pascal, auteur spirituel*, Champion, Paris, 2006, p. 220.

unicidad de las verdades que las disciplinas proveen con probada efectividad; pero en tanto significado filosófico, la verdad posee un sentido unitario referido a la verdad de la cosa y a la verdad de la comunicación y por ello mismo, a la relación del hombre consigo mismo y con los demás, un sentido que ha de ser valorado en toda su extensión. Es así que la modernidad coincide con la tradición según la cual si bien es aceptable la tesis de una dispersión del saber filosófico y científico (una especialización que abarca incluso asuntos como el de la verdad misma) sin embargo, sería posible superar tales dificultades dado que es igualmente posible el acceso a verdades eternas mediante los presupuestos de la razón misma. Se concluye, erróneamente, que todo enunciado filosófico conduce infaliblemente al mundo de la verdad absoluta. En época de Pascal pocos se atreverán a dudar de dicha derivación, en especial en determinados círculos teológicos y académicos. En detrimento de ello y frente a los exitosos resultados de la ciencia y de su método (indubitable afirmación de la existencia de lo fenoménico) la modernidad pasa a cuestionar la congruencia entre lo sensible y lo suprasensible.

No obstante, si bien la verdad en general permanece oculta para la reflexión y la praxis científica, la tesis de Pascal es que no ocurre lo mismo cuando se trata del sentir humano. No por permanecer oculta al humano entender, la verdad ha de cohibirse de exhibirse en sus múltiples maneras y en diversidad de momentos. Se trata de un ascenso que parte de las manifestaciones más empíricas hasta llegar a las de mayor excelencia. Supone Pascal que el hombre no dispone de herramientas cognoscitivas que le permitan un acceso inmediato a la totalidad de las cosas. En

solitario no posee la capacidad de captar verdades universales ni, por ello mismo, de aprehender la esencia de la verdad. A lo sumo, en medio de su finitud existencial sólo le está permitido el encuentro con contornos limitados de la misma.

Tomando en consideración que se está ante un pensador que valora con tenacidad las razones que el corazón provee (de hecho, su propuesta filosófica acerca de la verdad culminará en los *Pensées* con el reconocimiento de la intuición del *coeur* como el medio más expedito y único para el acceso a la verdad absoluta) importa preguntar: ¿Cuál es la mayor pasión de Pascal? Por ser un filósofo preocupado por el estudio de los límites de la grandeza y de la miseria humana, su máxima pasión siempre será la pasión por la verdad; su motivación principal estriba en “un verdadero deseo de encontrar la verdad” (Fr. 427. Lafuma). Ahora bien, lo más descollante es que en contra de toda una tradición filosófica y teológica, no se conseguirá en las obras de Pascal una definición esencialista de la verdad, plenamente desarrollada. Lo que realmente le interesa son dos cosas.

En primer lugar, aspira poder determinar con creces *¿où est la vérité?* (Fr.821. Lafuma), y no tanto responder a la añeja cuestión de *¿qu'est-ce que la vérité?* Ni siquiera le preocupa inquirir *¿por qué y cómo se designa?* Sino que su interés se centra en determinar *¿cómo se manifiesta?* ¿Será desde el orden que procuran las facultades racionales humanas, o desde el proveniente del mero dato empírico, o desde aquél que propicia la revelación divina? Se trata, pues, de una búsqueda y no de una sistematización estricta de cierta teoría de la verdad, suficiente como para promulgar una definición precisa de la misma a la manera aristotélica (*Metafísica II*.

1; IV.5 1009 a/1009b, 1010 a/1010b; VI. 4. 1027b/1029, especialmente), de Agustín de Hipona (*Soliloquios*. I.15.27/15.30; II.5.7; II.17.31, especialmente) de Anselmo de Canterbury (*De Veritate*. XI, especialmente) o de un Tomás de Aquino (*De Veritate*. A.1; A.2. Igualmente en: *Summa Theologiae*. I q.16 a.3, especialmente).

En segundo lugar, tal como podrá ser apreciado en adelante, le seduce narrar de manera precisa la sinuosidad con que se presenta una historia de las manifestaciones de la verdad. Para ello, más que alcanzar la esencia de la verdad y de lo verdadero, más que dar con una descripción en detalle de lo que es verdadero y de lo que no lo es, lo que realmente busca es captar su presencia o modos de existencia, dado que se trata de una problemática denodadamente pragmática, esto es, dirigida a precisar el lugar y el uso de la verdad en lo atinente a los ingentes asuntos humanos. Para el logro de tal objetivo nada mejor que concebir la emergencia de la verdad como un proceso. Un movimiento que puede ser pensado en aras de la manifestación de una idea absoluta, pero también como expresión de un complejo de ideas particulares de verdad. No es cuestión, pues, de localizar la verdad en un “lugar” ya dado, sino de describir el contexto (científico, filosófico, social, religioso) que se explaya a partir de su presencia. Como resultado de tal pesquisa, lo que aporta nuestro filósofo es un concepto radicalmente paradójico de la verdad, al menos respecto de la totalidad de sus usos y manifestaciones. Tal condición contradictoria se explica si se toma en cuenta que, para el Pascal filósofo, precisar el lugar de la verdad es, evidentemente, una operación no exenta de cierta ambigüedad. Se trata de algo que no debe asombrar, puesto que toda posibilidad de representación del sitio preciso de la verdad

remite necesariamente a la presencia de contrarios (finito-infinito, infinito-nada, totalidad-singularidad, trascendencia-inmanencia, grandeza-bajeza). Y como ya ha sido insinuado, esta tensión recorre el conjunto de la propuesta teórica pascaliana acerca de la filosofía y del problema de la verdad.

Ahora bien, donde la presencia de la verdad adquiere un grado de expansión tal que facilita su determinación vía razón demostrativa, es en el cambiante entorno de lo natural. Puede decirse que representa el primer paso que la verdad debe dar para manifestarse y así, darse a conocer. Pero, casi en paralelo, Pascal introduce en el tema de la búsqueda del lugar apropiado donde reposa la verdad, el impreciso y contradictorio espacio interior en el que se desenvuelven los sentimientos humanos. En vista de ello, el Pascal filósofo se siente obligado a superar el estado antinómico en el que se patentiza la verdad del hombre en situación de caída, única condición antropológica que -en última instancia- llega realmente a considerar como digna de estudio.

Lo primero que debe ser advertido en esa búsqueda acuciante de la verdad que Pascal se plantea como objetivo fundamental de su pensamiento, es que -ciertamente- antes de precizarla y poseerla, lo que se requiere es conocerla. Así, en su ya citada *Entrevista con M. de Saci*, se pregunta: “¿Cómo saber lo que es la verdad, y como se puede asegurar tenerla, sin conocerla?”¹¹⁷ Por ende, el tratamiento de la verdad comienza a ser concebido, en nuestro autor, como un asunto preferentemente

¹¹⁷ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 294.

gnoseológico. Después de todo, “la verdad se concluye a menudo de lo falso.”¹¹⁸ Ahora bien, ha de ser entendido que Pascal no se circunscribe a la consideración de la verdad desde su mera aprehensión cognoscitiva. Casi inmediatamente la remite al estudio de cuestiones metafísicas, psicológicas, éticas y -sobre todo- de índole religiosa. Al final, en sus *Pensées* nuestro autor tiende a identificar la búsqueda y el conocimiento de la verdad con un imperativo que adquiere ribetes de universalidad, proveniente de lo más recóndito de la naturaleza humana: si aspira a la salvación, el hombre en condición de caída debe volverse sobre sí y acatar los designios de lo divino para así reconocer la trascendencia de la verdad revelada. Demás está recordar que tal imperativo muestra en toda su amplitud la impotencia de la filosofía y su ilusión de una verdad únicamente asequible mediante el auxilio de la razón.

Una de las fuentes teóricas más relevantes que Pascal utiliza para construir su propia idea de la verdad, se encuentra en las tesis de Epícteto acerca de dicha problemática. En su magna obra intitulada *Aporía* (en francés dicho término se ha traducido utilizando los términos *Entretiens*, unas veces, *Propos*, otras) Epícteto, al referirse a la verdad, distingue entre los dominios naturales (físicos y geométricos) y los dominios morales de la misma.¹¹⁹ El centro de toda la discusión radica en la posibilidad del obrar acorde “con lo que salga”, “a la ventura”, es decir, según lo probable e indeterminado. En el caso de los hechos naturales sucede que “cuando se quiere juzgar lo que es pesado, no juzgamos a lo que salga, mucho menos cuando

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Epícteto, *Ob. cit*, I, 28, 28, p. 104.

quisiéramos juzgar lo que está recto o torcido.”¹²⁰ Incluso -advertirá- en tal dominio no es posible actuar “a la ventura”. A pesar de esta limitante, reconocerá que la única causa del éxito o del error se encontrará en la aplicación de este principio. Por su lado, en lo atinente al dominio de la moral, afirmará que “la prosperidad o la adversidad, la maldad o la felicidad”, también estarán sujetas “a lo que salga” y, por tanto, a la “irreflexión”. Continúa argumentando a favor del establecimiento de reglas que normen el obrar moral: “Nadie parte aquí del equivalente de una balanza, nadie parte del equivalente de una regla, sino que cualquier cosa me ha parecido buena y en seguida lo hago.”¹²¹ La verdad, pues, debe normarse si se quiere enseñar a pensarla y vivirla en toda su extensión, lejos de la mera apariencia y fuera de toda percepción a primera vista, como sugiere Pascal (Fr. 199, 698. Lafuma).

Igualmente, es significativa la tesis mantenida por Epícteto sobre la relatividad de la verdad, en especial por lo mucho que incide en la concepción por él defendida atinente al papel de la filosofía en la apreciación racional de la misma. Para éste autor se trata de un asunto concerniente a la mera opinión: lo que cada quien opine no es suficiente para determinar la verdad. Aun reconociendo que la filosofía comienza con lo que le parece a tal o cual, sin embargo, considera que no todas esas opiniones son justas en vista de sus contradicciones internas. En consecuencia, es necesario formular “una norma de la verdad.”¹²² Entendiéndose por ello que no basta con

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Ibidem.

¹²² Epícteto, *Ob. cit.*, II, 11, 13, p. 43.

inventar una norma que distinga el peso o la medida de una cosa de la simple apariencia de la misma. Así mismo debe haber “una norma superior a la opinión,”¹²³ tanto que sea factible poder plantearse la existencia de “un medio para determinar y para descubrir lo que es para los hombres más necesario.”¹²⁴ Todo lo argumentado justificaría, pues, la inclusión en la doctrina del pensador estoico, de su teoría de las “prenociones”. De ellas, dirá: “son principios conocidos y claramente definidos, suficientes para juzgar los casos particulares.” Y, es la filosofía -en su afán por normar la verdad- la llamada a lidiar con tales “prenociones”, por lo que su accionar bien podría encausarse hacia el examen y el establecimiento de las mismas. De tal manera, gracias al uso de las normas que la filosofía establece, se juzgan las cosas y se les pesa o mide como si estuviesen en una balanza.

Evidentemente, al modo estoico y cartesiano, para Pascal lo inicialmente verdadero es el conocimiento racional. Siguiendo a Epícteto, para quien la sabiduría filosófica busca “mantener la parte superior del alma de acuerdo con la naturaleza [lo que es del hombre por naturaleza: la razón],”¹²⁵ Pascal sostendrá -por su parte- que “no se puede evitar buscar la verdad por la razón” (Fr. 131. Lafuma). Sin embargo, para ser considerado como tal, el conocimiento ha de referirse a objetos concebidos de alguna manera como verdaderos. Esa condición del pensamiento repercute en la conducta y en la moral del individuo que conoce, conduciéndolo a tomar una posición

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ Ibid, I, 15, 1, p. 59.

determinada. Lo original en el pensador francés se ubica en la forma dual con la cual emprende el análisis de la manera como se expresa y se obra en concordancia con esa verdad poseída. En otras palabras, ese acto y ese punto de vista determinado ha de ser estudiado de acuerdo con unas reglas metodológicas precisas; pero, así mismo, debe ser estudiado desde los aportes que brinda la indeterminada experiencia de los deseos y las pasiones, algo que considera dejado a un lado por Epícteto en su marcado interés por fomentar la actuación moral del hombre en concordancia con su condición racional. De hecho, para este lo importante es preservar la “función del hombre”, esto es, su facultad de razonar de manera natural, edificando cualquier cantidad de “juicios coordinados.”¹²⁶ Ahora bien, ¿cómo preservar un juicio coordinado? La respuesta de Epícteto da muestras de su posición racional frente a la búsqueda de la verdad: dichos juicios se mantienen preservando “la verdad de las proposiciones de las cuales está compuesta.”¹²⁷

En este sentido, el principal requerimiento para que la verdad sea conocida es que, frente a su revelación, esté presente el entendimiento humano que capta y conoce según determinados intereses. Por ende, puede interpretarse que - alejándose de las tesis de Epícteto- el acento en la concepción pascaliana de la verdad, esté dado más en la consideración de una pura presencia engendradora de opiniones, que en la supremacía de su presencia ontológica (la verdad como presencia óptica de las cosas).

¹²⁶ Epícteto, *Ob.cit.*, 9, 8, p. 34.

¹²⁷ *Ibidem.*

Si ello es así, entonces lo que aporta el conocimiento humano de la verdad, es un conocimiento meramente aproximativo y relativo de la misma.

Así, Pascal -en contra de toda una tradición inaugurada por los presocráticos- no se detiene en el puro primer plano de su aparición o desvelamiento racional. Terminará reconociendo la necesidad de radicar esa presencia en algo más que justifique tal des-ocultamiento y que imponga la realidad de sus disímiles manifestaciones. Esa posibilidad extra, la encuentra en el conocimiento proveniente de la emergencia de esas otras razones que la razón no conoce.

Por otro lado, dado que en el Pascal que piensa en su conducta y en su obrar religioso los designios de lo Absoluto son vistos como determinantes en última instancia del ser de las cosas, podría darse la impresión de que su doctrina termina distanciándose del conocimiento racional de la verdad del ser. No obstante, nunca renegará de la pertinencia y del alcance de las ciencias en el entendimiento de los principios últimos de las cosas.

Todas las ciencias son infinitas en la extensión de sus investigaciones, pues quién duda, por ejemplo, que la geometría tiene una infinidad de infinitas proposiciones que exponer. (Fr. 199. Lafuma).

En cualquier caso, más allá de esta evidente contradicción en su propuesta, lo que realmente somete a crítica es la presunción que significa pretender llegar a conocer todo, aunque la aprehensión de los primeros principios esté al alcance del humano entender:

Conocemos, pues, según nuestro alcance. Somos alguna cosa y no somos todo. Lo que tenemos de ser, nos fuerza al conocimiento de los

primeros principios que nacen de la nada, y lo poco que tenemos de ser nos lo oculta la vista de lo infinito... Los primeros principios tienen mucha evidencia para nosotros. Mucho placer incómodo, muchas consonancias desagradan en la música y muchos beneficios irritan. (Fr. 199. Lafuma).

En otras palabras, así como mientras más claridad posea el dato empírico a los ojos de quien le percibe, mayor será la aprehensión cognoscitiva de la manifestación primaria de su verdad; igualmente el conocimiento humano lo será de la verdad de aquellas cosas que son las más naturalmente evidentes, claras y distintas. Paralelamente, cuando de lo que se trata es de captar las verdades en las que se expresan los problemas relativos a la existencia humana, sucede que -por ejemplo- mientras mayor sea el grado de concupiscencia que determine el obrar moral del hombre, mayor será el nivel de afectación experimentado. Por lo mismo, cualquier tipo de beneficio del cual se haga acreedor un hombre puede percibirse como agradable si se satisface, desagradable en caso contrario. Sea en el orden de la inteligencia de lo natural, sea en el de lo propiamente humano, la desproporción es sinónima de extralimitación, de desafuero. Asumir una posición extrema muy bien puede conducir al asombro, pero también a la turbación. Tan es así, que incluso la determinación precisa de lo que es verdaderamente verdadero y de lo que es indudablemente falso se convierte en una labor cada vez más alejada del genuino ámbito de acción de la razón humana.

En lo que sigue serán abordados asuntos determinantes para una aproximación al concepto de verdad de Pascal. Para comenzar ha de considerarse dicha noción

desde lo que en toda teoría del conocimiento que se jacte de rigurosa se considera imprescindible, esto es en relación a lo que detenta la condición de falsedad. A partir de allí se justificaría clarificar la manera como nuestro pensador concibe el reconocimiento de lo que es verdad y lo que no lo es. Una vez dado ese paso, surge una cuestión primordial para entender plenamente el sentido de la verdad adoptado. Se trata del papel de la verdad ante la necesidad de ordenar el caos impreciso en el que se presentan tanto sus disimiles manifestaciones como el cúmulo de datos empíricos con los que la realidad se ofrece. Todos esos pasos han de ser vistos -al final- como vías previas para la definición del lugar donde Pascal aposenta la verdad.

1. Lo verdadero y lo falso.

A lo largo de la producción escrita de Pascal puede encontrarse el vestigio de un principio cuyo planteamiento inicial es básicamente metodológico, centrado en argumentaciones a favor de la validez de las verdades de la geometría, pero que evoluciona hacia niveles de reflexión de orden filosófico, remitentes a verdades concebidas desde la metafísica y la antropología. La falsedad, el error, muy bien puede conducir a la verdad. Tal premisa es aplicable tanto en los procesos de demostración de, por ejemplo, determinado cálculo matemático, o en los atinentes a la autenticación de la realidad de las cosas, como -también- en lo relativo a cierta definición de la condición humana.

La primera exposición de tal principio rector se encuentra en los opúsculos intitulados *Problemes sur la Cycloide* (1658) e *Histoire de la Roulette* (1658)

dedicados a formular y resolver problemas de geometría provenientes del estudio de la curva llamada -para la época- “cicloide”, o “ruleta”. En estas obras se sostendrá la tesis según la cual un falso cálculo o, lo que es lo mismo, un error en el procedimiento, no necesariamente invalida todo el desarrollo inicialmente propuesto. En otras palabras, del hecho de la verdad o falsedad de un cálculo cualquiera, no se deduce la verdad o la falsedad de una proposición.

Como conocedor de las tesis de Euclides, Pascal sabe perfectamente que una proposición matemática no es más que, o la enunciación de una verdad demostrada, o en vías de ser demostrada. De manera tal que, ante la presencia irrefutable de una demostración, “los cálculos nunca son necesarios, y los errores son siempre perdonables.”¹²⁸

Lo que Pascal está señalando tiene que ver con la tesis de la fiabilidad de los resultados a los que adviene la ciencia. No se trata tanto de errores de cálculo, sino de un problema de método. En otras palabras, la falsedad del cálculo depende de la íntima correspondencia con la que se presente en relación con la falsedad del método seguido. Desde una perspectiva epistemológica, lo verdadero¹²⁹ y lo falso son

¹²⁸ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 121.

¹²⁹ La distinción entre “verdad” y “verdadero”, se remonta a los estoicos. Lo verdadero representa un enunciado y, por ende, carece de corporeidad. En cambio, la verdad es un modo característico del ser del hombre y, dado que contiene todo lo verdadero, es corpórea. Además, los estoicos sostendrán que la verdad es siempre única, mientras que lo verdadero contiene muchas verdades. En fin, sostendrán que la verdad pertenece al sabio, en cambio, lo verdadero pertenece a lo común. Así, en sus *Entretiens*, Epícteto se plantea la posibilidad de formular “una norma de la verdad” de manera tal que el aspirante a filósofo pueda llegar a saber cómo determinar y distinguir de manera correcta lo que es cierto de lo que no lo es. (Epícteto, *Ob. cit.*, II, 11, 13, p. 43). Posteriormente, la Escolástica considera a lo verdadero como uno de los “trascendentales”, es decir, perteneciente a las cosas como tales, independientemente de sus géneros. De hecho, Tomás de Aquino, en *Summa Theo...* q.16, a.3, ad3°, utiliza el trascendental “verdadero” para poder explicar la inteligibilidad de las cosas. (Cfr. Abbagnano, N, *Diccionario de Filosofía*, F. C. E, México, 1997, p. 1188).

condiciones necesarias e ineludibles en toda investigación científica. Por ende, al emprender determinado desarrollo, la razón científica no está libre de incurrir en procedimientos signados por el error y la falsedad, pudiendo avanzar más hacia el establecimiento de paralogismos, que hacia la deducción de verdades demostrables. Y, sin embargo, el cometer determinado error en el cálculo, es parte inseparable del mismo razonamiento.

Igual condición está presente en aquel tipo de verdades ya admitidas de antemano como tales, como es el caso de las provistas por las ciencias. Sólo que Pascal las considera no tanto como si fuesen simplemente demostraciones necesarias, sino como los fundamentos de demostraciones necesariamente convincentes, útiles para sustituir la infalibilidad de los resultados provistos por los axiomas por una infalibilidad de la persuasión. Como lo precisa Martine Pécheran, en Pascal:

Lo que autoriza a entender la noción de principios del razonamiento de las verdades universales como axiomas solamente particulares, es siempre la posibilidad de engendrar la convicción, esto es, el número de almas así persuadidas que quedarían fuera de ella. Poco importa a esta mirada la falsedad de los axiomas particulares, puesto que, desde el mismo momento en que ciertos hombres los ‘reciben’, ellos constituyen –no obstante su menor generalidad- ‘principios comunes’ que no tienen menos eficacia que las verdades universales...¹³⁰

¹³⁰ Pécheran, M, « La puissance propre de la volonté selon Pascal », en : *Pascal philosophe*, André Comte-Sponville (ed.), *Revue Internationale de Philosophie*, PUF, París, 1997/ 1, n° 199, p. 69

Entre los ejemplos que Pascal refiere como muestra de lo que podría llamarse ‘visión positiva de lo negativo’, sobresale el caso -extraído de la Física- de la medición del peso de una superficie. Se incide en el error razonando sobre:

Ciertas superficies indefinidas en número, y que no están situadas a la misma distancia, como si ellas lo estuviesen; lo que hace que, teniendo que medir la suma de esas superficies, o la suma de las fuerzas de sus pesos (a lo que se reduce toda la dificultad y todo el secreto) no encuentra más que falsas medidas, y sus métodos no se parecen en nada a los verdaderos.¹³¹

Así, calculando con precisión, sea la suma de los pesos de las distintas superficies estudiadas, sea el peso individual de las mismas, es como se accede a la verdadera razón de la demostración buscada, eludiendo la falsedad del cálculo formulado de conformidad con sus métodos, pero exentos de toda verificación experimental.

Como consecuencia de la aplicación del principio señalado, surge una cuestión a la cual Pascal dedica buena parte de sus opúsculos sobre geometría: ¿únicamente a partir del error puede probarse que se ha encontrado la verdad? De ser así, entonces debe deducirse que, desde el punto de vista científico-matemático, ninguna verdad es autosuficiente. Pero, hace falta otro elemento clave para todo intento de encontrar verdades: debe optarse por una vía que la misma razón matemática señala.

En efecto, al utilizar un cálculo falso para encontrar la solución al problema planteado, a lo sumo se llega a probar la falsedad de la misma, más no su verdad. Se

¹³¹ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 124.

necesita, además, la precisión de una demostración. Consecuentemente, debe establecerse el distingo entre:

1. Aquél que “afirmando tener la solución a cualquier problema, no aporta ninguna demostración, sino solamente un cálculo mediante el cual intenta hacer creer que ha resuelto verdaderamente la cuestión...”
2. Aquél que “ofrece la solución de toda la cuestión mediante una demostración enteramente geométrica, y que a esta sólida demostración agregue el cálculo.”¹³²

Se justifica, pues, que quien se acoge a los principios de la geometría para demostrar la solución propuesta, puede muy bien caer en errores de cálculo, fácilmente corregibles a la luz de la demostración. En cambio, quien anuncia un cálculo sin ninguna demostración, poco puede aportar a la solución del problema.

Esta manera de razonar, con base en principios epistemológicos, como el de la demostración (*le démontrer*), conlleva a nuestro pensador a negar la posibilidad de la exclusividad de lo falso en la validación de lo verdadero, dado que de haber un paralogismo en la demostración, el error de cálculo se presentaría implícito al cálculo mismo. Después de todo, “un falso cálculo no es más que un cálculo.”¹³³ El descubrimiento matemático de la verdad depende, por tanto, de presentar una demostración sin paralogismo alguno o, en cualquier caso, un cálculo sin error.

¹³² Pascal, B, p. 114.

¹³³ Ibidem.

¿Sucederá lo mismo al intentar ampliar dicha valoración hacia el horizonte de la verdadera condición humana?

2. Reconocimiento de la verdad.

¿Cómo debe ser conocida, pues, la verdad, independientemente de la presencia del error? En su estudio de los resultados a los que llegan sus experimentos conducentes a probar la existencia del vacío,¹³⁴ Pascal propone seguir, para reconocer la verdad, los dictámenes de una regla universal que oriente dicho propósito: enseñar a evitar deducir, a partir de una proposición dada, cualquier tipo de juicio positivo o negativo. La hipótesis del vacío físico es evidentemente demostrable acudiendo al método científico basado en la experimentación y en la comprobación de los datos fenoménicos. Cualquier calificación como la implícita en la aseveración de que la naturaleza “aborrece” al vacío, no es más que un resultado del ejercicio de la imaginación y, por ende, carente de toda verificación.

Plegándose a las tesis vigentes del cartesianismo del momento sostendrá que, para afirmar o negar, necesariamente se tiene que cumplir con estas dos condiciones:

Saber que lo que se presenta tan claramente y tan distintamente de sí, tanto a los sentidos, como a la razón, a sabiendas que se está sujeto a uno o al otro, evita que el espíritu tenga alguna duda de su certitud: esto es lo que llamamos principios o axiomas; como, por ejemplo, si a cosas iguales se agregan cosas iguales, todas serán iguales... Saber que lo que se deduce de las consecuencias infalibles y necesarias de tales principios o axiomas, son las certitudes de las que dependen todas esas consecuencias... como esta proposición, los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos, que, no siendo visible

¹³⁴ Cfr. Pascal, Blaise, *Experiences nouvelles touchant le vide*, (En: Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 201)

por sí mismo, sí es demostrada evidentemente por consecuencias infalibles de tales axiomas.¹³⁵

Así, se considera verdadera y cierta cualquier proposición que acoja al menos una de tales condiciones, mientras que toda aquella que no cumpla al pie de la letra lo regulado en alguna de ellas, pasa por falsa e incierta. El argumento concluye con la afirmación de que lo falso muy bien puede conducir a la verdad, siempre y cuando tal falsedad sea demostrada con propiedad. Está claro, por lo tanto, que “una demostración evidente nos hace ver la verdad”.¹³⁶ Y no podría ser de otra manera si se recuerda que estamos en presencia del Pascal geómetra y físico (mecánico).

Sin embargo, la aplicación del principio arriba señalado no se limita a lo meramente epistemológico; tiene también su extensión al campo de la reflexión metafísica. Un juicio decisivo sobre la realidad de las cosas depende, igualmente, del seguimiento o no que se haga del par de condiciones presentes en la regla universal para el conocimiento de la verdad que Pascal propugna. Sin embargo, algo distingue a los juicios y proposiciones de la metafísica de aquellos propios a la ciencia, a saber: son indemostrables según los cánones del método científico-experimental. Ciertamente, en el caso de la ciencia se trata de demostrar hechos perfectamente verificables; pero en cuanto se especula sobre la esencia última de las cosas -por ejemplo- se trataría -según él- de concebir ciertas “visiones, caprichos, fantasías,

¹³⁵ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 201.

¹³⁶ *Ibidem.*

ideas,” o, a lo más, “bellos pensamientos”, de los cuales solo pueden deducirse juicios indecisos y dudosos.

En el caso de la Física se dificulta en grado sumo, por ejemplo, determinar la naturaleza del vacío físico, admitiendo el principio de la falsedad demostrada como paso conducente a la verdad. En otras palabras, sostener sin prueba empírica alguna que la naturaleza aborrece el vacío, no es más que un producto de la imaginación del investigador, un simple pensamiento y no una “verdad constante”; un error, en fin, en la proposición que en nada conlleva a reconocer, como dice nuestro pensador, “la inteligencia de la naturaleza de la luz.”¹³⁷

Por lo tanto, el Pascal matemático y físico pide evitar dos equívocos: en primer lugar, deducir consecuencias infalibles acerca de la naturaleza de una cosa, cuando su verdadera realidad es totalmente desconocida y, en segunda instancia, valorar como cierto incluso lo que se considera dudoso. A lo sumo, todo error muy bien puede catalogarse como una verdad parcial: recuérdese lo que Pascal dice acerca del cálculo matemático cuyo desarrollo es errático, pero que una vez iniciado puede ser corregido y proseguido correctamente. Lo que sucede es que: “Todos yerran tanto más peligrosamente cuanto que siguen cada uno una verdad; su falta no consiste en seguir una falsedad, sino en no seguir otra verdad” (Fr. 443. Lafuma). A cada verdad particular, pues, corresponde otra de igual genero; no una falsedad ya solventada. Lo

¹³⁷ Ibidem.

cual conduce al problema de definir el verdadero orden en el que la verdad se manifiesta.

3. El orden de las verdades.

Si la esencia última de la realidad permanece desconocida para la razón científica, ¿Cómo definir una cosa? Esta pregunta tiene que ver con el planteamiento de otra inquietud no menos significativa: ¿Cuál es el verdadero orden para el conocimiento de las verdades de las cosas?

Lo primero a considerar es la diferencia existente entre definir una cosa y probar su existencia. Evidentemente, es un craso error pretender demostrar la existencia real de una cosa, a partir de los términos utilizados para definirla. Por tal razón, para Pascal, es necesario acostumbrarse a ver las cosas tratadas en el “verdadero orden” en que son entendidas. Para comenzar, debe tenerse en cuenta que sólo es factible definir una cosa en particular, una vez que se haya podido determinar si la misma es posible o no, esto es, una vez que se tenga seguridad suficiente acerca de la verdad de su ser. Se autentifica, pues, su verdad. Pero, además, se requiere tener en cuenta los grados fundamentales desde los cuales se posibilita el conocimiento de las verdades. En tal sentido, Pascal reconoce tres de esos niveles de comprensión de las verdades de las cosas, a saber:

En primer lugar, la “definición”: el paso inicial estriba en concebir la idea de una cosa; segundo, el “axioma”: enseguida, dicha idea de una cosa, es nombrada de una manera específica; tercero, la “prueba”: al final, se investiga la verdad o la falsedad

de la cosa previamente ideada y definida. La consecuencia extraída, esto es, el verdadero orden conforme a la razón y la verdad es finamente elaborada por Pascal en su tratado acerca del vacío físico:

Si encontramos que ella (la cosa) es imposible, entonces pasa por una **falsedad**; si demostramos que ella es verdadera, entonces pasa por **verdad**; en tanto no se pueda probar ni su posibilidad, ni su imposibilidad, entonces pasa por pura **imaginación**. De donde se hace evidente que no hay relación necesaria entre la definición de una cosa y la seguridad de su ser; y que bien se puede definir una cosa imposible, como una verdadera.¹³⁸

En efecto, el conocimiento racional de la verdad, sólo remite al reconocimiento de la idea de la cosa tal como se presenta, es decir, como bien lo expresa Laporte¹³⁹, “como un género que pudiese comportar muchas especies.” De allí que sólo se puede demostrar la existencia de las cosas en el dominio de lo numérico, lo mensurable y lo geoméricamente trazable, “de manera ordinaria, indirectamente y por vía de la negación.”¹⁴⁰ En términos parecidos, conociendo la falsedad de la opinión según la cual es imposible que en el espacio haya vacío alguno, puede demostrarse como verdadera la hipótesis de que el vacío existe en el espacio infinito (de hecho,

¹³⁸ Pascal, B *Sur le traité du vide*, (En: Blaise Pascal, *Ob. cit.*, p. 201. Por lo demás, se tiene aquí una muestra fehaciente de la manera como interactúa el Pascal *savant* y el Pascal filósofo: la experimentación en el campo de la física le conduce, necesariamente, al paso metodológico que significa oponer lo falso a lo verdadero. Deduce, al mismo tiempo, que en cuanto diverge de lo falso, la verdad ha de ser vista como un reflejo positivo de la realidad sometida a prueba y demostración. Como bien lo expresa J. P. Levet en su acuciosa investigación etimológica de ambas nociones: “la verdad es la ambición inteligente del *savant* y el pensador; lo falso no es más que un producto del vicio o del error, una reconstrucción o una presentación errónea divergente con la realidad pura”. Cfr. Jean Pierre Levet, *Le vrai et le faux Dans la Pensée Grecque Archaïque. Etude de vocabulaire*, Société d’édition « Les Belles Lettres », Paris, 1976, p. 2.

¹³⁹ Cfr. Laporte, Jean, *Le Coeur et...* 1950, *Ob. cit.*, p. 35.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 36.

admitiendo el principio de la falsedad demostrada, pudo Pascal emprender sus experimentos sobre el vacío y la pesantez del aire, cosa que llevó a cabo en Puy-de-Dome en septiembre de 1648).

No obstante, como la razón conoce tantas cosas que no pueden considerarse como la verdad misma, el hombre se ve conducido a inferir una verdad esencial latente tras la realidad del espacio, del tiempo y de los números.

Es aquí donde es posible adjudicarle otro destino al principio de la argumentación *vía negations*. Los misterios de la fe pertenecen al ámbito “de los misterios ocultos a los sentidos y a la razón.”¹⁴¹De la verdad de esa aseveración no duda Pascal. Sin embargo, una vez inmiscuido en los asuntos especialmente humanos, y entre todos, el relativo al obrar de acuerdo con el sentimiento religioso ostentado, esto es, el deseo de creer y de salvación, nada mejor que identificar la falsedad, esto es, la conducta errada y extraviada del hombre en constante estado de caída, para poder clarificar la verdad de la condición antropológica. De esta manera, este pensador cree haber dado los pasos necesarios para el encuentro con las verdades más excelsas, de mayor esencialidad. “Cada cosa es aquí verdadera en parte, falsa en parte. La verdad esencial, no es así, ella es toda pureza y toda verdad” (Fr. 905). ¿Qué representa una verdad de corte “esencial” para Pascal? Una definición lo más aproximativa de dicho término se encontrará justo en el legajo editado por Lafuma con la numeración XII e

¹⁴¹ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 201.

intitulado *Soumission et usage de la raison*.¹⁴² Aquí la verdad es claramente identificada con la caridad: de someterse todo a los designios de la razón, no podrá captarse en toda su amplitud el verdadero obrar caritativo, esto es, como una manifestación sobrenatural, más allá de los principios de la razón y de la filosofía:

Aquellos que no aman la verdad toman el pretexto de la contestación y de la multitud de aquellos que la niegan, así su error viene de que ellos no aman la verdad o la caridad. Y así, no tienen excusas. (Fr. 176. Lafuma).

En tal contexto, la solución pascaliana va perfilándose en función de dos objetivos. Puede comenzar, sin limitaciones de ningún tipo, con la diferenciación entre el verdadero y el falso ser del hombre. En este sentido, la doctrina defendida es firme y precisa en sus señalamientos. Como se afirma en las *Provinciales*¹⁴³, es cierto que “es más fácil descubrir las falsedades en las cuestiones de hecho”, pero la verdad sustancial del ser humano depende del dato revelado y no tanto de las útiles, pero limitadas, fuentes empíricas. Por otro lado, puede continuar con la valoración, sea verdadera, sea falsa, de la conducta exhibida, con lo cual el pensamiento pascaliano

¹⁴² Pascal, B, *Ob. cit*, p. 523-524.

¹⁴³ Cfr. Pascal, B. *Les Provinciales*. (En: Blaise, Pascal, *Ob. cit*, p. 371-469). En estas *Cartas a un Provincial*, Pascal desarrolla, aún más, su tesis del verdadero orden para el reconocimiento de las verdades. El paso inicial consiste en responder a la cuestión del origen del conocimiento de la verdad de los hechos. La aprehensión originaria viene dada por el dato sensorial “que son los legítimos jueces, como la razón lo es de las cosas naturales e inteligibles, y la fe de las cosas sobrenaturales y reveladas.” (Ibíd., p. 466. Carta XVIII). Cada uno de esos tres principios del conocimiento, el sensorial, el racional y el que procura la fe, poseen sus respectivos objetos de estudio, así como su correspondiente grado de certitud. De manera tal que para estudiar cualquier proposición, lo primero es reconocer su naturaleza, esto es, aclarar acerca de lo que se refiere para -después- determinar con cuál de esos principios debe ser relacionado. “Si se trata de una cosa sobrenatural, no se debe juzgar ni por los sentidos ni por la razón, sino por la Escritura y por las decisiones de la Iglesia. Si se trata de una proposición no revelada, y proporcionada a la razón natural, ella será el propio juez: y si se trata, en fin, de un hecho, crearemos en los sentidos, a los cuales pertenece naturalmente su conocimiento.” (Ibíd., p. 466) En cualquier caso, en los *Pensamientos* se sentencia de forma más lapidaria: dada la condición de caída en la que se encuentra, el hombre “está tan felizmente creado que no tiene ningún principio justo de la verdad, y muchos excelentes de lo falso.” (Fr. 44. Lafuma)

evoluciona hacia la entrada de las verdades de la teología y de la fe. Desde el campo del obrar moral, la vida humana, al estar signada por el extravío del camino correcto - de acuerdo con la tradición judeo-cristiana, a la cual el Pascal lector de Agustín y Jansenius, se pliega- es concebida como la falsa existencia de un falso ser, pero que, al convertirse, reconociendo y admitiendo la voluntad divina, abre el camino hacia su encuentro con las verdades esenciales. Fuera de la voluntad divina la ubicación de la verdad y su conocimiento devienen en falsedad o simple apariencia:

El hombre es algo lleno de error, lo que es natural en él y es algo que no puede desaparecer con la gracia. Nada le muestra la verdad. Todo le engaña. Estos dos principios de verdad: la razón y los sentidos, además de faltar, cada cual por su parte, de sinceridad, se engañan recíprocamente. Los sentidos engañan a la razón con las apariencias falsas; y este mismo fraude que hacen a la razón lo reciben de ella a su vez. Ella se venga: las pasiones del ánimo turban los sentidos y les dan impresiones falsas. Cada cual miente y engaña como le viene en gana. (Fr. 44. Lafuma.).

Tomando en cuenta lo dicho hasta aquí, se puede postular la siguiente interpretación: en su intento por argumentar sobre la presencia del par verdadero-falso en todo conocimiento racional de la verdad, su doctrina revela, al unísono, el drama de la verdad de la condición humana. Una situación que puede sintetizarse, *in extremis*, en el enfrentamiento entre lo que Brunschvicg, en su edición de los *Pensees*,¹⁴⁴ denomina, por un lado, “inmanencia de la reflexión” y, por el otro, “trascendencia de la revelación”, es decir, entre las deducciones de la razón frente a

¹⁴⁴ Cfr. Brunschvicg, L, Pascal, B, *Oeuvres Completes*, Hachette, Paris, 1908-1914, Presentación, p.15.

los dictados de la fe o -lo que representa lo mismo- entre la filosofía y la teología. Tales distinciones llevan a finalizar este capítulo inicial con la consideración de la forma como reflexión y revelación abordan el problema de la real localización de la verdad.

4. ¿Dónde está la verdad?

Una inquietud recorre por doquier los escritos de Pascal donde se alude al problema de la verdad: ¿dónde está? O, lo que es lo mismo, ¿dónde encontrarla para - luego- poder apropiársela? Ya en las notas introductorias al presente estudio se precisa el fragmento 821 de los *Penseés* como el inicio de la reflexión filosófica y teológica pascaliana sobre el tema de la verdad. Allí, además de señalar los alcances de la demostración objetiva en la consecución de la verdad y su entronque con la creencia de orden subjetivo, Pascal se atreve a exponer su propia concepción antropológica definiendo al hombre como un ser en parte autómatas, en parte espíritu, aunque con clara inspiración en las tesis de Montaigne acerca del poder de las costumbres en la determinación de los asuntos exclusivamente humanos. Dirá Pascal:

Porque no es necesario desconocerse, somos tanto autómatas como espíritu. Y de allí viene que el instrumento por el cual la persuasión se lleva a cabo no es el de la sola demostración. ¿Cuán pocas cosas demostradas hay? Las pruebas no convencen más que al espíritu, la costumbre nos da pruebas más fuertes y más crudas. Ella inclina al autómatas tanto que arrastra al espíritu sin que piense en ello. ¿Quién ha demostrado que mañana será día y que moriremos, y qué hay de más crudo? Es, pues, la costumbre quien nos persuade...En fin, es necesario recurrir a ella una vez que el espíritu ha visto **dónde está la verdad**, a fin de abreviarnos y teñirnos de ésta creencia que se nos escapa a toda hora, puesto que tener siempre las pruebas presentes es un asunto excesivo. (Fr. 821. Lafuma. Énfasis añadido).

De manera tal que concretar el sitio exacto en el cual se encuentra la verdad es un asunto más del “espíritu”, esto es, de la razón, que del “autómata”, esto es, de las sensaciones. Pero, para el logro de tal objetivo es necesario que el “espíritu” sea debidamente persuadido acerca de lo que es verdad y de lo que no lo es. Y, para ello, como se sabe, aunque no lo diga expresamente en el fragmento en mientes, además de la costumbre, nada mejor que la filosofía como instrumento persuasivo por excelencia dentro de la doctrina pascaliana de la verdad.

Por otro lado, lo allí sostenido tiene que ver con un asunto sugerido, directa o indirectamente, por la mayoría de las teorías acerca de la verdad formuladas con anterioridad a Pascal. Se refiere a la posibilidad de poder ser planteada una ontología de la verdad. Como antecedente de la misma ha de ser citado Anselmo de Canterbury (o de Aosta), quien al inquirir acerca del sitio de la verdad, en *De Veritate* VI, hace alusión a las “residencias de la verdad”. Su objetivo fundamental estriba en la consideración ontológica de la verdad y su relación tanto con la verdad de las cosas como con la moral del hombre (justicia y rectitud, sobre todo). Por eso, como lo expresa en el “Prefacio”, de lo que se trata es de saber “qué es la verdad y en qué cosas se puede decir y qué es la justicia.”¹⁴⁵ Ahora bien, para este representante del pensamiento medieval previo a Tomás, y deudor de Agustín, responder a la cuestión sobre dónde está la verdad pasa por plantearse con anterioridad la cuestión acerca de

¹⁴⁵ Anselmo, *Ob, cit*, p. 112.

su existencia. Al respecto, su doctrina si bien afirma, conforme a Platón y Agustín, el carácter esencialmente unívoco de la verdad, también sostiene la posibilidad de la presencia múltiple de verdades. Por ende, aunque sea una, imperecedera, atemporal, “suprema”, la verdad “existe en muchas otras cosas,”¹⁴⁶ una variedad de las que Anselmo distinguirá seis clases de verdades altamente dependientes de la anterior tanto como para poder existir, a saber, verdades residentes en la “proposición”, en el “pensamiento”, en la “voluntad”, en la “acción”, en los “sentidos” y en la “esencia de las cosas”. Estas últimas son identificadas por Anselmo como verdades relativas: una, como la verdad de la esencia de las cosas en sí mismas (u ontológica), no es más que mero efecto, pues, está condicionada por los designios de la verdad suprema; otras, como las verdades del pensamiento (o de la razón) y de la proposición (o lingüística) son efecto de la verdad de la existencia, puesto que para ser, dependen del ser de las cosas, sin representar causa alguna para otra verdad. A pesar de ello, la argumentación anselmiana sigue el siguiente derrotero: de haber una multiplicidad de verdades, éstas deberían su existencia no a sí mismas, sino a las cosas en las cuales se hallan. En consecuencia, “una sola es la verdad en todas las cosas verdaderas.”¹⁴⁷ O, lo que es lo mismo, y parafraseando un poco al mismo Anselmo: no hay muchas verdades por el sólo hecho de que sean muchas las cosas en las cuales aquellas están. Así, lejos está de su intención el hablar de la verdad de esta o aquella cosa en particular como si se tendiese a distinguir verdades. Sería algo impropio puesto que -

¹⁴⁶ Ibid, p. 114.

¹⁴⁷ Ibid, XIII, p. 157.

como ya se dijo- la verdad para Anselmo no tiene su ser en las cosas mismas en las que se dice que existe, sino en sí misma. Luego, es un craso error decir “la verdad de la voluntad”, o la “verdad de la acción”, o la “verdad del pensamiento”, tal cual como si se afirmara “el tiempo de esta o aquella cosa”, cuando en realidad solo existe un tiempo común y único a todas las cosas y, además, un tiempo (o una verdad) que es independientemente de la existencia de cada cosa en particular.

Concluye su obra Anselmo haciendo notar que si de lo que se trata es de determinar la “residencia de la verdad” dándole estatuto ontológico a la misma, entonces la verdad “suprema” es auto-existente, es decir, no lo es de ninguna cosa. De existir algo de acuerdo con la verdad que subsiste por sí misma “entonces se habla de la verdad o de la rectitud de eso mismo.”¹⁴⁸

La teoría pascaliana de la verdad -se recuerda- no está construida alrededor de una definición ontológica de la misma, sino de la ardua empresa que significa iniciar su búsqueda. Para ello, se necesita de un buen método, es decir, de una adecuada verificación, y existen dos medios indistintos para justificar su uso. Uno se ubica en los predios de la razón que razona. El otro, en el campo de las razones que se sienten, o del “corazón”.

En tal sentido, no hay sitio en dicha teoría para el fijismo y el inmovilismo en el estudio de la verdad: “la razón es flexible a todo” (Fr. 820. Lafuma). Lo cual quiere decir que, en el establecimiento de las verdades de razón, no está incluido el decreto

¹⁴⁸ Ibid, p. ob, cit, XIII, p. 162.

de su perpetuidad, como si toda indagación indispensablemente comience y culmine en ellas. Antes bien, están sujetas a progresar hacia el encuentro con verdades de una mayor sublimidad. Sólo que tal movimiento no es de su propia autoría, sino que depende de impulsos extra-rationales.

De hecho, la apuesta de Pascal tiene que ver con el interés que manifieste el hombre por encontrar la verdad. Y en esa disposición un requisito debe ser tomado en cuenta: ninguna verdad será descubierta si no se le agrega la verdad contraria. Por lo mismo, desde la perspectiva vivencial, la verdad sólo se encontrará y se asumirá una vez que el hombre reconozca la falsedad, esto es, el carácter meramente aparente, figurado, de su existir.

En todo caso, retomando una cuestión ya planteada, se inquiriere: ¿quién o qué está facultado para encontrar la verdad? La ciencia no cumple con dicha función. Después de todo, ella sólo alcanza a proveer hipótesis y demostraciones de aquellas expresiones y exposiciones racionales de la verdad, autentificando la riqueza de contenido (mundano y humano) con las que se presentan, pero no aspira a comprender la esencia de sus naturalezas para que -luego- el hombre pueda adueñárselas. De extralimitarse en sus funciones, entonces incurre en un acto de extrema vanidad, fuente de error y uno de los principales males del siglo XVII, según Pascal.

¿Será, acaso, la filosofía la llamada a promover esa búsqueda? Desde el punto de vista filosófico, plantear la cuestión de la ubicación de la verdad, significa tratar de determinar el nivel del proceso cognoscitivo en el cual la razón humana la ha

colocado. No obstante, esta delimitación de la función del conocimiento en la búsqueda de la verdad, no es sinónimo de certeza. Fiel a su tiempo, Pascal reconoce la importancia de una filosofía basada en el principio de duda que busca, que indaga, sosteniendo que:

Es, pues, una maldad dudar, pero es un deber indispensable buscar en la duda. Así, quien duda y no investiga, es en todo infeliz e injusto; si con esto está alegre y presuntuoso, no tengo términos para calificar a una tan extravagante criatura. (Fr. 432. Lafuma).

Pero, considerada por Pascal dentro de sus propios límites, la filosofía centra su accionar no tanto en lo dubitativo, sino en la prescripción, como más atrás se explicó. Por lo mismo, situada ante la apremiante necesidad de encontrar la verdad, su papel se explaya hasta las ocupaciones de “esclarecer” y “cegar.”¹⁴⁹ Y en ello radica su déficit. No proyecta verdades eternas, aunque, a lo largo de la historia de la filosofía, puedan registrarse múltiples muestras de los resultados a los que ha llegado con la utilización de su método de duda racional.

Desde la óptica filosófica, ¿será encontrada la verdad bajo la sombra protectora del yo pensante cartesiano? Pascal duda que ello sea posible. Descartes le parecerá “inútil”, porque su doctrina, si bien afirma la pertinencia metafísica de las verdades de la fe, dando pruebas racionales de la existencia del Dios judeo-cristiano, omite -sin

¹⁴⁹ Cfr, *Pensées*, Fr. 236. Con ambos calificativos, Pascal describe las consecuencias fundamentales que deduce de las doctrinas de Agustín de Hipona y de Montaigne. Como se ha sostenido aquí, se trata de dos de los modelos filosóficos por excelencia que Pascal adopta, sometiéndolos -a la vez- a crítica punzante. El primero brinda elementos suficientes como para aclarar la íntima condición existencial del hombre en relación con la fe. El segundo, al exponer al desnudo la futilidad de las costumbres sociales, sirviendo a los propósitos pascalianos de cegar y humillar a los réprobos a quienes dirige su apologética.

embargo- el acceso a las verdades últimas y trascendentales que sólo la fe provee. Después de todo, la filosofía cartesiana no está pensada con vista a deseos de salvación, ni para angustiosa búsqueda de la verdad, sino con la pretensión de fundar la razón sobre verdades primarias. Le parecerá “incierto”, porque poco o nada aporta a una visión en conjunto del hombre, del mundo y de la verdad, centrado más en el conocimiento natural de las cosas. Se trata de un conocimiento ciertamente claro y evidente en sí mismo, pero relativo a cosas con una extensión y unas características que Descartes concibe como perfectamente permeables a la luz de la razón, y no relativa al hombre que las vive y las sufre, como las piensa Pascal.

¿Cuál sería, entonces, la divergencia fundamental entre el pensamiento de Pascal y el de Descartes en relación con la empresa dedicada a buscar la verdad? El procedimiento de la intuición y de la deducción desde el cual, el último de ellos, emprende dicha tarea, se ejerce de manera continua y homogénea en el movimiento que va de la captación intuitiva de los principios fundamentales de la verdad, hasta la instauración de conclusiones debidamente razonadas. El criterio de verdad que Descartes promueve radica en la *perceptio clara et distincta* o, lo que es lo mismo, que sólo será considerado como verdadero lo aprehensible de un modo claro y distinto. (*Meditaciones*, en Descartes, Ob. Cit. Vol. VII, III, p. 35; *Principes*, Vol. IX, 2, I, 45, p. 44). Para el primero, en cambio, el fundamento de todo conocimiento que discurre sobre verdades, incluso las de la geometría, es el sentimiento:

Son cosas tan delicadas y tan numerosas (se refiere aquí Pascal a la diversidad de los objetos sujetos a estudio por parte de las ciencias) que hay que tener un sentido muy sensible y muy neto para sentir las y

juzgar con rectitud y precisión, de acuerdo con este sentimiento, sin poder demostrarlo casi nunca por orden como en la geometría, porque no se poseen así los principios y sería una cosa interminable intentarlo. (Fr. 512. Lafuma).

Para Pascal, en fin, la *lumiere naturelle* tiene su origen y su razón de ser en la demostración, y no trasciende dicho ámbito, por lo que no agrega nada extra (no “instruye”¹⁵⁰, en palabras de Pascal) al conocimiento integral de la verdad y mucho menos de la íntima existencia humana. Mientras que el *coeur*, si bien no exige la insurgencia de un sentimiento en toda proposición que la razón demuestre, sí lo hace cuando del encuentro con las verdades trascendentales se trata.

La razón discute con lentitud y con tantas vistas, sobre tantos principios, que es necesario que estén siempre presentes, a toda hora, tanto que ella se adormece o se extravía, pese a tener todos sus principios presentes. El sentimiento no obra así: él actúa en un instante y siempre está presto a obrar. Es necesario, pues, poner nuestra fe en el sentimiento, de otra manera ella será siempre vacilante. (Fr. 821. Lafuma).

Por ende, para Pascal el ser humano, circunscrito, como se encuentra, o a las demostraciones de la ciencia, o a las reflexiones filosóficas, es incapaz de emitir opiniones lo más amplias posibles, o de “sentir” -directamente- la ubicación exacta de la verdad. Gracias a tales limitaciones, esas opiniones son consideradas como falsas o, a lo sumo, como orientadas hacia la afirmación de determinada verdad aparente:

Este es nuestro verdadero estado. Es lo que nos hace incapaces de conocer verdaderamente y de ignorar totalmente. Bogamos en un medio vasto, siempre inseguro y flotante, llevados de un extremo al otro. (Fr. 199. Lafuma).

¹⁵⁰ Cfr, Fr. 110, Lafuma. (En: Pascal, B, *Ob cit*, p. 512-513).

Aceptada la tesis de la presencia de restricciones que caracterizan la acción de la razón científica y filosófica, el encuentro con la verdad queda en manos del conocimiento “por sentimiento”, es decir, de aquella aprehensión que se lleva a cabo -como antes se ha señalado- “de una vista”. De manera tal que precisar el lugar donde se encuentra la verdad es una cuestión subordinada al relevo que se pueda establecer del conocimiento racional de la verdad hacia la aprehensión intuitiva de la misma. Al iniciar su obrar, el *coeur* brinda el sentimiento del correcto emplazamiento de la verdad, con lo que alcanza a cumplir dos objetivos: primero, previene al hombre del equívoco que representa limitarse a lo meramente aproximativo y, por ende, inauténtico; segundo, lo guía a vivir e incluir, en las profundidades de su ser, la claridad que le irradia la verdad encontrada.

Dicho esto, vale preguntar: ¿Qué género de verdades ayuda a distinguir el conocimiento del *coeur*? Es en este punto donde se entrecruza el conocimiento natural con el que suministra la fe. De atenerse exclusivamente a las verdades provenientes de los procesos racionales de demostración, Pascal estaría mal interpretando la fuente agustiniana de la cual se nutre en muchos aspectos. Pero, bien pensada, no tiene más remedio que afirmar la tesis, según la cual, en todo orden de vida, no puede pensarse en la posibilidad de un conocimiento natural independientemente de la gracia. Sobre esto Pascal mantiene una posición firme y elocuente:

Estos principios sólidamente establecidos sobre la autoridad inviolable de la religión, nos permiten conocer que hay dos verdades de fe igualmente constantes: Una, que el hombre en el estado de creación o en el de la gracia, es elevado por encima de toda la naturaleza, es hecho como semejante a Dios, y partícipe de la divinidad. Otra, que en el estado de corrupción y del pecado, es depuesto de ese estado y vuelto semejante a los animales. Estas dos proposiciones son igualmente firmes y ciertas. (Fr. 131. Lafuma. Las cursivas son de Pascal).

En otras palabras, los éxitos fulgurantes del razonamiento científico y del método experimental, sólo pueden entenderse en el marco general del drama que significa la transformación total del ser humano por el hecho bíblico de la caída. En este sentido, cualquier intento por puntualizar el lugar donde se aloja la verdad, ha de concebirse en estrecha relación con esa concepción del hombre y del mundo. Lo cual quiere decir: no puede tomarse una postura complaciente con respecto a la simple obtención de una idea del lugar de la verdad. Además de ella, el *coeur* tiene la ventaja -para nuestro pensador- de ofrecer algunas verdades fundamentales, irrefutables a todo escepticismo y a todo pirronismo.

Ahora bien, puesto que la fe representa el sentimiento más elevado al que puede aspirar el conocimiento del *corazón*, en consecuencia, más allá de la razón y la filosofía, solo la fe procura una amplia y precisa visión de la verdadera ubicación de la verdad.

Con haber visto la verdad, una vez en su vida, esto es, con haberla sentido con el corazón -luego de su conversión- el impío (modelo antropológico de la época que,

conjuntamente con el *honette homme*, son los únicos que merecen la atención de Pascal) estará en plena disposición de recurrir a ella.

Al final del periplo iniciado, el pensamiento de Pascal se encontrará en plena condición de emitir un resultado lo más claro y lo más alejado posible del heredado desde la tradición. La verdad ha de encontrarse allí donde mayor impacto puede causar, en el fondo de la naturaleza humana, en su parte más pura e íntegra. Ciertamente, se considera una ubicación privilegiada, pero, en ningún momento puede considerarse como una meta inalcanzable, dudosa. Se trata, pues, de un lugar que solamente puede avistarse desde las prescripciones provenientes de la filosofía y desde las certezas que ofrecen “los conocimientos del corazón y los instintos” (Fr. 110. Lafuma).

Es tiempo de recapitular. Hemos visto que por mucho que pretendan establecer altos niveles de reflexión, las pruebas que proporcionan la razón y la filosofía referentes a la determinación de la verdad y de lo verdadero están dirigidas al ámbito de la relatividad de lo mundano. La mera representación figurativa de lo real, es todo lo que les está permitido abarcar. No obstante, si en algo son útiles lo serán en razón de su modesto carácter vestibular: en tanto instrumentos de interpretación e investigación anteceden al conocimiento que proviene de la inclinación del *coeur*, da cuenta de la inconsistencia y eventualidad de dichas pruebas. No otra cosa sucede cuando se trata de instruir sobre la topología de la verdad: será encontrada en los adentros de esa alma humana que urge ser humillada, y no en la ostentación de sus manifestaciones externas. De cómo es depositada la verdad en ambas extremidades,

la del finito mundanal, por un lado, y de la infinita interioridad, por el otro, versará el siguiente capítulo.



CAPÍTULO II

HISTORIA DE LA VERDAD

Al corriente del papel fundamental que desempeñan la razón y la reflexión filosófica (aunque sujetas a determinados límites) en la empresa orientada hacia el encuentro esencial con la verdad, y una vez definido el lugar exacto donde ésta última se encuentra, la presente lectura considera que la idea pascaliana de la verdad progresa hacia la propuesta de construir una historia que identifique sus disímiles manifestaciones. La verdad tiene también su historia. Ahora bien, esta historia ha de ser vista no como mero registro cronológico, sino en el sentido de su *historicidad*, esto es, tomando en cuenta la íntima condición histórica de la verdad. Esa sugerencia puede sintetizarse en el siguiente aserto: al igual que Anselmo, para Pascal la verdad es una, y son varias las formas de expresarse. De manera tal que, al definirse el lugar de la verdad, se estarían distinguiendo, por ende, sus manifestaciones o, si se quiere, los sujetos de la verdad.

¿Qué debe ser planteado desde la perspectiva que brinda una teoría acerca de la historia de la verdad? Ha de reconocerse la dificultad que significa dar con una respuesta única a tal cuestión. De todos modos se puede suscitar una distinción que vista en su conjunto permitirá una mayor comprensión de la idea pascaliana de la verdad, a saber: no es lo mismo indagar acerca de una historia de la verdad que concebir la verdad *como* historia. Al menos no se trata de asuntos intercambiables, lo que no excluye la posibilidad de ser planteados de manera conjunta. Al incorporar en

la presente investigación esta variable interpretativa centrada en la propuesta de una historia de la verdad, el interés descansa en la necesidad de sobrepasar los límites impuestos por la literalidad en la lectura que se pueda emprender de las obras de nuestro autor, aportando nuevas perspectivas que permitan descifrar con mayor rigor lo detectado.

Si lo anterior es aceptado como herramienta interpretativa, entonces un primer resultado del uso dispensado a la misma será el siguiente. Bien podría argumentarse a favor de una identidad -en Pascal- entre manifestación y revelación (entendida aquí como anunciación de la verdad): si ésta se hace patente, necesariamente habrá que pensar en un sujeto en tanto agente receptor de dicha manifestación. Plantearse la posibilidad de una auto-revelación es un sin sentido si no hay exhibición alguna. Por lo mismo, la verdad se revela, se muestra, se anuncia a alguien supuestamente facultado para comprenderla y asumirla. En tal sentido, existe cierta tendencia a considerar que la verdad que se revela ha de expresarse en dos direcciones: primeramente, como una revelación fenoménica, inmediata al sujeto que intenta aprehenderla mediante el recurso de las sensaciones y de la intuición; en segundo lugar, como una revelación que exige ser interpretada con argumentos de corte metafísico o teológico; razón por la cual lo mostrado conlleva al conocimiento de la esencia de las cosas o del principio último de las mismas.

El problema con Pascal es que no se deja fácilmente encasillar en esa perspectiva dual. Para él el devenir histórico de las manifestaciones o revelaciones de la verdad es un proceso sujeto a la determinación precisa de su ubicación esencial. Y para ello no es suficiente su recepción empírica, mucho menos su conocimiento excepcional.

Antes bien, se trata de una historicidad que hace del movimiento natural de la verdad hacia su presentación, algo pleno de vicisitudes, falsos acercamientos y distorsiones que Pascal concibe como pasos necesarios a recorrer a fin de iniciar su búsqueda. La historia de la verdad es una historia de sus contradictorias manifestaciones, donde - además- la diversidad de tesis y asuntos formulados para dar cuenta de esas verdades, se presentan en lucha constante, lo suficiente como para que una de esas verdades sea defendida excluyendo la otra. En este contexto la verdad absoluta emerge de la superación de los errores contrarios.

La historia de la verdad, para nuestro pensador, sólo asume un sentido real en cuanto se la considere como una historia de la superación del estado conflictivo y errático del hombre. Será una historia salvífica porque la determina como revelación y anunciación progresiva de la verdad absoluta. No obstante, no se trata de una evolución continua, sino de una serie de superaciones que conducen cada una al establecimiento de una nueva condición del hombre.

Ahora bien, ese periplo que Pascal prescribe en la búsqueda de la verdad sólo puede ser cumplido a cabalidad por un hombre que se encuentre en una situación especial, más allá de lo que la razón y los sentidos le indiquen. Un ser, pues, que extraviado de sí mismo únicamente podrá ubicar la verdad si se hace merecedor de la misma. Lo que realmente es del interés del autor francés es dejar sentado que lo que pretende con su idea acerca de la verdad consiste en tratar de ubicarla para así poder ponerla “en el espíritu por las razones y en el corazón por la gracia” (Fr. 172. Lafuma). Una finalidad que justifica formulando el aserto siguiente, donde aspira mostrar la manera como las ideas de filosofía, razón y verdad son interrelacionadas

sin ton ni son por la conducta asumida por quien adolece del suficiente nivel de creencia religiosa, conformándose con cierta visión detallada, procurada por la razón y la especulación filosófica:

Los impíos que hacen profesión de seguir la razón deberían ser extrañamente fuertes en el uso de la misma...si casi no os preocupa conocer la verdad, eso basta para dejaros en reposo...pero si os basta conocerla de todo corazón, entonces no se trata de mirar al detalle. Ello sería más una cuestión de filosofía... Y, sin embargo, después de una ligera reflexión os divertiréis. (Fr. 150. Lafuma).

En este orden de ideas un aspecto debe ser aclarado si se quiere hacer entender la tesis de una historia de la verdad como motivo a partir del cual Pascal va desarrollando su punto de vista. Abierto a las diversas expresiones de la condición humana, la búsqueda de la verdad no es para Pascal un asunto especialmente filosófico ni patrimonio exclusivo de los filósofos, sino un imperativo que atribuye a todo hombre que muestre méritos suficientes como para poder emprender dicha búsqueda. Inequívocamente, nuestro pensador considera que es una obligación de todo ser humano buscar la verdad y adherirse a ella en la medida en que la van conociendo, pero no todo hombre es digno de ello. Algunos se conforman con aferrarse al conocimiento de las verdades efímeras, temporales, percederas, pertenecientes a lo meramente coyuntural. Otros, en cambio, a lo eterno, lo esencial y constitutivo, en fin, aquello que define una verdad como inmutable. Con firmeza sostendrá:

Aquellos que no aman la verdad toman el pretexto de la impugnación, del debate y de la multitud de aquellos que la niegan, y así su error no proviene más que de los que no aman la verdad. Así, ellos no tienen excusas. (Fr. 176. Lafuma).

Es este énfasis en la presencia y en la ausencia de verdad según sea su nivel de admisión, lo que da al pensamiento pascaliano su originalidad, y le permite aportar una contribución relevante a la filosofía moderna que considera el tema de la verdad. El arte de Pascal estriba, pues, en visualizar la verdad real, mundana y finita, como una imperfección sin referirla a un modelo dilecto de perfección. Antes bien, es en tal estado donde ha de iniciarse la tarea tendiente a encontrar el lugar propicio de la verdad. Alcanzado este extremo, el de la indagación acerca del hogar donde mora la verdad y el de un registro de sus manifestaciones en diferentes ordenes, Pascal se sobrepone a la afirmación clásica de la escolástica medieval que asegura que el *verum* es un trascendental. No se trata únicamente de sostener que todo lo que de algún modo es, resulta inteligible.

Además, agrega Pascal, tales realidades deben ser apropiadas por quien las busca acorde con sus intereses y sus opiniones. Ciertamente, la verdad es un acontecimiento, un proceso, sólo que en tanto tal adquiere ribetes distintos en la medida en que su apropiación se lleve a cabo. Por tal razón, la idea que la presente investigación considera implícita en la doctrina pascaliana de la verdad, consistente en identificar con propiedad las diferentes maneras como ella se muestra, es una idea que se deriva de la naturaleza íntima de la realidad y de la del sujeto humano. Son verdades, pues, que exigen o reclaman una particular atención. De allí lo importante que significa acotar debidamente la forma como la verdad se hace presente en los ordenes científico, filosófico, moral, religioso y místico. Es necesario, por tanto dar un testimonio de dicha ordenación. El hecho es que en la evolución del pensamiento y de la obra escrita de Pascal se observa tal tendencia, desde sus opúsculos de corte

científico, pasando por sus reflexiones filosóficas y teológicas vertidas en su *Entrevista con M. De Saci* y las *Provinciales*, hasta la transcripción de su experiencia mística en el *Memorial* y el intento de síntesis que representan los *Pensées*. En todas ellas puede advertirse la preocupación de Pascal por analizar el tema de la verdad según el interés con el cual pretende abordarlo.

¡Claro está! no se trata de un plan predeterminado por el mismo Pascal. No es asunto, pues, ni de una estrategia en el discurso ni de un estilo en la manera como expone sus distintas investigaciones. Pero sí podría considerarse como una trayectoria, una historia, sinuosa en algunos momentos, conducente a encontrar la verdad siguiendo el camino a través del cual se presenta en el mundo natural y en lo humano.

Inicialmente, el sentido que Pascal le atribuye a su idea de un examen pormenorizado de las patencias de la verdad, en nada se aproxima a la concepción de las mismas tal como lo impuso la doctrina cristiana occidental, es decir, como mera epifanía. Al contrario, está plenamente consciente que la primigenia manera como acaece la verdad se rige por las condiciones que establece determinada teoría acerca del conocimiento. En el caso de Pascal, dicha concepción está edificada con los principios que encuentra desarrollados, por un lado, en la nueva ciencia y en su método y, por el otro, en el racionalismo filosófico y en las doctrinas agustinianas y tomistas.

No obstante, previo al análisis particularizado de la impronta de dichas tesis en la consolidación del proyecto pascaliano antes indicado, es necesario fijar el orden secuencial en el que la verdad se manifiesta.

Para comenzar valga decir que son tres los contextos donde nuestro pensador, en paralelo, considera tal presencia. Por un lado, en la naturaleza, en lo meramente fenoménico, independientemente de toda digresión racional. Por el otro, en aquél cuya ordenación depende del artificio de la razón. Por último, en el orden de lo trascendental, el de las verdades sublimes. Evidentemente, Pascal acude a las diversas disciplinas que conoce de manera tal de poder estudiar la forma como la verdad hace su aparición en el marco de dichos ambientes. En ese sentido, puede decirse que la verdad acaece en la naturaleza de una manera evidente y empíricamente demostrable, y el pensar humano, al comprenderla, la trastoca, cubriéndola *-contra natura-* con el ropaje de ideas, axiomas, numeraciones, atributos, valoraciones de diverso tipo, etc.

Al respecto, la opinión de Pascal es enfática: “Orden. La naturaleza ha puesto todas sus verdades en sí misma. Nuestro arte las comprende unas en las otras, pero esto no es natural. Cada una tiene su lugar.” (Fr. 684. Lafuma). Con la inclusión de la noción de “orden” el pensamiento pascaliano agrega una nueva gradación, mediante la cual, al final, la verdad termina explayándose en tres clases de “ordenación”, diferentes en su configuración inicial, pero con sus movimientos confluyendo hacia la unidad, a saber, el orden de la naturaleza, el orden del conocimiento y el orden divino.

Como buen practicante del método experimental, Pascal está consciente de que en la naturaleza física todas las verdades están en constante movimiento¹. Ahora bien, podría objetarse que esta visión pascaliana de una evolución de las verdades, en lo

¹ “Todas las cosas cambian y se suceden” (Fr. 3. Lafuma.).

que a sus múltiples exposiciones empíricas se refiere, nada tiene que ver con la evidencia de la transformación fenoménica y, por lo tanto, se trataría de una hipótesis sin verificación empírica alguna. Después de todo, podría justificarse esta supuesta insuficiencia por el hecho de que sus resultados, en el campo de la experimentación, están sujetos al estado de desarrollo de la ciencia en el siglo XVII. No obstante, como muchos en su tiempo, el Pascal científico somete a estricta verificación, empírico-experimental, las hipótesis que formula. Pero, detrás de la misma no busca dilucidar el por qué de la naturaleza de los cambios que observa, sino que su objetivo primordial es otro, medirlos con toda la precisión matemático-geométrica posible. Y tal intención le conduce -por el camino del orden del conocimiento- al encuentro con verdades matemáticas que presupone evidentes por sí mismas, fundacionales e implícitas al orden natural.

De lo anterior se deduce una cuestión relevante para mostrar el papel que Pascal le da a la filosofía cuando de reflexionar sobre los resultados de la ciencia se trata. ¿Es posible conocer una existencia sin percibir su esencia? Está claro que por saber lo que se experimenta, el hombre que razona está posibilitado, en grado sumo, de aprehender la naturaleza y la existencia de lo dado en su finitud, a pesar de desconocer la naturaleza y la existencia de lo presupuesto en su infinitud.

Sin embargo, como el mismo Pascal aclara: “se puede muy bien conocer la existencia de una cosa sin conocer su naturaleza” (Fr. 418. Lafuma). No necesariamente ser y existir concuerdan de forma absoluta. Antes bien, las verdades de la ciencia, si algo demuestran, es que, considerado con relación al intelecto, todo fenómeno sujeto a investigación y verificación, es verdadero. En este sentido, para la

razón científica una cosa es verdadera si se comprueba su ocurrencia en el marco de un espacio y de un tiempo preciso y, por ende mensurable.

En otras palabras, el conocimiento de la cambiante finitud de lo real, sólo es alcanzable mediante el exacto registro numérico o, como dice Pascal, por las verdades matemáticas evidentes por sí mismas, como -por ejemplo- aquellas que tienen que ver con la determinación de la extensión y los límites de lo finito.

La razón, pues, únicamente puede afirmar la verdad de la existencia finita, mas no la verdad de su naturaleza última. Por lo tanto, verdad y existir se equiparan en el ámbito de la finitud. Al demostrarse determinada existencia, ésta termina por considerarse como una verdad racional. En consecuencia, así como para el Pascal científico y *savant*, no cabe demostrar -por ejemplo- lo que es el número infinito, asimismo, para el Pascal filósofo, no cabe inquirir sobre el ser de lo infinito.

Igualmente, para la modernidad, entre la idea de “orden” y la de “conocimiento” existe una congruencia insoslayable. En esta concepción, la ciencia (matemática, sobre todo) aparece como la instancia ordenadora por excelencia; sus verdades representan cierto cuerpo debidamente estructurado de conocimientos. Además, desde la perspectiva metodológica, es posible deducir determinadas cadenas de razones, conducentes -a la vez- al establecimiento de verdades cuya génesis se encuentra en el conocimiento previo de otras verdades, acorde con el modélico proceder matemático.

Los alcances de la inspiración pascaliana en el orden de las verdades que promueven las ciencias puras, se mide por la función que le asigna a la geometría. Si bien reconoce -a la manera cartesiana- que “el método de no errar” es el más común

y el más solicitado, sin embargo, reprocha a dicha ciencia su falta de profundidad en la consecución de las verdades últimas, por lo que limita su desempeño “al ensayo y no al empleo de nuestras fuerzas”².

Lo que realmente identifica a la matemática como método para ordenar, es lo que - en última instancia- va a imitar nuestro pensador, a saber, la progresión de lo simple a lo complejo como ruta inicial para emprender cualquier investigación dedicada al estudio de la existencia comprobada de las cosas. “No buscamos jamás las cosas, sino la investigación de las cosas” (Fr. 135. Lafuma).

Sin embargo, aun sin despreciar la utilidad del método matemático para ordenar el caos inicial con el que se presentan las cosas de la naturaleza, Pascal lo acusa de dedicarse al estudio de objetos de relativa importancia, simples “cosas especulativas y de la imaginación” (Fr. 512. Lafuma), como los números y las ecuaciones, las líneas, planos y sólidos, más allá de los cuales solo hay confusión, desconocimiento y oscuridad. Constreñida a la ordenación de las cosas dadas, vista como el lenguaje más idóneo para leer la realidad fenoménica, la matemática no alcanza para clarificar y distinguir lo que sobrepasa el orden natural. Todo se reduce, al final, a una empresa vana e inútil. Por tal razón, y refiriéndose a la idea del orden en el que aspira presentar sus ideas en los *Pensées*, Pascal exclama:

² Cfr, *De L'Art De Persuader*, (En: Pascal, Blaise, *Ob. cit*, p.355.) Se sabe que en su opúsculo *De l'esprit geometrique*, Pascal planificaba tratar, en una primera sección, las reglas de la demostración matemática, mientras que en una segunda debía avizorar el orden geométrico. Nunca pudo escribir esta segunda parte. Sin embargo, intérpretes como Laporte, opinan que sí pudo haber expuesto un orden geométrico cercano a las *Regulae* y al *Discours de la méthode*. (Cfr, Laporte, J, *Ob. cit*, p. 145).

Podría haber iniciado este discurso según el orden siguiente: para mostrar la vanidad de toda suerte de condiciones, mostrar la vanidad de las vías comunes, y después, la vanidad de las vías filosóficas, pirronianas, estoicas: pero el orden no sería guardado. Sé un poco de lo que esto es, y cuán poca gente lo entiende. Ninguna ciencia humana puede guardarlo. Santo Tomás no lo pudo guardar. La matemática lo guarda, pero ella es inútil en su profundidad (Fr. 694. Lafuma).

Con esta afirmación, pone en entredicho la utilidad de las dos ideas de “orden” dominantes para la época: la de los resabios de la autoridad del Aquinate y la proveniente de la lógica racionalista de Descartes. Al mismo tiempo, estaría caracterizando la moderna tendencia a plantear la posibilidad de un orden verdadero como algo justificado por los éxitos de la ciencia en sus intentos por cohesionar matemáticamente la realidad, pero -en descargo- como algo esencialmente impreciso e insuficiente.

Por lo mismo, ¿cómo es posible entender, epistemológica y metafísicamente, el vínculo entre la verdad y el orden de lo natural? Pascal responde: en estrecha dependencia con las falencias del sujeto que conoce. Los fenómenos naturales siguen considerándose como simples elementos generadores de conocimiento, pero -en contra de toda una tradición racionalista centrada en la primacía del innatismo de las ideas- nuestro filósofo concibe la tesis de los límites y alcances de las facultades de la subjetividad como la vía más expedita para acceder al conocimiento de la verdad que trasciende la finitud.

De tal manera, se argumenta a favor del papel que juega el orden del conocimiento en la clarificación de la historia de las manifestaciones de la verdad, o, lo que es lo mismo, el valor del sujeto cognoscente en la búsqueda de la verdad y en la

delimitación del método correcto para definir y distinguir la verdadera realidad de las cosas. “Pues, la verdad no se altera más que por la modificación de los hombres” (Fr. 292. Lafuma). Se hace imposible, por ende, pensar en una historia de la múltiples mostraciones de la verdad sin el concurso de la mano trastocadora de los intereses y pasiones humanas. Al momento en que la verdad se presenta en el ámbito de lo mundano, su contaminación se evidencia. Y esto no es del interés del Pascal apoloético, centrado en la mirada escrutadora de la pureza de la interioridad humana.

Ello no es óbice para el registro continuo de la historicidad de la verdad de lo vivo y de las experiencias de vida, altamente reconocida a la hora de comprender los datos que ofrecen los sentidos, sin que todo se reduzca a la afirmación de la simplicidad de la sucesión irreversible. De manera tal que, acorde con los principios de la filosofía moderna, Pascal adopta como punto de partida la idea de verdad, vista -a la vez- como evidencia demostrable y como una construcción del sujeto.

Pero, ese es todo el racionalismo filosófico que el pensamiento de Pascal muestra. De aquí en adelante toman posición otras concepciones, otras visiones provenientes del orden de lo divino, que se alejan de las nuevas teorías del conocimiento y de la verdad. Volverá su mirada hacia doctrinas tradicionales como la muy agustiniana idea de una “gracia eficiente” como motor impulsor del encuentro con la Verdad Absoluta, trascendental. En las siguientes secciones conformantes de este segundo capítulo se incorpora un intento de jerarquización de las maneras como se presenta la verdad ante el humano conocer y sentir. Una secuencia que bien puede implicar una finalidad

determinada que funja de guía en su marcha desde los asuntos e intereses del hombre hasta los de Dios.

SECCIÓN A. MANIFESTACIONES, DISPOSICIONES Y ENUNCIACIONES DE LA VERDAD.

De la consideración de la teoría pascaliana de los tres órdenes, aplicada a la dilucidación de la serie de ámbitos de la verdad, toca ahora describir la manera como se expresa dicho movimiento en las diversas temáticas abordadas por nuestro autor.

Sin perder la visión de conjunto de la manera como es tratado el problema de la verdad, puede decirse que en su doctrina el significado verdadero de dicha noción se legitima mostrando preocupación por las disímiles maneras como se manifiesta. Con base en tal motivación bien puede sugerirse el siguiente esquema distintivo de los diversos conceptos de verdad a los que Pascal constantemente alude: una “verdad matemática”, otra identificable como “verdad filosófica” y, finalmente, una “verdad religiosa”. Con el concurso de la primera, la verdad se dilucida en el conjunto de los datos empíricos. Mediante la segunda, se dispone racionalmente de ella, esto es, deduciendo puntos de vistas fundamentales enmarcados en lo metafísico, lo epistemológico y lo antropológico, clasificación de la cual se puede extraer una tipificación extra, a saber, “verdad del ser”, “verdad del conocimiento” y “verdad del hombre”. Por último, a través de la expresión religiosa de la verdad quedan debidamente establecidas las condiciones para la enunciación de la verdad a aquellos dignos de ella.

Para comenzar, la verdad recibe el tratamiento adecuado que sólo un versado en asuntos matemáticos podría darles. Después de todo, se trata de la primigenia

disposición de la verdad ante los ojos de los hombres o, para una mayor especificidad, a la vista del *savant*. Cosa muy diferente si se tratase de la inclinación hacia la verdad que procura el impío, aquél a quien la ciencia no colma su pasión por el encuentro con la misma.

Y esa visión amplia de la producción intelectual de Pascal, revela algo digno de tomarse en cuenta para el avance de la presente investigación. La verdad que Pascal indaga y pretende con tenacidad, se encuentra en cualquiera de sus manifestaciones y no independientemente de ellas. Por tanto, son expresiones positivas de una única y misma verdad. En todo momento, Pascal trata de no perder el sentido de coherencia que le quiere imprimir a su idea de verdad. Rechazará toda presentación caótica, buscando ubicarla -para su comprensión- en alguno de los tres órdenes con los cuales trabaja.

En función de ello, en las siguientes páginas se hará referencia a la relación de correspondencia entre la verdad y sus manifestaciones en el ámbito de la ciencia y la filosofía. Lo cual nos conducirá al final de la presente sección al examen de la manera como Pascal entiende lo que es designar, juzgar y hacer uso de la noción de verdad.

1. Ciencia y verdad.

Hacia el fin de su vida, sin renegar de su interés por la ciencia, Pascal sabía muy bien que sus escritos versados en asuntos propios de las ciencias abstractas (matemática, física y mecánica) no llenaban los requisitos que él consideraba necesarios para que pudiesen proporcionar un real acercamiento a la verdad esencial, aquella que subsume en sí todas las demás verdades. Como dice Goldmann, Pascal

“...sabía que estos escritos contenían la ilusión de que el hombre puede, si no vencer, al menos progresar en el mundo hacia la realización de valores esenciales; sin embargo, ya no creía en la posibilidad de esta progresión”³. Y, más adelante, este influyente exégeta resume el periplo emprendido por Pascal en su búsqueda de la verdad, en los términos siguientes:

Hasta 1654 Pascal busca la verdad en el mundo natural y en las ciencias abstractas; de 1654 a 1657 esperó el triunfo de la verdad en la Iglesia y de la religión en el mundo...al final de su vida supo que la única grandeza auténtica del hombre consiste en la conciencia de sus límites y debilidades...pues la razón es insuficiente sin la fe para conocer la menor causa natural, y la fe no puede insertarse válidamente en la vida del hombre sin la actitud racional de la apuesta.⁴

Sus opúsculos científicos son una muestra palpable de la importancia que Pascal siempre le imprimió a toda investigación basada en los desarrollos que distinguieron a la ciencia y al método experimental a inicios de la modernidad. Si algo le muestran sus estudios sobre curvas geométricas (cónicas, ruleta), el triángulo aritmético, los continuos numéricos, el azar, o aquellos relativos a problemas de física y de mecánica (experimentos en torno al vacío físico y el peso del aire, así como el proyecto de construcción de una máquina de calcular, respectivamente), es que -desde el orden de lo natural- la manifestación originaria de la verdad asume las condiciones que la matemática (geometría) asienta. En este ambiente, la verdad se establece desde la seguridad que brinda el pleno dominio ejercido por la ciencia sobre el objeto de estudio previamente delimitado. Lo primigenio, el acto originario, es el acto de la

³ Cfr, Goldmann, L, *El hombre y lo Absoluto. El Dios oculto*, Península, Barcelona, 1985, p. 238.

⁴ *Ibid*, p. 239.

razón que conoce la verdad. Eso sí, sin el exabrupto de una indeseada extralimitación en sus funciones. No en balde, el conocimiento racional de la verdad que estatuye la ciencia, “no tiene un punto de partida” (Fr. 110. Lafuma). Se insiste: no es mediante ella que se conocen *les premiers principes* que, como tales, no vienen incluidos en la historia de la verdad, al menos no en lo que a su manifestación externa se refiere. En consecuencia, la razón científica ni deduce ni construye por sí misma los principios últimos, sino que es desde la patencia de los mismos de donde parte.

Vista así, toda verdad matemática o, lo que es lo mismo, toda ciencia natural, se ocupa del mundo exterior. Por ello trabaja con objetos de su propia percepción estética, cuya generación es esencialmente apriorística. Se trata de objetos que a pesar de su apariencia tangible, real, y ciertamente comunicable, se conciben y se estructuran mentalmente, al interior de la mente del geómetra.

En el caso de las curvas cónicas, el estudio del Pascal que pone a prueba sus conocimientos de geometría, pretende deducir -en palabras de Leibniz- “algunas bellas propiedades universalmente concebidas,”⁵ relativas a las proporciones de las rectas trazadas en la sección cónica. De manera tal que, como consecuencia de esa sistematización, la demostración geométrica que Pascal emprende, buscaría describir -en el fondo- cierta “propiedad maravillosa”⁶ presente al interior de dicha curva. Tal sería el género de verdades matemáticas con las que se encuentra.

⁵ Cfr, Leibniz, W, *Sur le traite des conique*, Carta de Leibniz a Etenne Perier, sobrino de M. Pascal, del 30 de Agosto de 1676. (En; Pascal, Blaise, *Ob. cit.*, p.37.)

⁶ Cfr, Pascal, B, *Traité des Coniques*, (En: Pascal, Blaise, *Ob. cit.*, p.36.)

Sobre ello, la mirada de Pascal sobre la función de la geometría⁷ y del geómetra, en la búsqueda de la verdad, queda claramente delineada al comienzo del opúsculo intitulado *Del Espíritu de Geometría*, redactado entre 1657 y 1658, donde se lee:

Se pueden tener tres principales objetivos en la búsqueda de la verdad: uno, descubrirla cuando se la busca: otra, demostrarla cuando se la posee: la última, discernirla de lo falso cuando se la examina....Yo no hablo del primero: trato particularmente del segundo, que encierra el tercero. Pues, si se conoce el método de probar la verdad, se tendrá, al mismo tiempo, el de discernirla, puesto que examinando si la prueba que se da es conforme a las reglas que se conocen, se sabrá si ella es exactamente demostrable....La geometría, que sobresale en esos tres géneros, explica el arte de descubrir las verdades desconocidas: y es lo que ella llama análisis, y donde sería inútil discurrir después de tantas excelentes obras que han sido hechas....Demostrar las verdades ya encontradas, y de esclarecerlas de tal suerte que la prueba sea invencible, es lo único que yo quiero brindar.⁸

A pesar de tal aserto, al postular en sus opúsculos *Sobre el espíritu de geometría* y *Sobre el Arte de Persuadir*, el distingo entre lo que él denomina “espíritu de geometría” y “espíritu de fineza”, la geometría -tal como es entendida por Pascal- esto es, como una matemática del espacio (relativa al problema de la medida de figuras, longitud, área, volumen, tamaño de los ángulos, etc.), es concebida, en

⁷ Evidentemente, Pascal, deudor de la geometría de Euclides, concibe dicha ciencia en función de una teoría de las magnitudes; razón por la cual los elementos que aparecen en sus cálculos siempre serán representados geoméricamente. En tal sentido, el método que emplea para estudiar las curvas cónicas es el procedimiento sistemático de demostración consistente en reducir mediante una proyección las propiedades de las cónicas a las de la circunferencia. Así, conjuntamente con Descartes, Pascal alude al *locus ad tres et quattuor lineas* o problema del “lugar geométrico” relacionado con tres o cuatro rectas, algo ya planteado con anterioridad por Apolonio (260?-200? a.C.). Tiene que ver con un problema que representa el antecedente necesario que posibilitó la creación de la geometría analítica, dado que implica conceptos claves como los de “lugar geométrico” y “grado del lugar geométrico”. (Cfr. Bourbaki, Nicolás, *Elementos de Historia de las Matemáticas*, Alianza, Madrid, 1972, p. 183). Sobre las matemáticas y, en general, la obra científica de Pascal, véase: Humbert, Pierre, *L'oeuvre scientifique de Pascal*, Vrin, Paris, 1947; Brunschvicg, L., *Pascal*, Vrin, Paris, 1953; E. T. Bell, *Historia de las Matemáticas*, F.C.E, México, 1996; Coolidge, J. L., *The mathematics of great amateur*, Dover Publications, New York, 1963; Wussing, H., *Conferencias sobre Historia de las Matemáticas*, Pueblo y Educación, La Habana, 1989; Ribnikob, K., *Historia de las Matemáticas*, Mir, Moscú, 1991; Varios, *Matemáticas*, Colección científica Times-Life, México, 1974.

⁸ Pascal, B., *Ob. cit.*, p. 348.

paralelo, como un arte, una suerte de inspiración o, si se prefiere, un conocimiento intuitivo, abocado al descubrimiento de verdades desconocidas. Por eso, toda enunciación matemática de la verdad representa el medio por y desde el cual la ciencia formula y comunica sus resultados, progresando hacia desarrollos más avanzados. Al mismo tiempo, debe considerarse que, en toda verdad matemática, esté presente la posibilidad de auto-creación del cúmulo de conceptos, propiedades y leyes en las cuales se apoya. En consecuencia, son verdades que poseen una forma muy particular de manifestarse, no sólo en la resolución de problemas surgidos en la conciencia racional del hombre, sino, también, como principios universales del conocimiento, que -además- admiten distintos matices en su interpretación. Es esta última característica la que introduce el “espíritu de fineza”, que Pascal endosa a todo practicante de la geometría.

A partir de lo antes expuesto, es claro que, para Pascal, son dos las principales exigencias que debe cumplir una verdad matemáticamente manifestada. La primera, la de ser deductivamente rigurosa, según el tradicional modelo de Euclides, es decir, basado en la presentación de sus afirmaciones bajo la figura del teorema. De hecho, como él mismo lo reconoce en el opúsculo señalado, sus estudios se limitan, en lo esencial, a enunciar en fórmulas claras los conocidos principios de las demostraciones euclídeas como, por ejemplo, el famoso precepto ya conocido por Aristóteles, según el cual, se recomienda: “sustituir siempre mentalmente los definidos por las definiciones.”⁹ La segunda, la de llevar implícita, en sí misma, ciertas propiedades

⁹ Pascal, B, *Ob. cit*, p. 352.

que determinada apreciación del investigador puede hacer aflorar. Después de todo, “las cosas son verdaderas o falsas según la cara con la cual se les mire” (Fr. 539. Lafuma).

En general, todo matemático presupone como un hecho el que su obrar está dirigido a demostrar verdades o proposiciones verdaderas. Pero, en Pascal tal convicción se presenta impregnada de principios psicológicos y morales de alcances únicamente subjetivos, formulados como “reglas de conducta de las demostraciones geométricas”¹⁰, cuyo estricto cumplimiento determinará el grado de perfección que pueda alcanzar todo razonamiento dedicado a probar y discernir las verdades.

Entre esos preceptos para el buen obrar del geómetra, sobresale uno por su importancia para comprender cabalmente el sentido inicial dado a la presente investigación. Tiene que ver con el planteamiento de esta cuestión: ¿Qué sucede con la geometría una vez que ha llegado a las primeras verdades conocidas? En otras palabras, de aceptarse -como lo hace Pascal- la evidencia de los axiomas euclidianos y la no refutabilidad de las reglas de razonamiento, ¿estará la geometría en disposición de encontrar cualquier género de verdades, dando pie a la conocida tesis de una matematización de la realidad? Sobre tales inquietudes, nuestro geómetra dirá:

Si esta ciencia no define y no demuestra todas las cosas, es por la sola razón de que esto es imposible. Pero, como la naturaleza provee todo lo que esta ciencia no da, su orden [relativo] a la verdad no da una perfección más que humana, [esto es] toda aquella a la que los hombres pueden arribar¹¹

¹⁰ Ibid, p. 349.

¹¹ Ibid, p. 351.

Luego, si de lo que se trata es de determinar cómo y bajo cuáles formas concibe Pascal la accesibilidad a la historia de las diversas manifestaciones de la verdad, la percepción y la verificación matemática juega un importante papel, en especial cuando lo que se busca es delimitar el campo de acción de la razón en general. Como antes se insinuó, la razón es, para nuestro científico, un instrumento de demostración y de invención. Sus alcances llegan tanto a los predios de la experiencia empírica, como a los de la pura especulación. Sin embargo, le está prohibido entrar a la dimensión de lo extraordinario, de lo esencialmente oculto.

Si la geometría es tan corta de vista, entonces, ¿de qué sirve encontrar y demostrar verdades de orden matemático? Aparentemente, además de atribuirles una centralidad en el progreso de la humanidad, Pascal les asigna una aplicación claramente instrumental: seguir su método es lo más benéfico para entablar polémica en asuntos que trascienden lo meramente científico. Dicho de otro modo: el procedimiento de ordenación geométrico, preciso y riguroso, es el arma predilecta para subsanar los errores y los extravíos que solo conducen a la soberbia y a la desproporción.

Hay otro aspecto importante en el que amerita detenerse al momento de considerar el abordaje pascaliano de las manifestaciones matemáticas de la verdad. Con su incursión en dicho campo, Pascal reasume la clásica metáfora de la perspectiva como representación de la verdad. Conceptos y problemáticas de histórico valor matemático como los de “perspectiva”, “punto de vista” “lugar” se extienden hacia consideraciones de orden filosófico y moral acerca de la verdad. En el fondo no se trata de una geometría de las figuras cónicas sin más, sino de las situaciones de una recta alrededor de un punto no situado sobre el plano del círculo de la base, de donde

resulta que el vértice de un cono no es equivalente a los otros puntos del volumen. Al respecto, Leibniz en carta a Étienne Périer, sobrino de Pascal fechada el 30 de agosto de 1676, donde hace referencia al *Tratado de las cónicas*, texto capital dentro de la escasa producción matemática pascaliana, y que debía estar terminado en 1654, describe con precisión lo fundamental de dicha perspectiva geométrica: “Todo método propuesto para descubrir la cosa geométrica por la situación, y sin cálculo, reside en la escogencia simultánea de muchas en igual situación.”¹² Es, pues una geometría de las relaciones entre figuras ubicadas arbitrariamente en un lugar determinado. Al elaborar su geometría de las cónicas desde la naturaleza de la perspectiva, proyectando la imagen de una sombra que parte del modelo de curva estudiado, Pascal deduce cierta deformación en la correcta ubicación de la misma. En consecuencia, como bien lo aclaran dos de los más renombrados exégetas contemporáneos de la obra de Pascal, Gérard Bras y Jean-Pierre Cléro:

La verdad no reside en la exactitud de la semejanza que, al contrario, induce, al engaño, al error y a la confusión volviendo imposible la distinción entre la imagen y el modelo. Al contrario, ella está en la fidelidad que supone la semejanza de la diferencia de los planos y, en consecuencia, la interpretación que no es más que la inteligencia de los fenómenos. Así, la imagen en perspectiva en vez de volver más perfecto al círculo, lo deforma en elipse.¹³

Todo ello presupone un cambio a nivel del razonamiento deductivo, esto es, del concepto matemático (formulación algebraica o figuración geométrica) que da explicación del fenómeno, al ámbito de las apariencias propias del mundo de los

¹² Leibniz, G W, *Lettre a Étienne Périer*, en: Pascal, B *Ob. cit.*, p. 37-38.

¹³ Brass, G, y Cléro, J.P, *Pascal figures de l'imagination*, PUF, Paris, 1994, p. 99-100.

sentidos. Se trata de una evolución en la manera de pensar la verdad desde el punto de vista de la perspectiva de la que tanto Descartes como Pascal dan, cada uno por su lado, debida cuenta:

Es necesario al menos que señalemos que no hay ninguna imagen que debiera en todo parecerse a los objetos que ella representan: pues de otra manera no habría distinción entre el objeto y su imagen (...) y a menudo, que su perfección depende de lo que no se les parecen, sino de lo que ella podría formar (...) Y que igual, siguiendo las reglas de la perspectiva, a menudo ella representa mejor círculos por medio de óvalos que por otros círculos; y los cuadrados por su rombo que por otros círculos; y así todas las demás figuras; de suerte que a menudo, por ser más perfectas en calidad de imágenes, y representar mejor un objeto, ellas no deberían parecerse.¹⁴

Y, Pascal habla de la perspectiva en los siguientes términos:

La diversidad es tan simple como todos los tonos de voz, todo caminar, toser, sonar de narices, estornudar... Se distinguen frutos, raíces, y, entre ellos, los moscatel, y además Condrieu, y Desargues y, además, este ente. ¿Es todo? ¿En ello jamás se encontrarán dos racimos parecidos? Y ¿un racimo tendrá dos granos parecidos?, etc. Yo no sabría juzgar de tal cosa una exactamente igual. Yo no puedo juzgar de mi obra más que haciéndola: es necesario que haga como los pintores, y apartarme, pero no demasiado ¿Cuánto, pues? Adivinad. (Fr. 558. Lafuma).

En algo concuerdan ambos pensadores: donde interviene la mirada humana allí mismo se verá sensiblemente afectada la verdad de las cosas. Para Pascal, la perspectiva con la que el pintor intenta leer las señales que indican la presencia infinita de las cosas, le permite centrarse en una situación determinada a partir de la cual pueda dar una imagen verdadera, aunque parcial, y no una mera representación de las mismas. De tal forma que, al igual que sucede en la geometría, en el arte de la

¹⁴ Descartes, *Dioptrique*, IV^o Discurso, en: Adam y Tannery (ed), *Oeuvres de Descartes*, 11v, Librairie philosophique J. Vrin, París, 1964-1974, Vol., V, p. 68.

pintura lo que se busca es -en palabras de Bras y Cléro- “reproducir la situación del objeto figurado.”¹⁵ De acatarse sin miramiento alguno este papel asignado a la perspectiva en la configuración matemática de la verdad, como si fuese la puerta de entrada a la concepción filosófica de la misma, podría valorarse su centralidad en toda teoría del conocimiento concebida como representación. Pero lo que aspira hacer ver nuestro pensador es que en una reproducción de la verdad de lo real como la que ofrece la geometría por él puesta en práctica, el acento en los límites de la misma quien lo pone es el punto de vista del geómetra, tal como ocurre con el pintor. Así, pues, partiendo de una reflexión filosófica que permita interrogar a la geometría en sus principios, lo que Pascal cuestiona es la sobredimensión con la que se ha querido imponer este tipo especial de geometría en la búsqueda de la verdad, abriéndose el camino para introducir -por lo demás- el tema del “espíritu de fineza” como modelo extra de lo que debe ser una correcta actitud científica.

Del reconocimiento del carácter matemático de la verdad extrae Pascal una consecuencia que le será muy útil en su labor hermenéutica de los libros sagrados. La técnica de inducción matemática consistente en ir de lo más simple a lo más complejo sirve a los propósitos pascalianos de lograr una interpretación de los textos bíblicos lo más cercana a la perfección. En esta labor una lectura racional de tales textos exige al exégeta inmiscuirse en los recovecos de los capítulos referidos a la ley figurativa, sobre las profecías, o en aquellos relativos a los milagros¹⁶. A este nivel, el uso

¹⁵ Brass, G y Cléro, J, *Ob. cit.*, p. 101.

¹⁶ Especialmente: fragmentos, según Lafuma, nº 223, 245-276, 457, 614; 240, 260, 261, 267, 274, 294, 323-350, 483, 484, 498, 594, 609, 793, 811, 819, 936, 961; 169, 180, 264, 378, 432, 568, 574, 648, 832-858, 859-881, 901, 903

pascaliano de la verdad científica es el más radical, no sólo en razón del carácter antinómico con el que discierne nuestro autor, o desde el simple desdoble del filósofo en apologista, sino que ahora hay una mayor facilidad en discernir y probar la falsedad y el error, que desde la verdad misma. Ejemplos de ello se encontrarán en la controversia entablada con el jesuita P. Noel acerca de la existencia física del vacío y la tesis del *horror vacui*, o en sus críticas a la moral practicada por los jesuitas o, en sus posiciones filosóficas en contra de los dogmáticos.

2. Filosofía y verdad.

Dicho esto, la presente exposición se abre hacia la consideración de la forma filosófica de exhibirse, de disponerse y de enunciarse la verdad. El Pascal filósofo es el único que puede ofrecer garantías tanto de la fuerza de la razón para dar cuenta de lo dado, como de la exigencia de delimitación de sus repercusiones. Para ello, aspira llegar a resolver, mediante su auxilio, los problemas fundamentales planteados por su teoría de la verdad. Problemas -por lo demás- no muy comunes en el medio jansenista en el que se mueve, ni tampoco en el de los *savants* parisinos del siglo XVII.

Sobre la importancia de la figura del *savant* en la Francia del momento, ya algo se ha dicho en páginas anteriores. Toca aquí describirla de manera más detallada. Puede decirse que con ella se logró la simbiosis entre un saber común (el que proporcionaba el conocimiento de las diferentes artes y técnicas de uso general para la época: manejo de los metales, pulido de vidrios, ingeniería de la construcción de drenajes y diques, etc.), un saber científico (facilidad para el manejo de los procedimientos matemáticos, de física y de mecánica) y un saber filosófico

(impregnado de las tesis estoicas, escépticas y de los libertinos). Así, se trata de un personaje que encuentra los fundamentos de su pensar y de su obrar en las distintas experiencias de vida, adoptando cierto realismo ingenuo según el cual la verdad de las cosas son tal como aparecen. Paralelamente, es un seguidor nato de la tendencia a determinar la experiencia que provee la ciencia mediante el uso de métodos, de hipótesis, reglas, experimentos prácticos, etc.

Innegablemente, el sentido dado a la noción de *savant* no es uniforme. Por encima de todo, es considerado como un personaje fiel creyente de los ideales del *honnête homme* es decir, del intelectual que busca dar luces sobre aquello que permanece oscuro, que haciendo gala del conocimiento de sí, da muestras de ser reservado, así como de prudencia y distinción. En todo ello, asume la filosofía no a la manera de muchas filosofías y teologías medievales, esto es, como mera *sapientia*, como un conocimiento superior al que se subordinan todos los demás conocimientos, sino como un saber que proporciona el conocimiento de los problemas que marcan la conducta y el comportamiento moral del hombre. El *savant*, pues, se desinteresa por la diatriba filosófica tradicional (búsqueda de primeros principios, naturaleza del conocimiento racional, relación entre lo estrictamente empírico y lo estrictamente racional, etc.). En paralelo, bien puede considerarse al *savant* como alguien preocupado por la verdad; en síntesis, un individuo de consciencia y buen sentido. Huelga decir que, tal vez en razón de sus cercanías con determinados círculos científicos parisinos y de sus continuas visitas a los elegantes salones donde la presentación de descubrimientos científicos y técnicos y el debate filosófico era un

proceder común, Pascal tiene -como antes se ha sostenido- algo de *savant* y algo de filósofo. Sobre el *savant* opinará lo siguiente:

No se enseña a los hombres a ser hombres honestos. Se les enseña el resto. Y ellos no se preocupan tanto saber del resto como de ser hombres honestos. No se preocupan por saber más que la única cosa que no aprenden... De ellos es necesario que no se les llame matemático, ni predicador, ni elocuente, sino que es un hombre honesto. Esta cualidad universal es la única que me place. (Fr. 647. Lafuma).

Sobre este punto, la interpretación sostenida por Baudín difiere ligeramente de la aquí sostenida. Como ha sido señalado, para él la filosofía de Pascal es una filosofía de la vida, lo cual traduce: aborda los problemas filosóficos como *savant* y como científico, nunca en rol de filósofo. Las intenciones del *savant* estarían guiadas -según Baudín- de un “deseo irresistible, instintivo e inaprensible de verificar minuciosamente, una a una, todas las proposiciones anunciadas.”¹⁷ En otras palabras, es aquél que somete a prueba sus propias proposiciones de manera tal de poder asegurar su verdad real, es decir, que su verificación y autenticación se dé en los límites de lo real concreto. No aspira, por ende, a demostrar sus proposiciones, tesis e ideas, bajo la óptica del acuerdo lógico con otras proposiciones. Luego, “lo que realmente es del interés del *savant* es la verdad real, mucho más valiosa que la verdad sistemática”.¹⁸

Concluye Baudín: de cara a cualquier sistema filosófico (basado en las por él denominadas “verdades sistémicas”) Pascal se adjudica el papel de *savant*, es decir,

¹⁷ Baudín, E, *Ob, cit*, p. 286-287.

¹⁸ *Ibid*, p. 288.

en vez de extraer de los primeros principios todas las consecuencias y aplicaciones necesarias para explicar al mundo, los considerará -en cambio- como “datos verificables por la experiencia más que productos inverificables de la imaginación filosófica.”¹⁹

Ante tal exégesis, aquí se discurre a partir de una visión más integral del pensamiento de Pascal. En ella se encontrarán estrechamente relacionados elementos que hacen pensar en un filósofo que aborda como *savant* sus propias doctrinas filosóficas. Por ejemplo, como filósofo se plantea la certeza de una verdad con base en la resolución de verdades contrarias o principio de contrariedad y de analogía universales (sirviéndose de los métodos racionalmente formulados del *entre-deux* y de *la raison composée des raisons*). Para poder ser entendida, la verdad puede y debe ser pensada. Como *savant* verdad y verificación son -para él- una y la misma cosa. En consecuencia, el grado de certeza de una verdad se determinará una vez que sea debidamente verificada en la realidad. Por otro lado, en tanto filósofo, participa de la concepción tradicional de la universalidad de la verdad. Al someterla a un proceso de razonamiento, toda verdad termina por ser considerada en abierta independencia con respecto al sujeto cognoscente, por lo que pasa a ser considerada como un objeto de estudio entre otros de los que el humano conocer puede llegar a plantearse, incluso, aunque sea considerada como verdadera por todos. Mientras que, actuando como *savant* considera las verdades de la ciencia como la suma de toda verdad.

¹⁹ Ibidem.

Paralelamente, como filósofo, Pascal plantea su doctrina de las verdades del instinto y del corazón (el hombre puede llegar a sentir verdades que escapan al control de la demostración científica, que no pueden ser invalidadas y de las cuales no existe certeza absoluta) discurriendo sobre asuntos relativos a pasiones como los de la fe y la creencia, sometiéndolos a la crítica racional y proyectando -a la vez- la posibilidad de su entendimiento. Para poder ser asumida la verdad, además de pensada, puede y debe ser sentida. Ciertamente, como advierte Baudín, las demás figuras que tipifican a Pascal (el matemático, el polemista, el teólogo, el apologista) sólo preparan el camino a la entrada de dichos problemas, al no estar facultados, ellos mismos, para resolverlos. Son cuestiones que despiertan, en el pensador francés, “su deseo y su genio innatos de análisis y de reflexión sobre sus métodos, más aun que sobre sus doctrinas.”²⁰

Vista como el medio idóneo para discernir la verdad y destruir el error, la razón que filosofa pertenece al dominio exclusivo de los *savants* y de los científicos, pero también al de los filósofos pirronianos y dogmáticos que -como se recordará- representan las versiones, contemporáneas a Pascal, de las antiguas filosofías estoica y escéptica. En ningún momento Pascal da muestras de querer destruir -vía negación- el legado de la producción filosófica. De hecho, su crítica es un reconocimiento de sus aportes en el campo de la teoría de la verdad como, por ejemplo, cuando se trata de discernir la naturaleza de la verdad. En contra de la tradición, se asume que la verdad no es mero producto del poderío de la razón, sino que su génesis ha de

²⁰ Ibid, p. 129.

ubicarse en ese hombre que además de pensarla, la siente. Otro ejemplo sería lo que sucede en el caso de la definición de la manera como el hombre pone en práctica su razón natural: el problema para Pascal es que frente a las dos maneras fundamentales como el hombre se comporta, a saber, grande y miserablemente, la filosofía afirma la primacía de una sobre la otra (los estoicos -Epícteto a la cabeza- la miseria; los escépticos -Montaigne, *dixit*- la grandeza), cuando en realidad de lo que se trata es de asentar la verdad de ambas posiciones, pero, eso sí, con la condición de que explique el origen de las mismas. Por ende, Pascal prescribe a la filosofía el deber de reconocer desde la razón que razona, las verdades en su manifestación múltiple, tanto como la necesidad de una conciliación entre las mismas. Tal sería la esfera natural de aplicación de la filosofía. Sin embargo, al sobrepasarla, esto es, al pretender – presuntuosamente- verificar o fundar verdades que escapan a su competencia, es poco o nada el grado de utilidad que le da Pascal:

Es muy peligroso hacer ver al hombre cuan igual es a las bestias, sin mostrarle su grandeza. Y es aun más peligroso hacerle ver su grandeza sin su bajeza. Es aun más peligroso dejarle ignorar lo uno y lo otro, sino que le es muy ventajoso representar el uno y el otro. El hombre no necesita que crea ser igual a las bestias y a los ángeles, ni que ignore uno y el otro, sino que lo sepa uno y otro”. (Fr. 121. Lafuma).

De allí la multiplicidad de lugares donde se busca afanosamente la verdad, sin conseguirla. “Unos la buscan en la autoridad, otros en las curiosidades y en las ciencias, otros en las voluntades” (Fr. 148. Lafuma). En tal repartición, la filosofía, entendida como reflexión sobre la verdad de la existencia humana, ha cumplido con su papel de prescribir *sentiments*, específicamente aquéllos concernientes al autoconocimiento que reclama Pascal como condición necesaria para el encuentro

con la verdad. Sólo que lo prescrito en nada cumple con la condición de sometimiento y humillación a la que debe someterse la razón, sino -al contrario- termina acentuando su poderío, desmesuradamente, lejos del verdadero estado calamitoso del ser humano. Al respecto, sentencia con dureza:

Es en vano, ¡oh hombres! que busquéis en vosotros mismos, los remedios a vuestras miserias. Todas las luces no pueden llegar más que a conocer que no es en vosotros mismos que encontraréis ni la verdad ni el bien.... Los filósofos os lo han prometido y ellos no han podido hacerlo... Ellos no saben ni cuál es vuestro verdadero bien, ni cuál es vuestro verdadero estado (Fr. 149. Lafuma).

En otras palabras, la verdad filosófica tiene una labor estrictamente demarcada. Se deriva de la actividad de la razón que aspira conocer la verdad de lo real. Por ende, puede afirmarse que en la filosofía de la verdad pascaliana está presente, no de manera expresa, pero sí en su aplicabilidad, la identidad -expuesta en comunidad con la tradición metafísica griega- entre conocimiento de la verdad y conocimiento de la realidad. La manera como se aprehenden las cosas es la misma como se comprende la verdad de dicha aprehensión. Es más, como bien asienta Baudín, “toda la obra filosófica de Pascal, está impregnada de esta doctrina.”²¹

A pesar de ello, aquí se mantiene cierta prudencia al momento de aceptar dicho aserto. La identidad ontológica entre verdad y ser ciertamente recorre el pensamiento pascaliano²², pero distanciándose de la visión que la filosofía medieval mantuvo

²¹ Baudín, E, *Ob. cit.*, p. 137.

²² En esta doctrina de la identidad ontológica, incluso lo que no se puede ni nombrar, ni determinar su naturaleza, no por ello deja de ser comprensible. “Todo lo que es incomprensible, no deja de ser. El número infinito, un espacio infinito igual al finito” (Fr. 149. Lafuma). Dominique Descotes explica este argumento de la siguiente manera: “Siendo el espacio divisible al infinito, un espacio infinito y un espacio finito contendrán tantas

sobre la misma. Lo cual significa que la tesis que Tomás defiende en *De Veritate* I, según la cual “lo verdadero es lo que es” (algo que ya Agustín había sostenido en sus *Soliloquios*, y que Pascal sólo conoce por intermediación de los textos que Arnauld le facilitaba y por las conversaciones con éste), terminan referidas a asuntos propios de una concepción existencial de la verdad más que de una ontología de la misma. Recuérdese que no se trata, tampoco, en Pascal, de la verdad como si se tratase de uno de los trascendentales del ser, a la manera escolástica, es decir, como mera verdad lógica, sino como una verdad cuya naturaleza está sujeta al trastocamiento que le imprime el conocimiento racional de la verdad de lo real y su injerencia en cuestiones que sólo competen al humano proceder y vivir.

En consecuencia, de lo que se trata es de recurrir a la razón que procura verdades -según Pascal- de genuina extracción filosófica, como aquella que sitúa al hombre en medio de los dos infinitos, con el fin de remediar los errores y las presunciones en los que incurre la razón misma, y que encuentran expresión en las doctrinas filosóficas que Pascal combate. El objetivo que busca Pascal es claro: no es suficiente con que la razón piense la realidad en términos de una finitud y de una infinitud tales que sirvan para darle sentido y orden. Reclama con pasión que esa forma de pensar la realidad finita afecte la forma de sentirla en su infinitud:

partes: una infinitud”. (Descotes, D, “*Espaces infinis égaux au fini*”, en: compendium *Le Grand et le Petit*, CRDP, Clermont-Ferrand, 1990, p. 41-67).

Cuando yo considero la pequeña duración de mi vida, absorbida en la eternidad precedente y siguiente -*memoria hospitis unius diei praetereuntis*- [cita tomada por Pascal del Salmo V, 15] el pequeño espacio que yo lleno y que me veo abismado en la infinita inmensidad de esos espacios que me ignoran y que yo ignoro, yo me asusto y me asombro de verme aquí antes que allí, pues no hay razón de que esté aquí más bien que allá, puesto que estoy más bien presente ahora que entonces. ¿Quién me ha puesto? ¿Quién ha dispuesto en mí tal orden, colocado en ese lugar y en ese tiempo? (Fr. 68. Lafuma).

Sobre este punto, la exégesis de Baudín se equivoca -de nuevo- al presentar como resultado fundamental la tesis según la cual en la filosofía pascaliana de la verdad, se pasa de una “concepción ontológica” a una “concepción crítica” de la verdad ²³. Un movimiento donde la causa principal, de seguir a este lector de Pascal, se reduce a la simple formulación de proposiciones. De tal manera que la verdad se identifica con su enunciación, mera expresión de un juicio acerca de la relación lógica (afirmación, negación, inclusión, exclusión, sobre todo) existente entre dos términos. Por lo tanto, si la verdad ha de hacerse reconocer lo sería a partir de su nombre, y no del alcance de una conciencia.

De la primera caracterización, expresada bajo las formas siguientes: la verdad es una; entre verdad y realidad hay plena correspondencia; sólo hay una verdad sustancial (Dios), etc., se avanza hacia verdades que Pascal -según Baudín- ya no identifica con la realidad, sino con las proposiciones verdaderas, en las que la verdad es el “valor crítico”, es decir, proposiciones no idénticas a la realidad, “sino conformes con la realidad que ellas expresan”²⁴. Para justificar tal interpretación,

²³ Baudín, E, *Ob, cit*, p. 138.

²⁴ *Ibidem*.

Baudín, cita ejemplos de fragmentos y textos donde Pascal habla de las distintas manifestaciones de la verdad, “de sus independencias y de sus uniones como proposiciones verdaderas”²⁵.

De reducirse toda la doctrina pascaliana de la verdad a los intentos de dilucidación y unificación de sus disimiles proposiciones, se estaría incidiendo en esa esterilidad y vaciedad contra las que Pascal mismo advierte a lo largo de su obra. No es, pues, asunto de simple precisión formal a la manera escolástica. Se exige profundizar en el hecho de nombrar, reflexionar y aplicar la verdad vista como propensión al encuentro salvífico con ella.

3. Decir, pensar y usar la verdad.

Si se acepta al pie de la letra la anterior visión, entonces todo estudio de la idea pascaliana de la verdad se reduce a la dilucidación del problema de adecuación entre lo mentado como verdadero y lo que se piensa como verdadero. Por ende, podría concluirse que se enuncia una verdad cuando lo dicho se corresponde con aquello cuya autenticidad se deduce como verdadera. Se trata, pues, de saber si hay adecuación del intelecto a la cosa.

De manera que, en Pascal, según Baudín, necesariamente la afirmación o la negación de una proposición debe concordar con la situación objetiva, como cuando habla de una “verdad de las cosas” (Fr.233. Lafuma). De forma parecida a las tesis

²⁵ Ibidem.

anselmianas²⁶ y, de atenernos a la lectura de Baudín, la verdad sobre la que discurre Pascal sería la verdad que está en la existencia de las cosas.

No obstante la solidez de dichos argumentos, hay algo que éste interprete pasa por alto. Para Pascal la fuente del error no radica en la verdad o la falsedad de una proposición, ni -evidentemente- en los datos de los sentidos, ni siquiera en la deducción racional misma. Es, antes que nada, un asunto del sentido interior, esto es, de la opinión que el hombre en estado de caída, ostente sobre la verdad y lo verdadero. Al *sentiment*, particularmente aquél que Pascal designa con el nombre de *coeur*, en nada le interesa diferenciar entre la cosa y la representación de la cosa.

Por ende, la preocupación fundamental de ese sentido íntimo no es tanto determinar la verdad en la manera como se diga o como se piense. Igualmente, no es tampoco asunto exclusivo de discernir lo verdadero y lo falso al interior de las ciencias, tampoco en la filosofía y la moral, incluso en religión, sino en ubicarla al interior del hombre, su única y verdadera habitación.

En una clarificación tal, la preocupación por la filosofía vuelve a presentarse. Si ella falla en procurar prescripciones (su razón de ser) ¿cuáles son, entonces, las verdades positivas, directamente accesibles a través de la filosofía y que pueden ser consideradas como auténticas experiencias de la pura verdad? Filosóficamente han de ser entendidas como altamente dependientes de los niveles de demostración que

²⁶ Cfr, San Anselmo, *De veritate*, Folio, Barcelona, 2002. Trad. J. A. Capelletti. Una oración (enunciación o proposición) es verdadera “cuando expresa que existe lo que existe.” Es decir, será verdadera cuando coincide con el objeto enunciado, sólo entonces puede considerarse que en la proposición “está la verdad y es verdadera.” (Ibíd., II, p. 118). Pero, Anselmo extrema su posición ante el problema de la verdad. Toda verdad y toda existencia es “rectitud”. Lo que es verdadero y existe con rectitud, es justo que sea verdadero y que exista. La verdad es, por tanto, “la rectitud perceptible con la sola mente” (Ibíd., XI, p. 148).

muestre o no la razón razonante. De haberlos, entonces se perciben (en el sentido que brinda la noción pascaliana de *sentiment*: intuiciones a primera vista y no resultantes de una cadena de razones) verdades provenientes de la geometría y de la física. En caso contrario, se trata de verdades del corazón que, aunque indemostrables, aportan significativamente, a las razones de la razón, sus primeros principios. En vista de ello, no debe ser motivo de asombro sostener que, en última instancia, el único criterio de verdad es, en Pascal, el grado de utilidad que muestren esas intuiciones y esos sentimientos, mucho más que la evidencia y los experimentos empíricos.

De ser así, entonces vale interrogarse acerca de la validez de ese criterio. ¿Qué significado tiene, para Pascal, el uso dispensado a dicho principio de utilidad? En el fondo no se refiere a determinado criterio lógico de la verdad, sino a un criterio práctico conducente a la selección de las verdades en estricto acuerdo con el nivel de certeza con el que se presenten. Obviamente, no se abjura de la razón que deduce y valida todas las verdades. En descargo, se evita atribuir esa autenticación y ese discernimiento a los datos de la sensibilidad interior, de por sí indemostrables, a lo sumo, vitalmente experimentales.

Luego, no es del interés de nuestro filósofo asumir los preceptos de la razón como los únicos capaces de enjuiciar y arbitrar la verdad, sino que son tomados como eficientes herramientas metodológicas para declarar y corregir -paradójicamente- las limitaciones y la falsedad de sus resultados, con respecto a los problemas últimos de la existencia humana. Las verdades de la razón, pues, sólo son útiles si se aplican como “un maravilloso instrumento para pincharnos los ojos agradablemente.” (Fr. 44.

Lafuma). Esto es, sirven para despertar el interés por lo indemostrable, auspiciando el ingenio y la creatividad.

Toda verdad manifestada en el orden del conocimiento bajo la tutela de la filosofía, debe reconocerse como marca auténtica de la verdad. La originalidad de Pascal estriba en concebirla como causante directa de nuestros sentimientos de verdad, una atribución que no se encontrará en Descartes, por ejemplo.

En esto se acoge como válida la opinión de Baudín según la cual se trata del clásico problema “del criterio de verdad transportado del objeto al sujeto”.²⁷ Sólo que, en específico, tal movimiento se pretende subsanar mediante el planteamiento de otros problemas “más sustanciales y menos ficticios”.²⁸

Ahora bien, como se ha sostenido desde los inicios de la investigación, la filosofía no sólo tiene como función principal prescribir sentimientos. Además, se le debe considerar como una propedéutica necesaria para el acceso a esas verdades de mayor sublimidad. Lo que el sujeto que razona deja de hacer, la emergencia de pasiones como las de la fe, lo recoge y concluye. En este sentido, más que un giro copernicano que iría del objeto proclive a ser conocido, a las disposiciones del sujeto que conoce, lo que Pascal estaría propugnando es adjudicarle a la filosofía la labor de preparar el camino a la veracidad de esos sentimientos perfectos de la verdad, un mirar interior que sólo es posible una vez que ha hecho uso de las evidencias correspondientes a la razón y al corazón.

²⁷ Baudín, E, *Ob. cit.*, p. 162.

²⁸ *Ibid.*, p. 163.

El acento que nuestro pensador le quiere dar a esa promoción es fiel reflejo de su estilo literario de exponer cuestiones trascendentales:

El mayor filósofo del mundo, caminando sobre la tabla más larga que haya, si más allá hay un precipicio, aunque su razón le convenza de su seguridad, su imaginación le previene. Muchos no sabrían sostener el pensamiento, sin palidecer y sudar (Fr. 44. Lafuma).

Alude aquí Pascal al Montaigne de los *Essais*, quien exclama:

Que se prolongue un filósofo en una caja de menudos filetes de hierro espaciados, que sea suspendido en lo alto de la torre de Nuestra Señora de París, se verá por razón evidente que es imposible que se caiga, y si, por lo tanto, no sabría guardar que la vista de esta altura suprema no le espanta y no le estremece... Que se arroje una viga entre esas dos atalayas, de un grosor tal que sea un error que nosotros pasemos por debajo; no hay sabiduría filosófica con tan gran firmeza que pudiese darnos coraje como quisiéramos si ella estuviése en tierra.²⁹

Se tiene entonces que, previo al hecho mismo de la asunción de las verdades íntimas, útiles para solventar el estado natural de caída, el punto de vista filosófico es lo suficientemente autónomo para emancipar al hombre de las mismas verdades descubiertas por los filósofos y los científicos, de por sí meramente aproximativas, cargadas -incluso- de resultados aparentes. Es más, cuando hacen su entrada las desavenencias entre doctrinas contrarias, Pascal las sintetiza, restaurando las verdades útiles de unas y otras mediante los arriba señalados métodos racionales *d'entre deux* y de "conciliación de verdades contrarias". Pero, en el caso de la búsqueda de la verdad absoluta, todos se equivocan, no tanto al perseguir una falsedad, sino al defender -cada uno- determinada verdad.

²⁹ Montaigne, M, de, *Ob, cit*, II, 12, p. 594.

Por tal motivo, la filosofía, por sobre los procedimientos de deducción racional que la identifican como tal, debe aceptar la impronta de otra clase de facultades más próximas a la verdadera condición humana, sea que se presenten bajo la forma de sentimientos, de imaginación creadora, o de afecciones ricas en impulsos existenciales.

Se concluye que, de manera singular, toda manifestación, disposición y enunciación que se haga de las verdades provenientes de la reflexión filosófica y de los sentimientos de verdad, cumplen -al unísono- con el papel principal que les atribuye Pascal, es decir, prescribir y prevenir. Lo cual significa: son verdades que regulan, legitimando, delimitando, los productos del obrar filosófico y -al mismo tiempo- alertan contra sus excesivos y desproporcionados efectos.

SECCIÓN B. TELEOLOGÍA DE LA VERDAD.

¿Hacia dónde se dirigen las verdades naturales? ¿Hacia dónde las extraídas del uso dispensado a la razón? Al borde de los razonamientos filosóficos y de cálculos matemáticos, ¿encontrará Pascal suficiente impulso moral como para traspasarlos, en aras del encuentro con la verdad decisoria por excelencia? Por lo mismo, de haber una meta precisa, ¿sólo tiene validez un único género de verdad, indemostrable y oculto, pero con un objeto relevante en grado sumo, por sobre determinadas verdades ciertas y prácticas, pero con objetos de estudio pocos relevantes? Y, la que puede considerarse como la cuestión de fondo: ¿si la filosofía cumple con su papel propedéutico y si la doctrina pascaliana de la verdad presupone -como será visto en lo que sigue- una ley del movimiento de la misma hasta alcanzar su mayor y más

excelso nivel de manifestación, entonces podría verse a la razón como una preparación (en el sentido de preámbulo o prolegómeno) para la creencia (o fe)? ¿En caso afirmativo, supondría esto que, en Pascal, no está planteado el conflicto entre las verdades de razón y las verdades de fe? En fin, ¿puede hablarse de una concepción teleológica de la verdad en Pascal? ¿En su exhibición ante lo que es de la naturaleza y lo relativo al hombre, la verdad refleja movilidad y adaptabilidad, o acaso permanece fija y única?

Son cuestiones resultantes de la posición que Pascal asumirá ante el distingo entre el carácter absoluto y el carácter relativo de la verdad, esto es, entre su sentido siempre único e inmóvil, presente en el orden de lo sobrenatural, y su sentido siempre diverso y cambiante, evidente en la naturaleza de las cosas.

1. El camino de la Filosofía.

Como se ha dejado entrever en lo dicho hasta aquí, a la par de lo que sucede con la gracia, Pascal no vacila en fijar al conocimiento racional un rol positivo en el acto de búsqueda de la verdad esencial, sólo que al final su obrar conduce a la afirmación de antinomias insuperables (el hombre desgarrado, inmerso entre los dos infinitos en grandeza y pequeñez; exclusión de la razón frente a su sola admisión, etc.). En una situación tal, la utilidad de la razón se define por la manera como enfrente sus soluciones, con las provenientes de la emergencia de sentimientos puros, entre ellos - el más importante- el de la pasión por la verdad. Razón y pasión son dos formas de abordar la verdad que subsisten en permanente conflicto. Por medio de la primera, se la constriñe a los límites que dicha facultad de conocer le atribuye. Mediante la

segunda, su extensibilidad la direcciona hacia su máxima expresión: la verdad Absoluta.

Esta guerra interior de la razón contra las pasiones, ha hecho que quienes han querido tener paz, se han dividido en dos sectas. Unos han querido renunciar a las pasiones y devenir dioses, otros han querido renunciar a la razón y devenir bestias brutas...Pero ellos no han podido, ni unos ni los otros, y la razón permanece siempre en quienes acusan la bajeza y la injusticia de las pasiones y quienes encuentran el reposo abandonándolas. Y las pasiones están siempre vivientes en los que quieren renunciar (Fr. 410. Lafuma).

Particularmente representadas por Pascal, como *preambula fidei*, las verdades filosóficas nunca pierden su condición de ser verdades correspondientes a asuntos de comprensión racional, manteniendo -incólume- su sentido inicial, pero no en relación con cuestiones de creencia o fe. Por lo tanto, entre ambas dimensiones hay un abismo insalvable, sólo que, las primeras, sientan las bases para una comprensión que deviene en un reconocimiento de las falencias que contaminan la mundana pasión por la verdad, sobre todo en aquellos dispuestos a la renuncia detrás de su salvación personal.

Ahora bien, en este progreso -obviamente ascendente- la posibilidad de plantearse un conocimiento sosegado y doloroso de la Verdad y sus verdades, va a la par del conocimiento sistemático y metódico. Es decir, en los mismos procesos de deducción de las verdades de tipo racional, Pascal presupone un extrañamiento de la verdadera condición del hombre, contaminado, como está, por la experiencia y su racionalidad. Es cierto que se preocupa por estudiar tanto los fines naturales del hombre, como la estructura y movimiento de las verdades de la ciencia y de la filosofía. Asimismo, es cierto que, en la filosofía pascaliana, hay tanto una finalidad existencialista (más

como *leit motiv*, que como corriente), como una tendencia hacia lo concreto. Pero, en él, lo natural y su comprensión racional están separados, en sus respectivos alcances, de los asuntos de la fe, pero -al mismo tiempo y paradójicamente- están subordinados, en su presencia y en su obrar, a lo extraordinario.

Por ende, las verdades filosóficas poseen una auténtica autonomía. Son, pues, de innegable actualidad, pero únicamente en tanto que representan un momento en la evolución de la verdad, aquél que va de la utilidad característica de las verdades creadas, al recibimiento de la verdad increada.

La fe es diferente de la prueba. Una es humana y la otra es un don de Dios. *Justus ex fide vivit*. Es esta fe la que Dios mismo coloca en el corazón, donde la prueba es solamente un instrumento, *fides ex auditu*, pero esta fe está en el corazón y hace decir no *scio*, sino Credo (Fr. 7. Lafuma).

¡Claro está! Cualquier estudio sobre el desarrollo que sigue su producción escrita, revela que Pascal parte de lo concreto, esto es, de lo mundano, dirigiéndose hacia una vivencia de la subjetividad (en tanto sentimiento de la trascendentalidad) como la que representa la fe). No llega a considerar ni al dato sensible, ni a su prueba científica, ni a la reflexión filosófica sobre el mismo dato, como principio y fin del verdadero conocimiento, sino a la idea de que todo conocimiento comienza -por mor de su finitud- con lo sensible experimentado, para pasar a su correspondiente demostración, medición y cálculo, enfilándose, una vez al tanto de la imposibilidad de las ciencias por dar a poseer de manera directa, verdad alguna, hacia niveles de abstracción cada vez más elevados, en búsqueda del orden predispuesto en las verdades más sublimes.

Ahora bien, no por ello deja de dudarse si dicha secuencia es la verdadera, esto es, aquella que realmente rige el movimiento teleológico de las manifestaciones de la verdad, según la doctrina de Pascal. La que acaba de señalarse, ¿identifica al verdadero orden para el conocimiento de las verdades? ¿Acaso no es posible plantearse el desarrollo contrario, es decir, desde la verdad absoluta, esencial, hasta las verdades particulares, accidentales? En buena medida, la respuesta dada dependerá del objetivo que se persiga con la búsqueda y el encuentro con la verdad. Si se trata de su conocimiento (*scio*) conforme a la razón, entonces la variedad que conforman las verdades de la ciencia y de la filosofía, cumplen a cabalidad con la satisfacción de tal intención.

Así, en misiva dirigida a M. Le Pailleur (m. 1654), fechada en febrero-marzo de 1648, Pascal sostiene que quienes reconozcan la posibilidad de un conocimiento racional de la verdad y de lo verdadero, “permanecerán en la unidad, siempre igual a sí misma, tanto que, por este medio, tendrán tanta relación con la verdad, que deberá ser seguida, hasta en lo que se nos aparece al descubierto.”³⁰

En cambio, si lo que se reclama, no sólo tiene que ver con la posibilidad de su cognoscibilidad, sino -también- con su asunción existencial, entonces, las verdades provenientes del *sentiment* (causantes indirectos de pasiones como las del *credo*) justificarían el avance del verdadero orden, aquél que -en última instancia- el Pascal investido de religiosidad promueve, esto es, de la dimensión de lo divino a la

³⁰ Pascal, B, *Ob, cit*, p. 215.

dimensión de lo humano. Sobre ello, es mucho lo que las voces de la tradición pueden decir.

2. Tradición y progreso de la verdad.

Por otro lado, esta concepción con la cual Pascal define la manifestación de la verdad, sirve -en paralelo- para identificar la peculiaridad de su teoría acerca de dicho asunto, respecto a las heredadas tanto por la tradición filosófica y teológica, como por doctrinas más cercanas -en el tiempo- a él mismo.

En lo relativo al orden de las verdades esenciales para el hombre, pero inalcanzables desde el punto de vista racional, se recuerda la acotación que nuestro pensador señala: “ninguna ciencia humana puede observarla” y, además, “tampoco Santo Tomás lo ha observado” (Fr. 694. Lafuma).

Bajo la denominación de “ciencia humana”, el siglo XVII europeo alude al conjunto de disciplinas avocadas al estudio de cuestiones relativas al humano proceder, a saber, psicología, (en el sentido de ciencia del alma), moral, retórica, (aún ofertada en determinados medios académicos), teología, derecho y filosofía. De entre ellas, Pascal estaría distinguiendo a la matemática (en el sentido general dado para la época: geometría y mecánica), por ser la única ciencia que guarda dicho orden, pero -insiste- ella es inútil en su profundidad.

En este contexto, la teología no escapa al ojo crítico de Pascal. Si hay una disciplina que pueda considerarse como verdadera, es esta. Después de todo está dedicada al estudio racional de la Verdad. Pero, en tal disposición, va implícita su deficiencia. Los problemas teológicos surgen de temáticas tratadas

argumentativamente, pero que en sí mismas no son comprensibles ni por los sentidos, ni por los razonamientos, y tampoco es útil el recurso a la autoridad de quienes filosofan acerca de asuntos propios a la religión. Tan es así que la razón, recuerda Pascal en su *Prefacio al Tratado sobre el vacío*, “sólo tiene motivos para conocer”³¹. Aun siguiendo sus resultados, el hombre sólo podría aproximarse a la verdad, nunca encontrarla, ni poseerla, en toda su amplitud.

Por ende, podría decirse que un problema de por sí tan rigurosamente filosófico como el de la verdad, es puesto sobre el tapete por Pascal a la manera de los siglos XI y XII, esto es, en relación al conocimiento que sobre ella procuran tanto la teología medieval como la hermenéutica bíblica (Anselmo de Canterbury, Bernardo de Claraval, Buenaventura de Bagnorea, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, por nombrar a los que Pascal cita). Su lectura de esas fuentes le conduce a considerar -por ejemplo- las doctrinas, afirmaciones, principios y prescripciones de la teología agustiniana y tomista, como relativas e insuficientes. Por mucho que se refieran al principio teológico de la gracia y la predestinación, están centradas en transmitir la idea de un progreso continuo de la verdad esencial en el conocimiento, de acuerdo con los niveles de intervención humana, con efectos siempre variantes y dependientes del constante aprendizaje humano.

Como consecuencia de ello, estima Pascal, tanto Agustín como Tomás se equivocaron al fragmentar la verdad, como si cada parte debe ser considerada en su individualidad y no en conjunto, esto es, vistas como expresiones de una verdad de

³¹ Pascal, *B*, *Ob*, cit, p. 230.

orden superior. Al sojuzgar las verdades sobrehumanas y sobrenaturales al designio de la razón, sea para autentificarlas, sea para negarlas, la determinación del lugar donde se encuentra la verdad esencial, deja de tener importancia para el hombre apasionado por dicha búsqueda. “Si se somete todo a la razón, nuestra religión no tendría nada de misteriosa y de sobrenatural. Si se está en contra de los principios de la razón nuestra religión sería absurda y ridícula” (Fr. 173. Lafuma). Frente a tal dispersión, el pensador francés procura una visión total de la verdad y de la existencia humana, mediante la síntesis superior del sentimiento interior, aunque no de manera autónoma, sino en su carácter de don divino. Así, al final, a pesar de denostar contra las pretensiones de la teología por discernir sobre la validez de las verdades esenciales, no se puede dudar que el fundamento teológico de la doctrina pascaliana de la verdad proviene -además de la exégesis bíblica- de las doctrinas de Agustín.

Además, en su avance teleológico hacia el encuentro con las verdades últimas, lo que aquí se ha dado en llamar el proyecto pascaliano de una historia de la verdad, encuentra su referencia modélica en la conversión experimentada por Agustín de su práctica mundana, esto es, aquella en la que se mostró como un agudo pensador dialéctico y polemista, hacia su consagración como un apasionado explorador de las verdades siguiendo el camino mostrado por su profunda conversación interior.

Incluso, la relación entre las verdades de razón y las verdades de la fe, tal como la entiende Pascal, encuentra sus fuentes en Agustín:

San Agustín. La razón no se sometería jamás [a los dictados de la fe] si ella no juzgara que hay ocasiones en las cuales debe someterse. Es, pues, justo que ella se someta cuando juzga que debe someterse. (Fr. 174. Lafuma).

El Pascal que piensa como filósofo y como teólogo, se mueve entre dos visiones que procura sintetizar al final de sus reflexiones: reconoce que ante la emergencia de lo extraordinario, será un asunto de la razón fundarlo sobre pruebas concluyentes, pero la verdad esencial, absoluta, es una verdad sensible al corazón y como tal debe ser comprendida y admitida.

De hecho, en ambos autores se podrá encontrar una misma visión de la génesis de la duda racional en la urgencia de la necesidad existencial. Es lo que deja traslucir la posición que Pascal señala en su carta a los Roannez del 24 de septiembre de 1656 ante la necesidad de explicar el suceso extraordinario llamado “milagro de la Santa Espina” supuestamente acaecido para la fecha. “Yo os daría sobre esto una buena palabra de San Agustín quien ha dicho que aquellos que vean verdaderamente los milagros serán aquellos que realmente les saquen provecho, pues no se les ve si no se les aprovechan”.³² Ciertamente, aun los fenómenos sobrenaturales merecen una justificación y una verificación. Es obvio que no se trata de un sometimiento que se pliegue sin más a la duda cartesiana, metódica *per se*, sino de una duda vital, clara y distintamente existencial. Si se quiere, es un sentimiento dubitativo que se presenta lejos de su encasillamiento dentro de las fronteras del método universal de tinte geométrico-matemático, cercano, más bien, al deseo por abrir la existencia humana al excepcional disfrute de la verdad absoluta.

En tal perspectiva, el pensamiento de Pascal propugna una justificación racional de la sumisión de las verdades de la razón al influjo de las verdades de la fe. Y tal

³² Pascal, B, *Ob, cit*, p. 266.

determinación se establece desde el movimiento ascendente de las verdades provenientes de los órdenes racional y natural, hasta el encuentro con la verdad del orden divino.

La mayor racionalidad de la que puede hacer gala la razón, consiste, pues, en determinar con precisión sus propios límites en el conocimiento de la verdad. A lo interno de tales linderos se encontrarán aquellas verdades conocidas según el orden geométrico, más al alcance del conocimiento humano, de las cuales Pascal cita, en su opúsculo sobre el espíritu de geometría, las de “espacio, tiempo, movimiento, igualdad, mayoría, disminución, todo”, etc.³³ Se trata de verdades naturales proclives a ser conocidas universalmente. De manera parecida, aquí hacen vida aquellas verdades provenientes del *coeur*, del *sentiment* o, si se prefiere, de la voluntad, esos “deseos naturales y comunes a todos los hombres”³⁴ como, por ejemplo, los deseos de dicha y de bondad.

Más allá de esas verdades de razón y del corazón, únicamente hay lugar para la gracia divina. Y, es aquí donde más se pone de manifiesto la impronta agustiniana en Pascal. Este aspecto, central en el pensamiento pascaliano, será tratado en detalle en el último capítulo

Otro de los referentes obligados para poder entender en toda su amplitud el sentido teleológico con el cual Pascal presenta su doctrina de la verdad, es Tomás de Aquino. La tradición tomista coloca la relación entre fe y razón en dos estancos individuales, completamente alejados el uno del otro.

³³ Pascal, B, *Ob, cit*, p. 351.

³⁴ *Ibid*, p. 355.

Son cosas distintas las facultades cognoscitivas de la razón y de la fe, lo que involucra diferenciar -a su vez- el conocimiento de las verdades naturales relativas al conocimiento y al ser, de las verdades reveladas. Como trasfondo se ubicará, en lugar preferencial, la relación de oposición entre la filosofía y la teología. Así, el Aquinate declara el predominio indiscutible del orden intelectual por sobre el orden del corazón. En cuanto filósofo como filósofo, proclama la autenticidad de una visión ontológica de la verdad³⁵. No obstante, si llegan a plantearse diferencias entre las verdades teológicas y las filosóficas, lo serán de orden formal más que de contenido temático.

En el fondo, las verdades de la filosofía no son ni contrarias, ni indiferentes a las de la fe. Ambas son verdades correspondientes a asuntos de creencia religiosa y también de comprensión racional. Unas y otras evolucionan hacia el encuentro con la verdad esencial. De hecho, las verdades del teólogo deben ser asumidas por el filósofo, en tanto que se consideran verdades reveladas. En otras palabras, se trata de verdades accesibles racionalmente, al mismo tiempo que son productos directos de la disposición divina.

³⁵ Lugar preferencial en la idea tomista de la verdad lo tiene su doctrina de los trascendentales fundamentales. Como es conocido, en *De veritate*. I. 1, Tomás distingue seis de ellos. Resalta el trascendental *verum*, esencialmente identificable al momento de decir que todo ente posee como propiedad trascendental la de ser conforme al pensar y, por ende, verdadero. (Tomás de Aquino., *Suma Teológica*. En: *Obras Completas*, B.A.C., Madrid, 1990, p. 77)

Pascal, por su parte, en tanto filósofo que combate los excesos del dogmatismo, acusa al Aquinate de sobrepasar los dominios de las verdades de razón, manifestando sus reservas con respecto a una demostración racional de la verdad esencial³⁶.

La interpretación llevada a cabo por Jean Russier, muestra a un Pascal continuador de las tesis tomistas relativas al fundamento y evolución racional de las verdades de la fe. A la par, resalta al Pascal crítico de la injerencia de la razón en la validación de las verdades de la fe, como es el caso de las demostraciones de la existencia de Dios, o de los dogmas revelados, pero que -al mismo tiempo- acepta la demostración del sometimiento humano a esos mismos principios.

Es en este último punto donde centra Pascal todo lo positivo y rescatable que la doctrina tomista puede ofrecer. La sumisión de la voluntad humana a los designios divinos es un hecho trascendental que da sentido tanto a las teorías pascalianas de la manifestación de la verdad y de su teleología, como a su concepción antropológica.

En este sentido, se servirá de la idea tomista de una gracia suficiente, a los fines de justificar tales posiciones³⁷.

³⁶ Puede considerarse como válida la tesis de Baudín, para quien el tomismo de Pascal no es más que un “tomismo reagustinizado”. (Baudín, E, Ob, cit, p.127). Así, como prueba fehaciente de su “agustinismo básico”, señalará el hecho de que a través de su lucha contra el dogmatismo de los pelagianos y los casuístas, Pascal, a quien “busca a tientas y combate a tientas”, es a Tomás de Aquino. (Ibíd., p. 128-129).

³⁷ Cfr, Russier, J, Ob, cit, p. 43. Lo esencial de la interpretación pascaliana de las tesis de Tomás de Aquino se encuentra en sus *Écrits sur la grace*. En el primero de ellos, Pascal cita textualmente a Tomás, quien en *Suma Teológica* I. Q. 23. a.5. ad.3, afirma: “Que Dios escoge a unos y reprueba a otros sin que se pudiesen encontrar otras causas de tales diferencias que su sola voluntad”. Sobre este aserto, Pascal dirá: “Por consiguiente, siguiendo a Santo Tomás, esta opinión según la cual la gracia suficiente no es dada a todos los hombres, no es herética, sino al contrario, muy católica...” (Pascal, B, Ob. cit, p. 316-317). En el fondo, el objetivo de Pascal no es otro que mostrar al lector culto y práctico (el *savant*), pero ignorante en cuestiones de la fe, que tanto la doctrina jansenista, como las tesis de Tomás, no son heréticas, sino que concuerdan convenientemente con las de Agustín. Si bien es cierto que el conocimiento de Pascal de tales doctrinas es de segundas fuentes, no menos cierto es que su lectura procura una reinterpretación de las mismas, tanto que lo ubica como uno de los continuadores más auténticos de la filosofía y de la teología agustiniana durante el siglo XVII.

Así, las pruebas que aporta la doctrina tomista de la gracia divina, son tomadas como válidas por Pascal, pero sólo en la medida en que son formuladas totalmente ajenas al concurso del falso discernimiento procedente de una razón corrompida. Únicamente los sentimientos del corazón serán los que permitan percibir tales pruebas. En medio de éstas, la idea de un “Dios sensible al corazón.” (Fr. 65 Lafuma), es muestra más que suficiente de la tendencia presente en Pascal a pensar en el desenvolvimiento de la verdad, idéntica a sí misma, como un progreso histórico de sus manifestaciones hacia el otorgamiento de la verdad salvadora.

SECCIÓN C. LAS VERDADES DEL CONOCER, DEL SER Y DEL HOMBRE.

Bajo la noción verdad se encuentra inmersa una problemática que no se puede dejar de considerar como sumamente paradójica. En primer lugar, concebida como adecuación y reflejo de lo que las cosas son, está obligada a ser múltiple en su manifestación y, por ende, variable y sometida a un proceso de constante adaptación, referida al movimiento histórico, social y cultural de la vida humana. Aquí el conocimiento y apropiación de la verdad están persistentemente sujetos al cambio de opinión, según determinados intereses, consignando como verdad lo adoptado en su particularidad. En segunda instancia, la absolutidad de la verdad es una exigencia fundamental que todo intento por aprehenderla debe tener en cuenta si no quiere desembocar en la dispersión y el relativismo.

La pregunta es: ¿cómo logra el Pascal filósofo compaginar esas dos manifestaciones de la verdad? Se responde: separándose de la manera tradicional de verla, esto es, no como mera adecuación o conformidad entre el entendimiento y las

cosas, sino como presencia, des-velamiento, luz, mostración (sentidos que se encuentran en la palabra griega *aletheia*).

En Pascal, pues, no se trata de mera presencia física, concreta, sino de una manifestación desde la cual la verdad cumple su des-velación. Ahora bien, su condición de mostrarse sólo llega a consumarse si -como se asentó más atrás- al frente tiene un sujeto que la reciba, que se adueñe de ella, sacándole provecho. En este ambiente, la filosofía pascaliana renuncia a una explicación precipitada de la sustancia y de la esencia de la verdad de las cosas, a la manera de la tradición que viene de Aristóteles y de su posterior lectura escolástica, para pasar a considerar con más atención y con cierto rigor, los datos provenientes de la verdad interior.

A tono con Agustín, en Pascal está presente la idea de una presencia de la verdad y la exigencia de un retorno acuciante a la interioridad mediante la cual es posible comprenderla en nosotros. De tal manera, se deduce que en nuestro pensador, la idea de una presencia y de una habitación de la verdad en el hombre, sienta las bases para entender con propiedad la naturaleza y el papel del conocimiento en tanto guía fundamental en la afirmación de la verdad.

Sin embargo, con tales argumentos, la tarea que pretende iniciar el Pascal filósofo, interrelacionando los tres tipos de verdades esenciales (del conocer, del ser y del hombre) se cumple en sus propósitos primarios, más no en su finalidad última. El engranaje final vendrá dado a partir de una fuente distinta de la filosofía e, incluso, del alma humana. De hecho, cuando Pascal considera el movimiento interno de la verdad, siempre está describiendo la experiencia interior que conduce a ella.

Ciertamente, el principio de la verdad interior es, al mismo tiempo, una noética, esto es, un reflejo de cierta experiencia intelectual decididamente humana, que, al ser interpretada desde el ámbito de la reflexión filosófica, reduce la manifestación de la verdad como si fuese un asunto exclusivamente humano. Es contra esta simplificación que irrumpe el Pascal religioso y místico.

Sentada la verdad en la realidad que se explaya en la profundización interior, dando por cierto que cuando se comprende la verdad, al lado está en proceso el acto virtuoso del recogimiento sobre sí mismo, Pascal tiene a la mano gran parte del panorama que pormenoriza la manera como se entrecruzan las verdades gnoseológica, ontológica y antropológica, al interior de su interpretación filosófica de la verdad. La verdad es hallada y comprendida al unísono con el encuentro y la comprensión del hombre con su verdadera condición. Se reitera: allende este reconocimiento, entran en juego otras condiciones, otras exigencias que escapan tanto a la filosofía, como a la voluntad humana.

Luego, el papel de la filosofía racionalista pascaliana consiste en establecer la necesaria reciprocidad entre la verdad y la situación existencial humana, es decir, entre la verdad pensada en su ubicación ontológica y la intimidad de la vida. Es por esto que la noética pascaliana encuentra su expresión más común en esa experiencia interior.

Dicho esto, se plantea a la presente investigación una seria disyuntiva. ¿Representa la doctrina de la verdad una doctrina de la triple manifestación de la misma? ¿Se plantea Pascal, el filósofo, la distinción de tres luces contradictorias entre sí, una gnoseológica, otra ontológica y una antropológica, no sólo como un principio

filosófico irrefutable, sino como una verdad altamente registrable y propensa al análisis? ¿Acaso a lo que aspira Pascal es concebir como el objeto de estudio más filosófico de su doctrina, la oposición entre esa tríada de géneros de verdad, es decir, entre aquellas que brindan luminosidad a lo natural-fenoménico y al mismo conocimiento, y aquella que la irradia precisamente por su carácter de interioridad absoluta? Son disquisiciones que sólo pueden ser enunciadas a partir de la filosofía misma, pero que serán solucionadas al calor de las muy tradicionales doctrinas de la gracia y de la redención. Por lo tanto, no se trata de tres verdades opuestas. Antes bien, toda verdad está sujeta a unificarse desde el punto de vista de la fe. En este pasaje a la unificación de la verdad, la filosofía pascaliana, más que tornarse y prolongarse en mera teología, se deja impregnar por el profundo sentimiento religioso al que nuestro autor se entregó a partir de la experiencia íntima del *Memorial*.

Obviamente, como filósofo, Pascal dirige su crítica al predominio de la razón por sobre las cuestiones de la vida, sin procurar fundir las diversas manifestaciones de la verdad en una filosofía o en una ciencia unificada, sino en la doble intuición de una experiencia intelectual y de fe.

De los antecedentes fundamentales de esta visión que pueden ser señalados como cercanos a la teoría pascaliana de la verdad, sobresalen los del agustinismo, los del tomismo y los del cartesianismo. De los dos primeros algo ha sido reseñado a lo largo de la presente exposición. Del último, podría hablarse un poco más, habida cuenta de la relación especial que Pascal y Descartes mantuvieron, signada más por el

desencuentro que por el acuerdo³⁸. En lo que sigue se ofrecerá un acercamiento a los aspectos principales de la doctrina cartesiana de la verdad, así como la opinión que sobre ella emite Pascal.

¿Cómo entiende Descartes la verdad? Inicialmente, como un entronque entre la verdad del ser y la verdad del conocimiento. Así, al comienzo de la *Meditación V*³⁹, sostendrá que: “Todo lo que es verdadero es algo, siendo la verdad la misma cosa que el ser”.

Casi inmediatamente, remite a la verdad inmanente de las ideas claras y distintas⁴⁰: “Todas las cosas que se conocen con claridad y distinción, son verdaderas”. La verdad de las cosas, pues, se encuentra en las ideas que se descubren como verdaderas en tanto den seguridad y certeza al conocer. En consecuencia, la verdad ontológica está construida desde la verdad del conocimiento procurado desde las ideas claras y distintas.

Sobre ello, Rábade nos advierte que ya no se trata de sostener (como en la Escolástica) la primacía del entendimiento. Tampoco tiene que ver con una negación del ser, sino de considerar que la verdad del ser “ya no depende de él mismo, ni consiste en la conformidad con la inteligencia ejemplificante y creadora de Dios, sino

³⁸ Existe toda una literatura especializada en el estudio de la relación Descartes- Pascal. Dignas de considerar son las siguientes: las ya citadas obras de E. Baudín. *La philosophie de Pascal*. T.1 y de Jean Laporte, *Le coeur et la raison selon Pascal*; igualmente, León Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. 1945. París. Neuchâtel Ed. De La Banconnière. Reedit. En: Pocket. 1995; C. De Bièvre. *Descartes et Pascal. Examen critique de leur oeuvre scientifique*. 1965. Amberes, s/edit.

³⁹ Cfr. Descartes, R. *Oeuvres*. Charles Adam y Paul Tannery, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1964-1974, T.II, p. 221 ;. Cfr. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1970, p. 129. Trad. Manuel García Morente).

⁴⁰ En su examen crítico del racionalismo cartesiano y de la doctrina del *cogito*, Luis Villoro propone la siguiente definición de la idea clara y distinta según Descartes. “Es la cosa objetivada ante el entendimiento, de modo que en ella se incluye, tanto el sentido como su referencia en cuanto tal”. (Villoro, L, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, F.C.E. México, 1965, p.41).

que su verdad está dada en las ideas inmanentes a mi yo, verdad que no debo contrastar con los seres mismos, sino remitirla al Dios que puso en mi las ideas”.⁴¹

Por ello, el giro del pensamiento cartesiano lo es hacia la afirmación de las ideas claras y distintas; una misma claridad y una misma distinción exigida al *cogito* a fin de que pueda proyectar seguridad a cualquier tipo de conocimiento. En este entorno, todo lo claro y distinto es verdadero.

Desde el comienzo de las *Regulae* la cuestión fundamental es justamente “examinar todas las verdades para cuyo conocimiento basta con la razón humana, examen que deben hacer, una vez en su vida, todos aquellos que se dedican seriamente al cumplimiento del buen sentido”.⁴² Si este último es la posibilidad cognoscitiva más común, incluso sus representaciones más representativas han de someterse al incisivo examen de la facultad de juzgar. Sin embargo, Descartes sólo presenta el ejemplo del *cogito* como muestra de que lo presentado con evidencia, no puede estar sometido a duda alguna. La existencia de verdades fuera del pensar, sigue en entredicho. Algo que no escapa a la acerva crítica pascaliana.

In extremis, entre las verdades del conocimiento y las del ser, está abierta la posibilidad de la intervención de un *malin genie* que trastoque los productos verdaderos de la relación entre el pensar y lo pensado, de tal modo que se piense siempre lo falso como si fuese lo verdadero. Frente a ello, Descartes va tras una validación del pensamiento acerca de lo real. Y esa garantía la encontrará en la demostración de la existencia del Dios de la tradición judeo-cristiana. Por ende, es la

⁴¹ Rábade, S, *Ob, cit*, p. 48.

⁴² Descartes, *Regulae*, VIII, en: Descartes, R, *Ob, cit*, p. 886.

existencia de la verdad suprema la que justificará la verdad de la racionalidad de lo real, es decir, la presencia activa de las verdades del conocer y del ser de las cosas.

Luego, la teoría de la verdad que Descartes admite, es la que concibe la verdad como correspondencia o adecuación entre la representación proveniente de las ideas claras y distintas, y el objeto representado por ellas. Por tal razón, puede decirse que, en la filosofía cartesiana, el problema de la verdad del conocimiento remite ineludiblemente al problema del ser de las cosas, esto es, a la cuestión de la atribución de cada idea clara y distinta a lo real que intenta representar.

Como es señalado en el riguroso estudio de Garber, esta concepción conduce a Descartes a establecer el distingo entre “certeza” y “duda”, en el sentido de que “la certeza imposibilita la duda, pero no involucra necesariamente la verdad”⁴³. Así, lo que se pone en duda no es afectado en su certeza, sino en su verdad. Por lo tanto, las certezas y el derecho a la verdad, lo son para el sujeto pensante. Por sobre la hipótesis del engaño (las intervenciones del genio maligno, o de la divinidad) se declara la imposibilidad de dudar de las verdaderas certezas y de lo considerado clara y distintamente. “Aún cuando yo durmiese -agrega Descartes en su *Meditación V*- todo lo que se presenta a mi espíritu con evidencia, es.” De forma inmutable, la verdad corresponde a una ontológica de lo real, a la vez que el conocimiento supone una idea clara y distinta de esa verdad.

⁴³ Garber, D, *El puente roto*, Monte Ávila, Caracas, 2002, p. 208.

En todo caso, lo que Descartes estaría cuestionando son -según Garber- “los juicios de valor objetivos sin justificación”⁴⁴, o “la verdad de lo que irremediabilmente admitimos como cierto racionalmente”⁴⁵. La apertura de dicha brecha en la relación entre la certeza y la verdad, sólo podrá ser cerrada por Descartes al mostrar la existencia de un Dios “veraz y bondadoso”⁴⁶.

En misiva dirigida al científico jesuita Marin Mersenne (1588-1648), fechada el 16 de octubre de 1639, Descartes diserta acerca de la noción *verdad*, diciendo:

...esta palabra, verdad, en su apropiada significación denota la conformidad del pensamiento con el objeto, pero cuando se la atribuye a las cosas que están fuera del conocimiento, sólo significa que estas cosas pueden servir de objetos a pensamientos verdaderos, sea a los nuestros sea a los de Dios.⁴⁷

En consecuencia, en el cartesianismo las verdades de razón y las verdades de fe, por sí solas, certifican el encuentro con Dios. Una extensión tal, será francamente combatida por Pascal. Para comenzar, de la confirmación, en el *cogito*, de la demanda de claridad segura, se extraen determinadas consecuencias que únicamente pueden desplegarse en el campo de la especulación metafísica, más no en el de la humana experiencia interior. Es más, la verdad puede ser entendida y enunciada de parecida forma, pero su tenencia se sume en la diversidad de intereses y pareceres. Además, la tesis cartesiana según la cual la creación de las verdades eternas conduce a una especie de función metafísica decisiva, a saber, que el poder discursivo del entendimiento está inscrito en el ámbito del poder creador de lo divino, le parece un

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibid, p. 209.

⁴⁶ Ibid, p. 211.

⁴⁷ Citado en: Garber, D, *Ob, cit*, p. 321, n5.

argumento que considera de manera desproporcionada, falsamente igualitaria, la relación entre el hombre y Dios.

En este sentido, entre Agustín y Descartes, Pascal encuentra similitudes que indicarían, en el último, cierta huella de la teología agustina dedicada a la relación cuerpo-alma. No otro es el motivo que le lleva a advertir, en su opúsculo *De l'art de persuader*, que “no todos los que dicen la misma cosa, la poseen de la misma manera”⁴⁸.

Este precepto puede ser útil al momento de establecer la originalidad de un pensamiento. Como ejemplo, cita el aserto cartesiano del *cogito, ergo sum*. Según Pascal, ya Agustín había aludido a esta preeminencia del pensar sobre la existencia al referirse a la relación alma-cuerpo. Sin precisar el origen de la frase informa que Agustín llegó a sostener que: “la materia se encuentra en una incapacidad natural, invencible, de pensar”. A pesar de que ambas son expresiones de una misma cosa, no es intención de Pascal poner en entredicho la autoría original de la primera frase por parte de Descartes, sólo que frente a una misma idea, Agustín extrae consecuencias específicas “que prueban la distinción entre la naturaleza material y la espiritual”. En cambio, para él, Descartes deduce de su principio “una metafísica entera”⁴⁹.

Así, Agustín encarna al tipo de pensador que si bien prescribe razones únicamente accesibles por intermedio del *coeur*, sin embargo, al formular los principios generales de su visión del hombre, del mundo y de Dios, lo hará -apremiadamente- más por

⁴⁸ Pascal, B, ob, cit, p. 358.

⁴⁹ Ibidem.

necesidad o por azar, que guardando el debido comedimiento, sin medir apropiadamente las consecuencias. Con ello, sólo transmite a sus acólitos claras intenciones distendidas.⁵⁰ Descartes representaría al filósofo que, cayendo en la desproporción, decreta tanto la inutilidad como el desinterés por la filosofía misma⁵¹.

Ante la claridad y la distinción de las ideas donadas (bondadosamente) por la divinidad, Pascal reniega de la hegemonía absoluta de las verdades del conocimiento y del ser, racional y matemáticamente entendido, sobre aspectos de la realidad interior humana. Así como para Descartes la posibilidad de un conocimiento extraracional de asuntos relativos al obrar y al comportamiento del hombre, está ineludiblemente relacionada con la evidencia de una intuición de las ideas que ha sido adjudicada por la gracia divina de cierta luz, para Pascal -en cambio- esa posibilidad está vinculada con la idea del “sentimiento del corazón.”

Esa vinculación la concibe Pascal admitiendo -incluso- la necesidad de una verdad racional de la fe, diferente de las que proporciona la evidencia científica. Una verdad adquirida mediante un conocimiento firme, aunque inmediato, que tiene en cuenta el discurso y el análisis filosófico, sin sostenerse de manera exclusiva en el mismo.

⁵⁰ Se alude aquí a la polémica entablada entre Pascal, Port-Royal y los jesuitas, acerca del sentido último de la doctrina agustiniana de la gracia y las consecuencias que cada parte extrae de ella. Hablando de los alcances de la oración, expone lo siguiente: “San Agustín ha dicho formalmente que las potencias (engañosas) serán despojadas justamente. Pero, es por azar que lo ha dicho, pues podría alegar que la ocasión de decirlo, no se ofrece. Pero, sus principios hacen ver que la ocasión se presenta, siendo imposible que no lo diga, o que diga algo contrario. Está, pues, forzado a decirlo cuando la ocasión se ofrece, que haberlo dicho cuando la ocasión se estaba ofertando. En un caso, lo es, en estado de necesidad, en el otro, de azar. Pero, ambos representan todo lo que puede exigirse.” (Fr. 930. Lafuma).

⁵¹ Tal vez no resulte una exageración sostener que, para Pascal, la doctrina cartesiana representa el modelo por excelencia de un tipo de filosofía que termina negándose a sí misma. Es lo que se deduce de una opinión antes trabajada pero que es necesario volver sobre ella: “Descartes. Es necesario decir, en líneas generales: esto se hace por figura y movimiento. Pues, esto es verdad; más decir cuales y componer la máquina, esto es ridículo. Así, esto es inútil e incierto y penoso. Y cuando esto sea verdad, nosotros estimamos que toda la filosofía no vale una hora de trabajo”. (Fr. 84. Lafuma).

En los diferentes niveles que debe cumplir la facultad humana del conocer, nuestro filósofo identificará como el último paso que la razón debe dar, el reconocimiento de que existen infinidad de cuestiones que la sobrepasan y a las que debe darles paso. En fin, se trata de un conocimiento de la verdad que necesita, a la vez, de una dosis de inteligencia y una de sentimiento.

En su encuentro con la verdad, el hombre, pascalíamente entendido como un ser inmerso en el error y el extravío, requiere tanto de las verdades que le provee la razón, como de aquellas provenientes de la fe. Sólo que, en el fondo de ese mutuo condicionamiento, se encuentra el convencimiento de que no es la razón la base de la fe, sino que ésta última es la base de aquella. “Sumisión y uso de la razón, en eso consiste el verdadero cristianismo” (Fr. 167. Lafuma).

Debidamente humillada la razón por su tendencia a la desproporción y precisada su extensión, el Pascal filósofo cree estar en disposición de prescribir, en número de tres, los principios que norman el buen aprovechamiento de las verdades de razón, a saber: se debe poner en duda todo posible conocimiento y toda posible realidad; no obstante ello, se exige dar plena seguridad sobre la certeza del conocimiento y de lo por él conocido; en descargo, se solicita su pleno sometimiento a los designios de las verdades esenciales, reveladas.

En palabras que dejan traslucir cuán cerca y cuán lejos del cartesianismo se encuentra, Pascal dirá:

Es necesario saber dudar donde sea necesario, asegurar donde sea necesario, sometiéndose donde sea necesario. Quien no lo haga así, no entiende la fuerza de la razón. Quien fallare contra esos tres principios, asegurando todo como demostrativo... o dudando de todo, sin saber donde es necesario someterse... no podría saber dónde es necesario juzgar (Fr. 170. Lafuma)

De tal forma, son dos los requerimientos fundamentales para “estar en la verdad”⁵², distintos entre sí, pero altamente relacionados. En primer lugar, buscar huir de los errores del entendimiento mediante el procedimiento racional de la duda. En segunda instancia, reconocer las raíces de la existencia personal (los signos más puros del sentimiento religioso, a saber, la piedad y el acatamiento) en función de defender con humildad las verdades trascendentales, representadas -sobre todo- por los dogmas de la gracia divina, de la Trinidad y de la Redención (frs. 149, 172, 226, 275, 354, 662, 702, 824, 869, 925, 954, 969. Lafuma).

En carta a los Périer del 17 de octubre de 1651, donde alude al pesar que siente por la muerte de su padre, Pascal señala: “... no hay más consolación que en la única verdad... Así, la verdad es descubierta, y la consolación está añadida infaliblemente, tanto como está infaliblemente separada del error”⁵³.

De manera conjunta, la ejecución de ambas recetas, aunque divergentes, conducen a la verdad. Puestas en práctica, no sólo sirven de guía al razonamiento teórico que busca dilucidar el problema de las manifestaciones gnoseológica y ontológica de la verdad, sino también para promover la intuición espontánea de la práctica existencial de la verdad en el hombre.

⁵² Pascal, B, ob, cit, p. 388.

⁵³ Pascal, B, ob, cit, p. 275.

En fin, no está lo suficientemente claro en la obra de Pascal suponer que en su exposición y crítica al estoicismo, al escepticismo y al cartesianismo filosófico, sea posible plantearse una adopción ecléctica de cada una de esas posiciones. Antes que una defensa a ultranza de las mismas, lo que realmente le interesa es presentarlas como monumentos a la inconsistencia y límites de la razón y de la filosofía. De hecho, lo que si se evidencia es su afirmación de la imposibilidad de un conocimiento de la verdad absoluta por parte de tales corrientes del pensamiento. De nuevo es necesario recordar uno de los principales argumentos formulados en la presente investigación: la filosofía en el mundo pascaliano está capacitada -vía las razones del *coeur*- para promover sentimientos de la verdad y de lo verdadero, pero -por sí sola- no capacita para la intuición de verdades universales y, por ello mismo, para aprehender la esencia de la verdad. De igual manera, en su singularidad, de forma independiente, la experiencia interior proveniente de la inclinación del *coeur*, tampoco orienta sobre el camino correcto que conduzca hacia el encuentro con la verdad esencial (no es suficiente, pues, abrogar por la mera introspección). Vistas en detalle las formulas de las “verdades del corazón” y la de “sentir la verdad”, tan usadas en la presente investigación, pareciesen denotar cierta incongruencia con respecto a la estructura compleja de los *Pensées*: seria una paradoja insalvable suponer que la razón acude a elementos extra-rationales para justificarse a sí misma. Pero, bien vista, no hay tal incompatibilidad: en el rigor filosófico no debe tomarse como un defecto el hecho de que la razón se sobreponga a la razón misma. ¿La causa? Ambas, filosofía y razón, necesitan abrirse a la fe y a la gracia divina. En

última instancia las razones y los sentimientos emanados desde el *coeur*, sirven a los explícitos proyectos de una apología de la verdad de la religión cristiana.

En resumen, la tortuosidad con la que Pascal se representa las relaciones presentes entre la finitud y contingencia de las verdades atinentes al existir y al sentir humano y los dominios infinitos y absolutos relativos a la verdad fundamental (articulación que aquí se ha propuesto denominar: “historia de la verdad”) encuentran su desenlace en el asentimiento del carácter preponderante de las verdades del cristianismo por sobre todo orden de pensamiento, de sentimiento y de vida. Al término de esa “historia” nos encontramos con un autor que en constante tensión por lo que piensa y por lo que siente, opta por una vía no eximida del exceso y la desproporción con las que critica la -para él- cómoda posición del hombre moderno.

CAPITULO III

LA FILOSOFIA PASCALIANA DE LA VERDAD. APORTES Y APLICACIONES

Volcada la mirada escrutadora hacia la propia interioridad de la subjetividad humana, una vez remontada aquella visión inicialmente orientada a la determinación del orden de las verdades externas, y reconocida la fuerza cognoscitiva de la fe, Pascal clama por dejar constancia de sus intenciones más profundas:

Se escribe a menudo -dirá en misiva a M. Périer del 1 de abril de 1648- sobre cosas que no se prueban y que obligan a todo el mundo a reflexionar sobre sí mismo y a encontrar la verdad de la cual se habla. Es en esto que consiste la fuerza de las pruebas de lo que yo digo.¹

Esta declaración de principios muestra en toda su extensión la real preocupación que mueve el sentido que Pascal le imprime a la filosofía. Conocedor de una actividad que, como la científica, está sujeta a la puesta en práctica del método científico, su preocupación final tiene que ver más con lo que no depende de la simple demostración racional y experimental, sino con lo atinente al orden del *coeur*. Es aquí donde cree Pascal encontrar clarificación y distinción a los problemas que afligen al hombre en el marco de su trágica condición. Además, es en este contexto donde la filosofía asume el papel que le ha asignado: prescribir sentimientos, indemostrables y contradictorios de por sí, pero vividos a plenitud. En tal sentido, son

¹ Pascal, B, *Ob, cit*, p. 287.

dos los principales objetivos que se buscan activando “la inteligencia de la verdad,” tal como escribe en carta a los Périer del 17 de octubre de 1651². Uno, consistente en “asfixiar” (*étouffer*) el conocimiento de la verdadera condición antropológica del ser humano. El otro, pretende “moderar” los alcances de dicho conocimiento.

Por ende, desde la perspectiva que ofrece la filosofía, abocada como está a la mera prescripción, puede darse un uso mesurado de *l'intelligence de la vérité*, clarificando y clasificando los sentimientos que la verdad esencial ofrece a los hombres. Pero, igualmente, bien podría incurrirse en la extralimitación de sus funciones, al negar lo verdaderamente característico de esos sentimientos.

No está de más recordar que Pascal no se opone de manera extrema a la afirmación de la fuerza definitoria y probatoria de la razón discursiva. De hecho, nunca pudo abjurar del conocimiento científico y filosófico de la verdad y de lo verdadero. Tampoco desatendió los valores de *l'esprit de géométrie*, característicos del matemático, mucho menos los de *l'esprit de finesse*, que identifican al obrar del *honnête homme*.

Quien reconozca la finitud y estrechez de las demostraciones racionales de la verdad, ligadas a lo frágil y vano, está asumiendo con propiedad su auténtica relación cognoscitiva con la verdad de las cosas, confluyendo en el reconocimiento de lo realmente significativo que la comprensión filosófica exhibe, pero también de lo efímero e incierto que encierra.

² Ibid, p. 277.

El Pascal previo a sus notas apologéticas llega a considerar dos cosas: primero, que a medida que el hombre va paulatinamente perfeccionando su capacidad racional, alcanzando estadios superiores de reflexión y de desarrollo tecnológico, en esa misma medida irá perfeccionando -en segundo lugar- su tendencia natural a creer por medio de las verdades de fe. Para ello, necesita anteponer con entereza sus propias experiencias personales: hastío del mundo e indiferencia hacia Dios. La cuestión es: ¿cómo someter esas vivencias al dictamen de la razón si son “cosas que no se prueban”?

El hecho es que sin necesidad de adoptar una posición negativa ante la ciencia y la filosofía, Pascal va incorporando las múltiples pruebas a las que tiene acceso desde el campo de las relativamente precisas verdades mundanas, al ámbito impreciso de sus sentimientos, convenientemente forjados al calor de las verdades de la fe.

Como será visto, el proceder teórico pascaliano está construido sobre bases movedizas, fluctuantes entre la interpretación emprendida y los intereses particulares que su experiencia de vida consigna. En la génesis histórica del pensamiento moderno, nadie como él supo aglutinar con tanto esmero, obra y vida. Ello sería indicativo tanto de lo original, como de las limitaciones de su propuesta teórica.

Ahora bien, no sería sugestivo pretender describir los rasgos de la personalidad de Pascal, tratando de entender su pensamiento filosófico, como sugiere determinada exégesis contemporánea³. Lo más relevante sería indagar acerca de su filosofía de la verdad al interior de su estilo expositivo, y en relación con el uso que dispensa a las

³ Cfr, Jean Mesnard, quien concluye su lectura psicológica de Pascal diciendo de éste que “su aspiración a un Dios infinito, es la del científico y del místico, traducida en forma estética” (Mesnard, J, *Ob. cit.*, p. 176).

fuentes teóricas de las que bebe. Sobre tales aspectos se ha disertado en páginas anteriores. Toca ahora registrar los aportes exclusivamente filosóficos del pensamiento pascaliano a la idea de la verdad por él defendida. Al respecto, son dos las principales contribuciones que merecen ser señaladas: su dialéctica filosófica considerada como el método más recomendable para la dilucidación de verdades contrapuestas, y su teoría de la apuesta, con la cual aspira dar entrada al procedimiento racional y su empleo en el terreno de la incertidumbre, de la indecisión, algo -por lo demás- no muy corriente para la época.

SECCIÓN A. DIALÉCTICA Y MÉTODO PARA ENCONTRAR LA VERDAD.

Previo a todo intento por fijar los principales aportes de la filosofía pascaliana a la doctrina de la verdad, una interrogante debe ser respondida. ¿Cuál es el fundamento filosófico de la verdad, según Pascal?

De acuerdo con lo hasta aquí sostenido se infiere que hay momentos en los que es válido suponer que el problema de la verdad en Pascal es un asunto de crítica del conocimiento. Algunos llevan a suponer que es problema de conocer lo real tal como es. Pero, a veces, es también asunto de la concepción del hombre que se ostente, vale decir, de sus costumbres y de sus sentimientos más profundos.

Considerada en su conjunto, la verdad la entiende Pascal como la tentativa por conocer la realidad de acuerdo con la perspectiva particular del sujeto viviente. La manera como se experimenta esa conciencia de lo real representa un conocimiento original a partir del cual el sujeto es consciente de sí mismo y en relación con las demás dimensiones de la verdad.

En consonancia con el sentido de unidad que la presente investigación le imprime a su doctrina, puede concluirse que la visión filosófica con la que Pascal concibe la verdad le conduce, en primer lugar, a establecer una relación de semejanza y correspondencia entre verdades distintas en su manifestación. Y, por ello mismo, en segunda instancia, a considerar a la filosofía como analógica por excelencia, esto es, como la disciplina llamada a relacionar verdades distintas. Todo se reduce, pues, a una comprensión racional de la verdad de lo real, pero -al mismo tiempo- a una intuición subjetiva que acoge otra perspectiva: aquella enraizada con los distintos pareceres y padecimientos humanos. En ambas instancias, como ya ha sido dicho, la teoría pascaliana se levanta sobre los impulsos que le imprimen determinados principios filosóficos que recoge -adoptándolos- de lo que las voces de la tradición le indican.

Un aspecto adquiere relevancia particular. El fundamento filosófico a partir del cual Pascal edifica su pensamiento acerca de la verdad, tiene que ver con la utilización del principio de identidad. Es más, se trata del principio que guía toda la concepción teleológica con la cual determina su propia doctrina. Si intencionalmente se ha dejado para este tercer capítulo la consideración de principios fundamentales para captar la originalidad de la doctrina filosófica de la verdad según Pascal, como los de identidad, contrariedad, probabilidad e incertidumbre, lo es en razón de su centralidad en la conformación de dicha teoría, visualizada -en la medida en que Pascal mismo lo permita- libre de toda determinación apologética. Una intención que como podrá comprobarse en lo que sigue, será difícil seguir al pie de la letra, pero

que no deja de ser válida para identificar lo estrictamente filosófico que nuestro pensador puede legar.

Ahora bien, la validez del principio de identidad no es igual si viene del campo de la ciencia, que si procede del de la filosofía. Por causa de su variabilidad y mutación, los fenómenos objeto de investigación científica, escapan a ser aprehendidos desde una identidad esencial. A lo máximo que pueden aspirar es a ser captados por mera aproximación, es decir, en términos pertenecientes a una modernidad más avanzada, por probabilidad. Desde la filosofía, en cambio, la posibilidad de lo idéntico por sí mismo, puede ser planteada desde el principio de la superación dialéctica de los contrarios, el primer gran principio filosófico que nuestro autor adapta a su doctrina, siendo el segundo, el principio racional de la apuesta. La aplicación de los mismos, lleva a Pascal a plantear dos problemáticas diferentes que van a incidir de manera sobresaliente sobre su idea de la verdad y de lo verdadero, a saber, por un lado, la posibilidad de pensar en una síntesis de la verdad desde la superación de la diversidad de sus manifestaciones y, por el otro, la propuesta de un control racional de la forma azarosa como esa verdad se le presenta al hombre en situación de caída. En el fondo, se trata de asuntos que son competencia de la razón y del verdadero método de conducirse ante la verdad que ofrecen las ciencias y la filosofía (lo cual coincide -por lo demás- con el título completo de una de las obras fundamentales de Descartes: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*). O como el mismo Pascal lo asienta: “La verdad es, pues, la primera regla y el último fin de las cosas” (Fr. 974, Lafuma).

En un primer momento, lo que reconozca el Pascal que filosofa sobre lo absoluto, lo hará pensando en los pares opuestos finito-infinito e infinito-nada, vistos no únicamente como reflejos de la substancialidad esencial de lo real, sino también, en relación con su papel como elementos definitorios de la ambivalencia existencial del ser humano. En este contacto, esas oposiciones trastocan en la de miseria-grandeza, tan caras a la teoría antropológica pascaliana. De manera tal que, en última instancia, la verdad absoluta a la que sólo pueden tener el privilegio de encontrarla quienes se hacen dignos de ella, no conoce en efecto los límites de la racionalidad pura, del llamado pensamiento discursivo, más que en la medida en que sean abarcados tanto lo volitivo como lo afectivo. Pero, también lo hará -en un segundo aire- exponiendo su tesis de la apuesta existencial como requerimiento ineludible para el acercamiento racional a la verdad. A partir de ello, declarará que la manera particular como el hombre conoce es tanto válida, como probable.

1. *Contradictions. Contrariétés. Dualité.*

En una filosofía de la existencia⁴ como la que nuestro filósofo promueve, se justifica el planteamiento dualista en tanto permite visualizar la vía correcta hacia el encuentro con la verdad una y definitiva. Se trata de pares contrapuestos, dos

⁴ Tema de una investigación aparte sería el relativo a la visión de Pascal como un precursor de la filosofía existencialista. Ambas perspectivas se caracterizan por partir del estudio de la vida en concreto. De los resultados de dicha diagnosis proclaman una consecuencia fundamental: el ser humano debe retornar a un sentimiento primitivo de su existencia. Al respecto, es significativa la opinión de Mesnard, para quien son comunes temas como los del absurdo de la condición humana, expresada en nociones como “contradicción”, “desproporción”, “angustia”, “náusea”, “aburrimiento” (en el sentido que el siglo XVII francés asigna a la palabra *ennui*, laxitud), “apuesta”, etc. Incluso, la filosofía de la religión pascaliana es existencial en última instancia: al auto- reflexionar el hombre descubre la positividad de Dios a fines de solventar su sentimiento de vaciedad. En todo caso, argumenta Mesnard, el existencialismo de Pascal “rebaso ampliamente a la filosofía existencialista contemporánea, en especial por su afán de universalidad”. (Mesnard, J, *Ob. cit.* p. 181). Se volverá sobre este punto en la presentación de las conclusiones finales de esta investigación.

extremos, verdaderos ambos, pero que en conjunto, forman un mismo camino conducente a la salvación de la voluntad del hombre en caída. Desde su finitud el hombre está obligado a reconocer su extravío y su pequeñez ante lo inconmensurable. Al final, la síntesis de los contrarios permea por doquier la propuesta filosófica pascaliana sobre el tema de la verdad. Al declarar la importancia de considerar la dialéctica de los pares opuestos a la hora de descifrar la manera de encontrar la verdad, simplemente está conminando a aceptar la presencia de un doble principio constitutivo de la verdad, a saber, los de identidad y de contrariedad.

En consecuencia, al inscribir los procedimientos de la dialéctica en su doctrina de la verdad, Pascal la estaría considerando en su doble manifestación finita e infinita, revelando lo que aquella puede llegar a ser, pero que se trata, más bien, de una misma verdad, que lleva en sí misma el criterio de su realidad y de su aprehensión cognoscitiva.

De manera soterrada, al fondo mismo de esa estructura filosófica, se encontrará la intención de Pascal por superar el problema de considerar a la verdad idéntica a sí misma, como no existente con anterioridad a la realidad en la que se manifiesta, es decir, como preexistente a su objeto. Una posibilidad tal, impediría poder pensar en trascendencia alguna, motivo por el cual, llega a concebirla como inmanente al pensamiento, pero también como *inmanente* a un mundo que es -a su vez- genuina expresión de su unidad esencial.

Por otro lado, si ese par de propuestas, entresacadas de los principios filosóficos fundamentales, a saber, la representada por la contrariedad fundamental entre lo finito y lo infinito, y la formulada bajo la tesis de la apuesta existencial, proceden ambas de

la aplicación de la dialéctica al interior de la filosofía pascaliana, entonces, será necesario detenerse en la idea de dialéctica que nuestro pensador ostenta.

No se trata, en Pascal, de una dialéctica vista ni en el sentido tradicional, ni en el sentido moderno. Más bien, se trata de un postulado relativo a la estructura dual de la existencia natural, trasladada al ámbito de la existencia del hombre. De hecho, a pesar de no referirse directamente a dicha noción, en su producción escrita se encuentran derivaciones de la misma al interior de conceptos como los de *contradictions* (Frs., 177, 199, 257, 458, 962, Lafuma), *contrariétés* (Frs., 119-131, 149, Lafuma) y *dualité* (Frs., 733, 786; Lafuma), mediante los cuales busca significar lo mismo: lo contrapuesto sujeto a síntesis posterior. Por lo tanto, si se trata de describir la presencia de la dialéctica al interior de su propuesta filosófica acerca de la verdad, lo más recomendable es concebirla como una dialéctica de la contradicción y así debe ser entendida en lo que sigue.

En tal sentido, más allá de lo formal, la filosofía pascaliana considera las contradicciones que deduce racionalmente no tanto como dialéctica discursiva, sino a modo de contradicciones reales, en la medida en que las adjudica al humano existir. Lo fundamental en la afirmación de la diferencia no está en la manera como sea lógicamente pensada, sino más bien en el hecho de que la dialéctica está construida sobre el principio de la oposición, postulando la necesidad de visualizar su exposición al interior de una experiencia de vida. No se trata, pues, de una lucha de contrarios que encuentra su resolución a escala teórica. Al contrario, apunta hacia su superación en la medida en que el hombre que la padece, encuentra la vía más expedita para lograrla. Luego, por buscarse a sí mismo, el hombre que Pascal considera, aquél

sujeto a su condición de caída, tiende a disolver toda oposición en una unidad esencial.

De allí que, en la búsqueda de la verdad, una mala disposición de este principio, más que al esclarecimiento, a lo que tiende es a oscurecer dicha tarea. Sobre este punto, Pascal es elocuente: los principios de la razón, como el de contradicción, solo se justifican y adquieren validez si se les adjudican al ser que los padece y que los usa para vislumbrar su verdadera condición.

Como en muchos otros aspectos, en el caso del principio racional de la contradicción, la referencia a las fuentes teóricas que Pascal utiliza es necesaria. Al respecto, puede volverse por el camino indicado por la herencia doctrinal de Epícteto, ya tratada en páginas anteriores, uno de los antecedentes fundamentales para comprender la evolución del pensamiento pascaliano acerca de la filosofía, la razón y la verdad. ¿Cuál es, para Epícteto, el verdadero método filosófico? En *Entretiens* el punto de partida de la filosofía es:

La conciencia del conflicto, aquél que pone a los hombres en lucha en búsqueda del origen de dicho conflicto, la condena de la simple opinión y la desconfianza en su consideración, una suerte de crítica a la opinión para así poder determinar si se tiene razón en tenerla, la invención de una norma, igual que inventamos la balanza para la determinación del peso, o la cuerda para distinguir lo que está recto de lo que está torcido.⁵

De acuerdo con ello, la filosofía y el filosofar adquieren el carácter de herramientas válidas para la búsqueda de la verdad siempre y cuando su accionar esté signado por la necesidad de normarla, regularla. El fin último es la superación de las

⁵ Epícteto, *Ob. cit.*, II, 11, 13, p. 43.

contradicciones, no como mera satisfacción de una exigencia teórica, sino como un proceso de liberación del alma humana, basado más en la experiencia y el buen sentido que en la especulación racional de aquellas oposiciones, enteveros que determinan y condicionan su libre voluntad. En ningún momento lo que está planteado conduce a negar la importancia del pensar filosófico en los procesos de superación de los contrarios. Para Epícteto, antes bien, lo que se pretende es dejar a la razón ejercer sus funciones naturales para derogar las opiniones particulares y subjetivas, caldo de cultivo para esas turbaciones, agitaciones, tan perjudiciales para la clarificación de la verdad y de lo verdadero.

Así, en contra de la opinión comúnmente sostenida sobre la dialéctica como un arte proclive a dividir y definir, con resultados pedagógicos altamente recomendables para los procesos de enseñar a pensar; frente a la visión estoica que la asemeja a la lógica (mero artilugio que permite extraer consecuencias de proposiciones determinadas), muy por encima de su valoración como instrumento deductivo por excelencia, Pascal -al igual que Epícteto- admitirá la contradicción como una expresión natural del movimiento de los sentimientos más profundos, cuyo desarrollo depende en buena medida del ejercicio vital de la existencia. Será proclamada, por ambos pensadores, como expresión de una evolución en medio de la cual será ubicado el hombre, obligándole a una toma de posición que definirá su futura conducta.

De manera tal que en la doctrina filosófica de Pascal anida una visión de la contradicción que es por igual superación de los contrarios como movimiento irregular del sentimiento, de las pasiones o de la vida afectiva, pero que, en sí misma,

expresa el movimiento mismo de la inteligencia que actúa sobre la verdad de la situación humana. Se trata, en suma, de una contradicción que está pensada en las cosas, en tanto se admita como un principio explicativo, pero que encuentra su máxima expresión en el desarrollo interno, más no autónomo, de los sentimientos. Sea en la dimensión del razonamiento lógico, sea en el mundo de las cosas cognoscibles, o allí donde reinan los sentimientos, Pascal siempre se representará lo que la historia de la filosofía denomina “dialéctica” como un “combate entre errores contrarios” (Fr, 733, Lafuma). Detrás de esa definición se esconde la objeción de mayor profundidad que el pensador francés dirige a la filosofía y a la teología: han dilapidado el poder de la razón que rige su obrar centrándose en posiciones marcadas por el equívoco, cayendo en la simple repetición de los dos errores implícitos en una dualidad determinada, creyendo adquirir ventaja en la afirmación de uno y en la exclusión del otro y viceversa (“sabiduría infinita” ironiza Pascal, en el fragmento 458, según Lafuma) cuando deberían abocarse a reflexionar sobre los asuntos fundamentales de la verdadera y contradictoria condición humana (su condición finita en medio de los dos infinitos en grandeza y en pequeñez; su mundanidad figurada frente al verdadero estado de caída; su improbidad y extravío ante la exigencia de convertirse en alguien digno de recibir los beneficios de la gracia divina; en fin, las verdades de la filosofía y la ciencia de cara a la verdad de la religión cristiana).

Ahora bien, si en algo se patentizan las divergencias entre Pascal y Epicteto es en el papel asignado por ambos a la razón en este requerimiento de liberación del alma humana. Para el griego la formación de la inteligencia (consistente para él en aprender a utilizar nuestras “preconociones” naturales: como las de triángulo o círculo,

pero, también, las de bien o mal) es un medio para la formación del carácter. Al igual de lo que sucede en el gabinete del médico, se está tras la “salud moral”; el estudio, pues, considerado “como una preparación para vivir.”⁶ Aprender a ser y a vivir con virtuosismo es, por tanto, condición esencial para alcanzar la verdad absoluta. Para Pascal, en cambio, la ubicación y el encuentro con dicha verdad es más un asunto de designio divino que de aplicación (“ejercitación”, en palabras de Epícteto) de la autonomía de la razón. Lo que el pensador antiguo preconiza insistentemente acerca del aspecto práctico del racionalismo y del filosofar, es decir, la necesidad de obrar de acuerdo con principios puramente racionales, Pascal lo refiere *ex profeso* a las marcas que la voluntad humana imprime en los sentimientos y pasiones. En los *Pensées*, en un fragmento pleno de significados, Pascal expresa lo siguiente:

La más grande bajeza del hombre es la búsqueda de la gloria, pero es ésta la más grande señal de su excelencia; pues cualquier posesión que él tenga sobre la tierra, cualquier salud y comodidad esencial que tenga, no le satisface, si no está en la estima de los hombres. Estima tan grande la razón que, cualquier ventaja que tenga sobre la tierra, si no está ubicada ventajosamente en la razón del hombre, no estará contento. Es el lugar más bello del mundo, nada le puede desviar de ese deseo, y es la cualidad más imborrable del corazón del hombre. Y los que más desprecian a los hombres, igualándolos a las bestias, aunque quisieran ser admirados y creídos, se contradicen a ellos mismos por su propio sentimiento; su naturaleza, que es más fuerte que todo, les convence de la grandeza del hombre más fuertemente que la razón no les convence de su bajeza. (Fr. 470. Lafuma).

Hechas estas reflexiones, emerge una cuestión fundamental. ¿La dialéctica que practica Pascal, conduce a la verdad? Está claro que lo por él entendido como dialéctica, es una cierta concepción de la verdad del conocimiento de lo real, según la

⁶ Epícteto, *Ob. cit.*, III, 23, 26, p. 8.

cual toda proposición racional es, en principio, revisable. Para comenzar, es necesario poner en duda la capacidad racional humana para alcanzar, incluso en los puntos más elementales y esenciales, la verdad absoluta.

En consecuencia, por la sola vía de la razón se le dificultará al hombre solucionar con creces las contrariedades que signan su existencia cotidiana. Esforzándose por señalar puntos de encuentros entre la filosofía fundada en el discernimiento de las contrariedades esenciales y el pensamiento orientado a precisar los principios fundamentales de la religión, es decir, del reconocimiento de la verdadera situación existencial del hombre como un ser inmerso entre los extremos del estar en Dios y el estar fuera de Él, Pascal confiesa:

Para mí, reconozco que tan pronto como la religión cristiana descubre este principio, que la naturaleza de los hombres está corrompida y desposeída de Dios, eso abre los ojos para ver en todo el carácter de esta verdad; pues la naturaleza es tal, que ella señala en todo a un Dios perdido, en el hombre, fuera del hombre, es decir, a una naturaleza corrompida. (Fr. 471. Lafuma).

Sin embargo, desde la dimensión de la filosofía, Pascal está consciente de que a pesar de poner en entredicho la utilidad del tratamiento tradicional de los principios de identidad y de contradicción al momento de intentar comprender el desenvolvimiento existencial del hombre por él estudiado, a falta de ellos, admite que toda afirmación se convierte en imposible. Tal sería el motivo por el cual Pascal recurre a los mismos, no en el sentido de una eliminación total de uno de los extremos de la oposición planteada, por causa de la afirmación del otro, sino en pos de su integración y legitimación en una verdad superior.

Aún más, llevada a sus extremos, la dialéctica de la verdad pascaliana no es ni una dialéctica de la antítesis sin más, ni una dialéctica de la negación de una verdad por otra. Como ha sido interpretado en este trabajo es, por sobre todo, una dialéctica de la revelación de la verdad en la cual la filosofía cumple el originario papel que el pensador francés le ha atribuido, el de propedéutica necesaria a dicha manifestación.

Hablando de la contradicción, expone:

La contradicción es una mala señal de la verdad. Muchas cosas ciertas son contradichas. Muchas falsas pasan sin contradicción. Ni la contradicción es marca de falsedad, ni la no contradicción es marca de verdad. (Fr. 177. Lafuma).

Como consecuencia de la anterior disquisición, se deduce otra problemática, no menos importante. ¿Cómo llega a considerar Pascal a la dialéctica, como mero subterfugio, o como un método riguroso, racional?

Para dar debida respuesta a tal inquietud, necesario es comprender que la concepción teleológica de la verdad según Pascal, siempre es una y la misma, a saber, la búsqueda de la totalidad. Como prueba de ello, debe citarse el siguiente fragmento de los *Pensées*: “No se muestra la grandeza por estar en un extremo, sino por alcanzar los dos a la vez, llenándolo todo entre ambos” (Fr. 353. Lafuma).

En otras palabras, verdad y falsedad, finito e infinito, pequeñez y grandeza, son características definitorias de cualquier cosa. Pensar en la posibilidad de mantenerse en uno de los extremos es razonar de manera equívoca. Antes bien, el sólo hecho de aceptar la contrariedad, es muestra inequívoca de la afirmación de cada uno de los pares opuestos. Sobre ello, recalca Pascal: “Si hay un momento en el que se deben

profesar los dos contrarios, es cuando se reprocha la omisión de uno” (Fr. 865. Lafuma).

Para un intérprete tan acucioso como Goldmann, tales fragmentos reflejan el problema más álgido que se le presentaba a Pascal, a saber, “¿cuál es la forma válida que permite expresar contenidos verdaderos, y cuáles son las formas válidas y más adecuadas para combatir los contenidos erróneos?”⁷

En este sentido, las oposiciones señaladas, vistas como expresión del movimiento dialéctico, tal como lo entiende Pascal, no deben considerarse como productos de la imaginación, inútil e indeterminable, tampoco en su expresión filosófica tradicional, esto es, formalmente analizadas desde el proceder apagógico de la demostración mediante el absurdo, fundamentado -a su vez- sobre el principio del tercero excluido, sino como muestras del carácter incierto y paradójico de las existencias natural y humana.

Por ende, más que de un vano arte, simple regodeo en la construcción arbitraria de antítesis, de lo que se trata es de concebir la dialéctica de los contrarios como un método válido para el acceso racional a la verdad última. Sobre ello, dirá:

Quienes forman antítesis forzando las palabras, son como los que construyen por simetría falsas ventanas: su regla no es la de hablar de manera justa, sino la de hacer ciertas figuras justas. (Fr. 27. Lafuma).

Con el agregado de que, para Pascal (contra la opinión de racionalistas y de empiristas) si bien la verdad es siempre reunión de contrarios, no obstante, la certeza

⁷ Goldmann, L, *Ob. cit*, p. 263.

absoluta de la verdad es más una certeza del *sentiment* que de la razón o de la sensación empírica.

Esa precisión en los alcances de la doctrina filosófica de Pascal, se observa con claridad si se sigue la evolución de su pensamiento como un movimiento que va tras los beneficios de un conocimiento universalmente aceptado de la verdad. Al aplicarse en sus obras mundanas (matemáticas, físicas y de mecánica) a la demostración de lo necesario en el mundo, sólo pudo dar cuenta de lo contingente. Al volverse sobre sí mismo, afirmando lo controvertido que conforma su humano existir, y al reconocer la universalidad de la verdad esencial, vista como reunión de contrarios en sus escritos filosóficos y apologéticos, sólo pudo encontrar lo relativo, es decir, las contraposiciones esenciales que definen y califican su verdadera condición antropológica. Después de todo, dice Pascal: “Es mucho mejor saber algo de todas las cosas, que saberlo todo sobre una cosa en particular; esta universalidad es la más hermosa” (Fr. 37. Lafuma).

Por lo tanto, puede deducirse que en Pascal la unión de los extremos contrarios no es cuestión de contentarse con su representación, mera ilusión de la misma, resultado del obrar engañoso del dialéctico, visto más como creador de artilugios, que como insigne argumentador, sino asunto del más auténtico y absoluto procedimiento valorativo. Así, para él: “Los extremos se tocan y se reúnen a fuerza de estar alejados, y vuelven a encontrarse (aunque) en Dios, y en Dios solamente” (Fr. 77. Lafuma).

Ahora ¿en este punto, qué aspectos constituyen lo más original que puede aportar Pascal? En primer lugar, debe ser estudiada la visión pascaliana del problema de las verdades contrarias. Luego, lo atinente al argumento del *pari*.

De las primeras sobresale, como ya se indicó, el par finito-infinito. El análisis del mismo requerirá la atención de Pascal en fragmentos primordiales de sus *Pensées* (Fr. 41, 68, 148, 199, 201, 418, 420, 682. Lafuma).

El presupuesto básico del cual nuestro pensador parte, es el siguiente: ¿acaso la manera como está conformada la existencia humana, es la que provoca la dualidad de principios? Una cosa es cierta, más allá del objetivo planteado por la filosofía racionalista de una superación de dicho dualismo, mediante la demostración del equívoco, lo que realmente procura Pascal es prescribir ciertas condiciones que llevarían al hombre a aceptar tal situación como definitoria de su pluralidad existencial. Aspira, pues, a presentar al ser humano como padeciente de una necesidad de contrariedad. Incluso, los problemas morales se reducen al juego pendular del pro al contra.

A pesar de procurar la afirmación de este movimiento dialéctico, Pascal nunca dará muestras de abandonar su propósito fundamental de prescribir la búsqueda de un punto fijo. Dramáticamente arrojado en medio de los dos infinitos en grandeza y en miseria, merced a la finitud de su mundana condición, sólo el incrédulo tendrá el derecho al fundamento que significa encontrar ese punto equidistante que establezca la oposición. Por eso, al declarar la necesidad de un acuerdo último entre las verdades contrarias, el pensador auvergnense evita considerar la posibilidad de una incierta dispersión en las mismas, pensando, al contrario, en su unidad natural.

De manera tal que el principio superior de la existencia natural a través del cual el hombre que conoce, la aprehende, es la lucha entre contrarios. La contrariedad es concebida por Pascal como requerimiento previo al conocimiento de la verdad; si de

lo contrario deviene necesariamente lo verdadero (lo uno), entonces de lo incierto surge la certeza acerca de lo conocido. Afirma Pascal: “Se puede hacer que haya verdaderas demostraciones, pero eso no es cierto. Así eso no muestra otra cosa sino que no es cierto que todo sea incierto. En honor del pirronismo” (Fr. 521, Lafuma).

Más adelante habrá lugar para detenerse en la interpretación que Pascal establece sobre las tesis escépticas de Pirrón. Por lo pronto interesa retener la defensa del principio gnoseológico de la duda. Las demostraciones llevadas a cabo mediante la intervención de la razón podrán ser todo lo deductivas y lógicas que se quiera, pero ello no garantiza certeza alguna. Sin embargo, de un escepticismo tal, Pascal extrae una consecuencia convenientemente importante: la incertidumbre resultante no es ni absoluta, ni inevitable. Y esa es la gran lección que aporta el pirronismo: por mucho que se evite juzgar ni la verdad ni la falsedad de un hecho, de una proposición o de una demostración, no por ello queda negada la posibilidad de apertura para otro camino, aquel a través de la cual la certidumbre pueda alcanzarse.

2. La contraposición entre lo finito y lo infinito en grandeza y pequeñez.

La herramienta con la que Pascal abrirá ese nuevo camino es –una vez más- la síntesis entre los contrarios. Y si de contrariedades se trata, la más significativa, tanto para la realidad geoméricamente analizable, como para la existencia humana misma, se encuentra en la oposición entre lo finito y lo infinito, entre lo pequeño y lo grande, entendidos, por ende, como dos infinitos.

En sus obras matemáticas, Pascal ha dado con esos infinitos: lo infinitamente pequeño, representado figurativamente por el punto, y lo infinitamente grande, por la

línea. En tal sentido, para ese momento de su producción intelectual, ambas posibilidades se consideran como parte de un problema teórico (matemático y técnico). Ahora, en los *Pensées*, tal oposición se concibe como característica antropológica que define al hombre mismo. Se trata, por ende, de un problema práctico: ¿qué oportunidades de salvación tendrá el hombre en situación de caída, en caso de alejarse de uno de los extremos, buscando el cobijo del otro?

Así, la intención de Pascal al tratar de trascender la relación finito-infinito desde la subjetividad, desde el ensimismamiento, ilustra sus dudas acerca de la validez y utilidad de una teoría filosófica de la verdad vista como concordancia entre el pensamiento y lo pensado, dado que la misma no sirve para dar cuenta de la verdad o falsedad de la relación entre la conciencia y los avatares propios a la existencia humana. Extraviado entre la nada de los infinitos que lo envuelven, sólo podrá acudir al beneficio que le brindan su facultad para pensar y su necesidad por creer. El hombre -finito en su naturaleza corporal- no es más que un agregado infinitamente extenso de elementos constituyentes infinitamente reducidos, los átomos, los mismos que desde los griegos la filosofía de la naturaleza viene suponiendo. Igualmente, se agregan otros dos infinitos en los que el hombre se encuentra inmerso: el tiempo y el espacio.

Con anterioridad, en *Del espíritu geométrico*, Pascal reseña la forma científica de unificar los dobles infinitos, concebidos abstractamente, con aquellos aprehendidos mediante el recurso tecnológico aún incipiente para la época (telescopio y microscopio):

Si encuentran extraño que un pequeño espacio tengan tantas partes como uno grande, que entiendan también que son muy pequeños en medida; y que miren el firmamento a través de un pequeño vidrio, para familiarizarse con este conocimiento, viendo cada parte del cielo en cada parte del vidrio. Pero no pueden comprender que las partes son tan pequeñas que nos son imperceptibles, que pueden tener tantas divisiones como el firmamento; [para ellos] no hay mejor remedio que hacerlos mirar mediante anteojos que aumenten ese punto delicado hasta en una prodigiosa masa.⁸

Sin embargo, la valoración de la diagnosis pascaliana sobre el hombre y sobre los avances de la razón, no es muy positiva cuando se sobrepone la perspectiva religiosa. A pesar del desarrollo científico y tecnológico, sobre todo en el campo de la matemática, la física y la astronomía, el hombre de su tiempo permanece ciego y mísero, sin luz propia, sin un conocimiento cierto de su destino, sin saber si posee un alma y mucho menos si ella puede ser eterna y -lo que es más angustioso- atrapado en medio de dos infinitos cuya comprensión y dominio escapa al uso de la razón.

No por intentar aprehender cognoscitivamente al mundo, la razón brinda claridad y certeza. Antes bien, incapaz de “llegar al centro de las cosas” y menos de “iluminar su circunferencia”⁹, ella se encuentra confundida entre los dos infinitos, tanto que su capacidad para ir hasta la parte menor o hasta la mayor, está invalidada. El fragmento de los dos infinitos, escrito en enero de 1655, luego de su primera estancia en Port.Royal, es elocuente al bosquejar esa pintura del hombre:

⁸ Pascal, B, *Ob, cit*, p. 353.

⁹ *Ibid*, p. 354.

Yo deseo hacerle ver [al hombre] allí adentro, un abismo nuevo, yo le deseo pintar no solamente el universo visible, sino la inmensidad que se puede concebir de la naturaleza en las murallas reducidas del átomo. Que él vea una infinidad de universos donde cada uno tiene su firmamento, sus planetas, su tierra, en la misma proporción que el mundo visible, en esta tierra de los animales. Y en fin... que él se pierda en esas maravillas tan asombrosas en su pequeñez, como los otros [lo son] en su extensión. ¿Pues quién no admirará que nuestro cuerpo, que antes no era perceptible en el universo, imperceptible el mismo en el seno del todo, sea ahora un coloso, un mundo, o más bien un todo con respecto a la nada, a la cual no se puede llegar? Quien considerándose de esta manera se aterra de sí mismo y considerándose sostenido en la masa que la naturaleza le ha dado entre esos dos abismos del infinito y de la nada, temblará ante la vista de esas maravillas, y yo creo que su curiosidad se cambiará en admiración, y estará más dispuesto a contemplarlos en silencio que a investigarlos con presunción. ¿Pues, en 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 su principio están para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable... Es igualmente incapaz de ver la nada donde está tirado y el infinito donde es tragado” (Fr, 199. Lafuma).

De una situación tan inestable no pueden obtenerse niveles de certeza apropiados. La verdad del hombre y de las cosas se difumina en mera ilusión, sea como producto del obrar racional, sea por los encantos del “divertirse” (del latín *divertere*, desviarse). Todo se reduce, pues, al juego incierto de la imaginación, “esa parte dominante en el hombre, esa maestra del error y de la falsedad” (Fr. 44. Lafuma) que distrae al hombre apartándolo de la verdad.

Apoyándose en esta dialéctica de lo infinito-finito como máxima expresión de la lucha entre contrarios, el pensamiento de Pascal evoluciona gradualmente hacia el planteamiento de otros pares de opuestos, también considerados como “propiedades comunes”, en la naturaleza y en el hombre, tales como, los de infinito-nada, partes-

todo e, incluso, materia-espíritu, todos esenciales para su concepción filosófica de la verdad.

Así -dirá en su opúsculo sobre la geometría- hay propiedades comunes a todas estas cosas, cuyo conocimiento abre al espíritu a las mayores maravillas de la naturaleza... La principal comprende los dos infinitos que se encuentran en todo: uno de grandeza y otro de pequeñez.¹⁰

Por otro lado, al sugerir que la condición real del hombre en situación de caída depende de la fluctuación entre lo cierto y lo incierto, estaría trasladando sus desarrollos en el campo del cálculo de probabilidades, es decir, de la geometría del azar (conciliación entre la certidumbre y la fuerza demostrativa de las matemáticas, con la incertidumbre del azar) hasta el ámbito de su concepción antropológica, debidamente atizada con sus experiencias religiosas. Aunque la presencia de lo azaroso en la doctrina pascaliana de la verdad será temática desarrollada en la siguiente sección, valga recordar lo que argumenta desde la matemática de los números finitos e infinitos acerca de lo incierto que resulta para el hombre en estado pecaminoso admitir o no la existencia de la verdad “sustancial”:

Nosotros conocemos que hay un infinito e ignoramos su naturaleza tal cual como sabemos que es falso que los números sean finitos. Pues es verdad que hay un infinito en número, pero no sabemos lo que él es. Es falso que sea par, es falso que sea impar, pues agregando la unidad no cambia su naturaleza. Sin embargo, es un número, y todo número es par o impar. Es verdad que esto se aplica a todo número finito. Así, se puede conocer que hay un Dios sin saber lo que él es. ¿No habrá una verdad sustancial, habiendo tantas cosas verdaderas que no son la verdad misma? (Fr. 418. Lafuma).

¹⁰ Pascal, B, *Ob. cit.*, p.355.

En otras palabras, si lo incierto está abierto a la reflexión matemática, si incluso la ciencia no posee de manera directa verdad alguna, y si sólo han de tomarse por verdaderas aquellas cosas cuyo contrario parecen falsas, entonces, la posibilidad de que de la incertidumbre (del yerro, del extravío) de la existencia humana, surja la certeza de la verdad revelada, la verdad del cristianismo, es algo que -para Pascal- está garantizado.

Por lo tanto, la falta de certeza es lo que conduce al hombre a posicionarse en un lugar intermedio entre los dos infinitos. Pero, al hacerlo, no escapa al dominio de lo incierto.

Si [el hombre] no quisiera hacer nada más que por lo cierto [entonces] no debería hacer nada por la religión, pues ella no es cierta. Más cuantas cosas se hacen por lo incierto, los viajes sobre el mar, las batallas. Yo digo pues que no podría hacer nada del todo, pues nada es cierto. Y que hay más certeza en la religión que [en el hecho] de poder llegar a ver el día de mañana. Pues no es cierto que veamos el día de mañana, sino que es ciertamente posible que no lo veamos. No se puede decir otro tanto de la religión. No es cierto que ella sea más para quien osara decir que es ciertamente posible que ella no sea. Pues cuando se trabaja para el mañana y por lo incierto se actúa con razón, pues hay que esforzarse por lo incierto mediante la regla de las partidas [sobre todo] para quien está decidiendo... (Fr. 576. Lafuma).

Este fragmento sintetiza así la tesis pascaliana referente a la dialéctica entre lo finito y lo infinito, como fuente a partir de la cual llega a esbozar la no menos importante relación entre lo cierto y lo incierto, fundamental en la conformación tanto de su teoría del conocimiento, como de su concepción filosófica de la verdad.

3. La exigencia metodológica.

Dos señalamientos saltan a la vista. El primero, el recurso a dos principios teóricos que Pascal ha venido trabajando desde sus opúsculos matemáticos y físicos, a saber: los principios de *la règle des partis* y de *la raison de les effets*. El segundo, las referencias a Agustín y Montaigne.

Ante el avatar de la incertidumbre, seguir al pie de la letra lo dictaminado por la “regla de las partidas” (o “regla de las apuestas”) da pie para escoger la vía más ventajosa de la manera más racional posible. Se trata de un principio que Pascal y Fermat trabajaron en sus desarrollos matemáticos basados en el estudio de las combinaciones numéricas y su aplicación a situaciones específicas donde se apuesta y donde, por ende, interviene el azar. Para esta regla primero deben ser analizadas las situaciones más particulares, más elementales, para luego aproximarse por recurrencia a unificar las diversas posibilidades para así decidir cuál es la opción más segura. Por su parte, la “razón de los efectos” consiste en que la clarificación de estos últimos lleva en sí la de su propio causal y -a la vez- los legitima. O, lo que es lo mismo, según este principio para poder entender con claridad un efecto determinado se necesita explicar la razón (causa) del mismo. Luego, la determinación de tal efecto es lo más cercano a la razón que puede ser concebido.

Con relación a esos fundamentos metodológicos desde los que Pascal entiende los niveles de certeza, ambos deben ser considerados como resultantes directos de la oposición entre verdades contrarias. Es de allí donde realmente da inicio el proceso racional tendiente al conocimiento de la verdad. Se busca determinar tanto las causas, como las opciones. Tan es así que siempre ha de tenerse presente lo siguiente:

Dos razones contrarias. Es necesario comenzar por allí: sin esto no se entiende nada, y todo es herético. Incluso, al final de cada verdad es necesario agregar que debe recordarse la verdad opuesta” (Fr. 576. Lafuma).

A toda propuesta racional le corresponde otra de signo contrario. Luego, el camino correcto será aquél que presente en perfecto acoplamiento verdades aparentemente excluyentes la una de la otra; lo incorrecto estriba en la exclusión de una de ellas al interior de cualquiera de esas conjunciones. De manera que puede ser cierto para el hombre racional y mundano el que la realidad natural, gracias a su finitud y, por sujetarse al cambio, esté condicionada por lo que es de por sí incierto y fugaz. Con estas condiciones también puede ser obvio que llegue a considerar que no hay certitud alguna en lo trascendente y eterno. Aun el obrar moral estaría inscrito en un contexto social indeterminable y volátil.

Pero, de todas estas verdades emergen razones opuestas entre sí cuyos niveles de credibilidad dependen de la posición asumida, pues “las cosas son verdaderas o falsas según la cara por donde se las mire” (Fr. 539. Lafuma). Al igual que sucede con la experiencia lúdica y azarosa del lanzamiento de la moneda (cara o cruz), así mismo el hombre tiene dos *raisons contraires* o, lo que es igual, dos posibilidades de elección. Ambas inciertas, probables. Pero hay que elegir. En síntesis o se opta por las verdades mundanas o por aquellas que la fe revela.

Tenéis dos cosas que perder: la verdad y el bien, y dos cosas que comprometer: vuestra razón y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra beatitud, y vuestra naturaleza dos cosas [de las cuales] huir: el error y la miseria (Fr. 418, Lafuma).

No obstante, hasta lo incierto debe reglarse. Después de todo, a Pascal le preocupa el hecho cierto -según él- de que “no podemos pensar en dos cosas [verdades] a la vez, lo que tomaríamos según el mundo, no según Dios” (Fr. 523. Lafuma). La consecuencia, metodológica, claramente deducible de esta cuestión, es definida en los términos siguientes: “Así, cuando se quiere mostrar una cosa [verdad] general, es necesario dar la regla particular de un caso, pero si se quiere mostrar un caso particular, es necesario comenzar por la regla (general)” (Fr. 527, Lafuma).

Pues bien, tanto la “razón de los efectos”, como la “regla de las partidas”, responden a esa exigencia metodológica. Ambas sirven para conferir sentido lógico a la manera como el conocimiento humano aprehende y ejerce dominio sobre las cosas, una realidad finita y en constante cambio. En la naturaleza todo acaece según causas diversas, libres de contradicciones. El devenir natural, al manifestarse claramente homogéneo y consistente, hace innecesaria la posibilidad de elección. En la verdad existencial del hombre, en cambio, el principio de contrariedad se concibe como la característica antropológica fundamental. El ser heterogéneo e indeterminado del hombre exige captarlo en su contradicción interna, esto es, en su ser quimérico.

Únicamente aplicando los principios rectores arriba señalados, frente a la inconstancia esencial del hombre, es posible revelar esa lógica del absurdo que determina su vida y su comportamiento. Así, pues, para brindar -inicialmente- coherencia lógica, sentido válido, a tanta inestabilidad, se necesita hacer concordar todos los elementos contrarios, conociendo la causa verdadera y permitiéndose optar por ella.

A pesar de todo, el movimiento que determina esa polaridad, culmina en un estado de reposo, en el sentido no de calma o de indiferencia, sino en el de mediación, estabilización, entre dos extremos. Después de todo, al ser toda existencia demasiado grande, en cuanto al contenido se refiere, y demasiada pequeña, en cuanto a lo correlacionado, entonces, se trata de un punto fijo situado entre dos infinitos.

Por consiguiente, el hombre de Pascal es un ser signado por el constante desequilibrio, por el perpetuo flujo y reflujo. En vista de ello, para evitar que toda esta tensión dialéctica devenga en diversidad, se requiere del influjo de la unidad. La recomendación pascaliana al interlocutor de sus *Pensées*, es tajante: no tiene nada que perder cuando se queja de su falta de fe. La “regla de las partidas” le muestra que debe trabajar en función de la incertidumbre presente en la dialéctica de los dos infinitos, para así poder acceder al conocimiento firme y no paradójico de la verdad esencial. La “razón de los efectos” debe utilizarla -por su parte- para definir con propiedad la fuente de la existencia y de las acciones humanas. La razón, pues, puede alardear de tener un horizonte preciso de conocimiento, pero hay una verdad originaria y última que la razón razonante nunca podrá alcanzar por sí sola: aquella suministrada por la fe. Al término de su propuesta, la exhortación de Pascal es clara: la condición necesaria para profesar y propagar la fe consiste en partir de verdades aparentemente exclusivas y excluyentes una de otra; en cambio, se comete apostasía cuando se descarta una de las verdades afirmando la validez de la otra.

Por lo tanto, en la búsqueda de esa verdad el hombre pascaliano, atrapado entre los dos sentimientos de grandeza y de pequeñez, está obligado a lo opcional. Le urge, pues, sobrepasar los estrechos límites de su finitud natural. En esta tarea, se le

imposibilita el no elegir, el abstenerse, no por necesidad lógica argumentativa, ni siquiera por exigencias volitivas; simplemente se trata de algo en lo cual ya está “embarcado”.

No otra es la razón que lleva a Pascal a arriesgarse a lanzar una definición antropológica, de las pocas que han podido ser detectadas a lo largo de su producción escrita, y formulada como una consecuencia entresacada de sus investigaciones experimentales acerca del vacío físico: “el hombre, alguien que no es producto más que por la infinitud”¹¹.

Se entiende ahora el clamor de Pascal por procurar la superación de las contradicciones, ya que son un reflejo del lamentable estado de caída y extrañamiento en el que se encuentra el hombre, cada vez más lejos de su encuentro con las verdades esenciales.

Sobre este punto, concluye Mesnard: “El método geométrico es impotente para lograr esa superación, como lo es, incluso, la razón en general. Sin duda la revelación nos proporcionará, al respecto, un nuevo principio que permita realizar la unión de contrarios¹².” De igual manera, Laporte, en su obra ya citada: *Le coeur et la raison selon Pascal*, sostiene que: “El deseo que tiene el hombre de un seguro trascendente, es el resorte de toda la dialéctica pascaliana”¹³.

Pero, el acceso a ese nuevo principio y a esa seguridad, pasa por dilucidar la manera como Pascal resuelve el tema de la escogencia de ese punto sólido en el cual

¹¹ Pascal, B, *Ob. cit*, G p. 231.

¹² Cfr, Mesnard, J, *Universalité de Pascal*. En: Varios, *Méthodes chez Pascal*, P.U.F. Paris, 1978, p. 338)

¹³ Laporte, J, *Ob. cit*, p. 127.

apoyarse, buscando el equilibrio que se necesita para mantenerse entre los dos infinitos, el de grandeza y el de pequeñez.

SECCIÓN B. FILOSOFIA DEL AZAR Y TEORIA DE LA VERDAD PROBABLE

La segunda gran contribución de Pascal a la filosofía de la verdad, está representada por su argumento de la “apuesta”. A partir de ella, se desarrolla en la filosofía y en las matemáticas modernas una creciente tendencia a hablar de las posibilidades y de las probabilidades desde el punto de vista de una explicación racional, no sólo de la ocurrencia de las cosas, sino también, de la misma actitud humana. Una idea central en el pensamiento de nuestro filósofo es la de que no sólo la voluntad divina permanece oculta al humano conocer, sino también su existencia. Si ello es así, entonces el problema radica en cómo justificar racionalmente la necesidad del sentimiento de la fe. La solución la encuentra Pascal con su argumento del *pari*.

Una inquietud salta a la vista: ¿Por qué en Pascal se alude a una “apuesta” y no a una prueba de la verdad de la existencia de Dios? Debidamente analizada la doctrina pascaliana acerca de la verdad y de lo verdadero, una respuesta puede ser exhibida: la probabilidad (el conocido argumento del *pari*) inicialmente considerada por Pascal en su versión matemática, adquiere, como toda su propuesta teórica, un valor antropológico, apologético y religioso. Se está apostando sobre verdades esenciales, en especial aquella verdad fundamental que la razón ha puesto en duda: la existencia divina. Con ello sólo estaría dando muestras de su desproporción por lo que “la razón no puede determinar nada” (Fr. 418. Lafuma). De negar a Dios entonces se niega toda

posible verdad y todo bien. Si se declara la ausencia de existencia, entonces, no hay ni razón, ni voluntad, lo que llevaría a contradecir el originario sentir que es -de por sí- sentimiento de Dios. Luego, solo es factible apostar en virtud de ese inicial *sentiment*.

En suma, no es ya un asunto de desarrollo matemático, ni de argumentación ontológica. El *pari* no tiene por objeto demostrar la existencia de Dios, puesto que no se trata del Dios abstracto e impersonal de la filosofía y la teología, sino del Dios “sentido” por el “corazón”. Todo proviene, pues, de la voluntad divina; la fe es un don de Dios. Pero desde la razón es posible apostar por su existencia, mostrando que es una fe que si bien sobrepasa a la razón misma, no es contraria al sentimiento humano. De manera tal que se está en presencia de un argumento que es fiel expresión del afán apologético pascaliano, aquél que busca orientar significativamente a quien -sea por error, sea por omisión- evita toda búsqueda de la verdad manifestando su desinterés por admitir la existencia de la verdad divina, argumentando sobre el halo de incertidumbre que envuelve dicha búsqueda. No se busca, pues, “convencer mediante el aumento de las pruebas de Dios, sino por la disminución de vuestras pasiones”. (Fr. 418. Lafuma). Sobre la importancia que Pascal asigna a la emergencia de la incertidumbre en el ámbito de la existencia humana, da fe la siguiente interpretación de Philippe Sellier:

El no-creyente en cuanto se interesa por la búsqueda de la verdad y comienza a examinar las pruebas, a menudo cae en una cierta parálisis. Es la indicación que comienza a emerger de su funesto letargo. Sin embargo, permanece solicitado por sus hábitos pasados, siente miedo a renunciar a sus placeres y a toda una vida centrada en sí mismo. Esos obstáculos determinan toda su marcha. Se siente 'incierto'. Pascal aspiraba abrir su *Apología* con la '*Carta para llevar a buscar a Dios*', mediante una serie de reflexiones sobre lo incierto en la vida humana. Al término de esas observaciones, expone la necesidad de apostar. No apostar por Dios es apostar contra su existencia: ¡ninguna neutralidad posible! 'Estáis embarcados' ¿Qué arriesgáis apostando por una religión que os desliga de 'placeres apestosos' y os invita a la lucidez y a la grandeza? Los desarrollos matemáticos del *pari* suponen, en efecto, para ser válidos, que el interlocutor entrevea la nada del tipo de vida que se le propone renunciar.¹⁴

El fin que es trazado por nuestro autor con su argumento del *pari* es evidente: la vindicación de las potencialidades implícitas en el hombre en estado de caída para avivar su anhelo por la búsqueda de la verdad. Sin embargo, Pascal somete a crítica acerba la postura del ateo que permanece solicitado por sus hábitos pasados, sintiendo miedo a renunciar a lo placentero y a toda una vida centrada en sí mismo. Estos obstáculos determinan su marcha. Se siente arropado por la incertidumbre. No en balde, Pascal aspiraba abrir su *Apología* con una *Carta para llevar a buscar a Dios*, mediante una serie de reflexiones sobre la incertidumbre en la que se encuentra la vida humana. Es al término de tales observaciones que la necesidad de apostar es expuesta

El no-creyente, pues, debe poner a prueba cierta aversión por aquellas pasiones que le perturban y le alejan de manera poco conveniente, de la verdad suprema. Por

¹⁴ Sellier, P, *Ob. cit*, p. 789.

ende, el argumento en mientes representa la manera más concisa por la que la filosofía de Pascal concibe -al unísono- el uso y el estado de sumisión que incumbe a la razón humana. El encuentro con la verdad suprema no es asunto de la inteligencia geométrica, sino de aquella que reconoce con humildad sus limitaciones. Dado que a la razón se le hace imposible probar los niveles de creencia, en consecuencia no puede pronunciarse a favor o en contra de las verdades que ofrece la religión y el muy humano sentimiento de la fe.

Tal comprobación es lo que lleva a Gouhier a exclamar: “El Dios de la Escritura no es una idea de la razón: o se pierde o se le encuentra; o incluso, como en el Pascal del período llamado ‘mundano’, saber que Él existe en el sentimiento cruelmente vivo de su ausencia.”¹⁵ Corroborar si Dios es o no es, no es tema de una demostración racional lo suficientemente competente como para determinar hacia qué lado ha de inclinarse el hombre. Ahora bien, bien vale preguntarse: ¿será que en la idea de verdad propugnada por Pascal se tiende a considerar a ésta como un esfuerzo por aproximarse sin límite alguno a lo esencialmente absoluto? O ¿simplemente esa aspiración es imposible concretarla, dado que “la razón no puede determinar nada” (Fr. 680. Lafuma). ¿Significa esto que el *pari* pascaliano visto en su estado inicial, esto es, como un producto de la razón, es un fenómeno que escapa incluso al azar mismo? ¿Una situación azarosa es, de por sí, no razonable? En fin, ¿puede hablarse del *pari* como ejemplo de un indeterminismo poco o nada rígido, en donde la producción de una mezcla de condiciones en las que predomina la aleatoriedad, puede

¹⁵ Gouhier, H, *Ob, cit*, p. 9.

fácilmente aplicarse a otros tipos de situaciones que sobrepasan las estrictamente matemáticas implícitas en una experiencia lúdica cualquiera? Tratemos de dar respuesta a estas interrogantes.

1. La incertidumbre en el dogmatismo y escepticismo filosóficos.

Una vez asentado el carácter fundamental de la incertidumbre en la existencia humana, así como la importancia de los ya citados principios de la “razón de los efectos” y de la “regla de las partidas” para demostrar que el hombre debe ocuparse de la incertidumbre (de hecho la aplicación de ambas vías permiten determinar de manera racional la escogencia más conveniente en una situación nada precisa) pasa Pascal a reprochar al dogmatismo y al escepticismo, representados por Agustín y por Montaigne, respectivamente, por no haber tomado en cuenta esa característica y esos principios. Se repiten, de nuevo, los argumentos que Pascal construye acudiendo a las fuentes de la tradición filosófica que más son de su interés. De hecho, un estudio pormenorizado de la obras de Pascal, mostrará que las dos fuentes que mayormente cita de manera directa para justificar su argumento de la apuesta, son las arriba aludidas.

No obstante lo anterior, bien puede adicionarse como fuente de inspiración un autor basado en el escepticismo, más conocido por Pascal: Pierre Charron (1541-1603).¹⁶ Este, si bien en su libro dedicado al estudio de la sabiduría (*De la sagesse*, 1601) habría sostenido que la misma representa el camino más cierto para alcanzar la “*prued’homie*”, vista como el fundamento de toda religión y motivo suficiente como

¹⁶ Charron, P, *Oeuvres*, Slatkine Reprints, Ginebra, 1970, reimpresión de la edición de Paris, 1635.

para validar el encuentro del hombre con la divinidad, sin embargo, en otro de sus textos capitales, *Trois vérités contre tous les ates, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques, et schismatiques*, de 1593, refiriéndose a los ateos dice que ellos “recogen y proponen muchos inconvenientes y absurdos...que quieren extraer de la conclusión y establecimiento de la Deidad”. En paralelo, dirige una acerba crítica a la presunción de concebir al Absoluto como “una cosa totalmente definida, circunscrita y necesaria de ser tal y cual.”¹⁷ Lo resaltante es -como bien expresa Williams- que de tal opinión Pascal deduce astutamente “una consecuencia que consigna en el fragmento de la apuesta, a saber, ya que la esencia de Dios escapa a nuestras facultades, no sólo no podemos afirmar la existencia de Dios sino tampoco negarla”.¹⁸

Del mismo intérprete de Pascal se recoge una importante opinión que aclara no sólo el grado de la influencia de las tesis de Charron en dicho pensador, sino también lo que distancia a uno del otro. El dicho pascaliano según el cual “Si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada” (Fr. 418. Lafuma), encajaría lo suficiente en el siguiente aserto de Charron:

En suma, en el peor de los casos, no puede haber ningún mal en creer en Dios y en la providencia: pues, aunque se estuviera descontento, ¿qué mal puede venir de ello? ¿Quién puede hacer que nos arrepintamos de ello, si no hay ningún poder soberano en el mundo, al que haya que rendir cuentas después, ni que se tenga cuidado de nosotros? Mas al contrario, ¿qué riesgo corre el que no cree, y en no creer en aquel horrible castigo al que está disgustado?¹⁹

¹⁷ *Trois Vérités*, en: Charron, P, *Ob. cit.*, I, V, p. 12-13; I, IX, p. 40-41.

¹⁸ Williams, J, A, *Ob. cit.*, p. 61.

¹⁹ Charron, P, *Ob. cit.*, I, XII, p. 64. (Citado en: Williams, J, A, *Ob. cit.*, p. 64.)

A pesar de tal paralelismo, la lectura que Williams lleva a cabo da cuenta de una diferencia profunda entre ambos autores:

Charron no pone el acento en la búsqueda de Dios; ni siquiera en una infinita felicidad esperada. El nervio de su argumento se nutre de la indiferencia del incrédulo; ya que no cree en nada, no será más feliz por creer en Dios y en su providencia...El argumento de Pascal, en cambio, pivota sobre un eje positivo: se anima a creer en Dios y a buscarle, porque será el único camino para encontrar la felicidad. Y buena parte de sus esfuerzos los concentrará en conseguir que el jugador quiera abandonar su incredulidad.²⁰

Por lo tanto, al final son más los puntos que distancian a Pascal de Charron que los que los acercan: para el segundo de ellos siempre habrá espacio para la expresión libre de la voluntad humana al momento de escoger entre un cúmulo de verdades, por lo que el esfuerzo por redimirse viene del mismísimo ateo. En contraste, para Pascal debe conducirse progresivamente al incrédulo hasta su encuentro con las verdades de la fe, una labor en la que la necesidad del *il faut parier* juega un importante papel en la conversión del no creyente. Con todo, al mostrar el hombre su libre albedrío, una de dos: o Dios puso al hombre en medio de una situación riesgosa, o es éste quien puso en riesgo a aquél. Evidentemente Pascal opta por el primer camino: *il faut parier*. ¿Qué tiene que ver el “libre albedrío” con la afirmación de la necesidad de la apuesta, con el “estáis embarcados”? ¿Acaso se trata de mera voluntad de elección (por razones prácticas) o de una selección al azar? La solución pascaliana recoge toda una tradición filosófica y teológica que gira alrededor de la teoría de la gracia divina.

²⁰ Ibidem.

De aceptarse tal clarificación sobre la realidad de la impronta del escepticismo de Charron, y si se espera entender en toda su extensión el argumento pascaliano de la apuesta, será necesario considerar, de nuevo, aquellos fundamentos filosóficos más trabajados a lo largo de los *Pensées*, de manera tal de poder aclarar qué es lo que lo distingue de su primigenia exposición en clave matemática. El pensador francés cree encontrarlos en la tradición agustiniana y en las tesis de Montaigne. Sobre la primera de las fuentes por él considerada, expresa lo siguiente:

San Agustín ha visto que se trabaja para lo incierto... pero no ha visto la regla de las partidas que demuestra que eso es necesario. Montaigne ha visto que un espíritu cojo ofende y que la costumbre lo puede todo, pero no ha visto la razón de este efecto” (Fr. 576 Lafuma).

Dicho de otro modo: al obispo de Hipona ha de reconocérsele la importancia que le asigna a la consideración de la incertidumbre en la comprensión y en la asunción de las verdades trascendentales, pero le ha faltado un recurso tan decididamente racional como el de la regla de las partidas, tanto que le permita “domesticar el azar”. Por su lado, el nativo de Périgord incurre en el error de sobreestimar el valor de las costumbres sociales sin tomar en cuenta que las mismas -como sucede con cualquier otro resultado del pensar y del obrar humano- responden a un móvil de orden definitivamente superior. Es ante tales muestras de racionalidad que Pascal hará hincapié en todo lo razonable que significa optar entre dos situaciones en conflicto: sentir el encuentro con la verdad esencial por intermedio de una creencia colmada de fe, o no sentirla. Así, en última instancia, el argumento del *pari* es promulgado con el evidente interés de sustituir lo racional por lo razonable, y en función de ello representaría lo más acabado de la doctrina filosófica pascaliana, justo allí donde la

filosofía se siente obligada a reconocer que hay asuntos que la sobrepasan. Por lo mismo, si bien es cierto que Pascal no olvida que algo tan específico como el cálculo del azar sólo es posible utilizarlo en casos bien precisos (condiciones del juego y procedimientos del jugador establecidos y normados de antemano), no menos cierto es que está consciente que dicha situación, donde se mezclan lo cierto con lo incierto, es válido aplicarla a todos los dominios de la vida. Pensando *in extremis*, bien puede pensarse que proponer la posibilidad del *pari* tiene como objetivo final liberarlo de la obsesión de certitud en la que ha pretendido encasillarlo el mero procedimiento matemático.

Sobre estas nutrientes puede añadirse que son dos las razones por las cuales Pascal justifica su apoyo a las tesis de Agustín. Por un lado, porque en él encuentra resuelta la diatriba entre la gracia divina y la libre voluntad humana; por el otro, por el tratamiento que dispensa al problema de la relación entre razón y fe. Así -para ambos- existe un acuerdo en afirmar la certeza básica de la verdad del cristianismo y, de presentarse la duda, sería más por necesidad interior (existencial, vital) que por exigencias metódicas.

Igualmente, para ambos pensadores los niveles más excelsos de certidumbre verdadera a los cuales puede tener acceso el ser humano, se obtienen más por vía del credo del mensaje bíblico que por motivos y causas racionalmente puras. El hombre por salvar y redimir es mucho más que mero ente pensante, es también fe y pasión, razón por la cual debe optar para cambiar su actitud en relación con la búsqueda de la verdad.

Así mismo, tanto Agustín como Pascal propugnan diversas justificaciones racionales al don de la fe, no tanto en el sentido de aportar pruebas teológicas a las verdades que le son inherentes, sino en tanto racionalidad de dicho sentimiento, es decir, puesta en duda de las verdades de hecho que surgen del informe fiel de los sentidos y que determinan la existencia misma del hombre en situación de caída. Los sentidos no pueden suministrar más que una visión confusa y efímera de la verdad. Mientras que la razón, por su parte, procura principios universales y necesarios que organizan los datos empíricos, racionalizándolos, esto es, ordenándolos lógicamente.

Hasta aquí pueden considerarse las tesis pascalianas en plena concordancia con la filosofía racionalista tan en boga para la época. Pero -como antes se ha expuesto- hay otras razones que la razón no conoce. El *crede ut intelligas* agustiniano sirve de inspiración al deseo pascaliano por darle entrada al hombre entero, a la verdad absoluta.

No se trata, pues, de una sumisión ciega, sino de una sumisión no muy alejada de lo necesariamente razonable, es decir, del verdadero conocimiento de Dios. En tal sentido, tanto Agustín como Pascal señalan la importancia de la duda razonable que busca, pero no como simple búsqueda de las cosas, sino como encuentro con la verdad de las cosas. En este orden de ideas, está claro para Pascal, que la razón:

Actúa con tanta lentitud y con tantas vistas sobre tantos principios, los cuales son necesarios que estén siempre presentes, que a toda hora ella se adormece y se extravía, a pesar de tener todos sus principios presentes. (Fr. 821. Lafuma).

Sin embargo, en el caso de Agustín, continúa Pascal, olvida que -en última instancia- **“todo depende de la probabilidad”** (Fr. 952, Lafuma. Énfasis mío). Todo

lo que cae dentro del marco de lo posible adquiere carácter de novedad, y lo novedoso es, de por sí, original. Por ende, de la novedad, en principio desconocida, oculta, surge la verdad revelada.

Al parecer de la presente investigación, se advierte que el propósito principal de Pascal, al leer la tesis agustiniana en términos entresacados del campo de la probabilística, va más allá de proponer un método seguro para interpretar voces y textos antiguos. Antes bien, nos está diciendo que Agustín acepta la extensión de la necesidad de la fe desde los asuntos relativos a lo revelado, hasta las cuestiones cotidianas del hombre en situación de caída (como el optar por la oración en pos de su salvación).

Su aporte fundamental estribaría, pues, en el agregado de la probabilística, de lo incierto; así, quien ruega mediante la oración debe estar predispuesto a hacerlo, no como una decisión absolutamente voluntaria, sino como una resolución del hombre pecador en toda su extensión. La incertidumbre representaría algo fundamental en la existencia humana. Luego, corrigiendo la omisión agustina, ha de ser considerada con seriedad la posibilidad cierta de apostar al cobijo de la regla que dice: “se debe trabajar para lo incierto”.

En el caso del dogmatismo, Pascal objeta el papel que esta corriente de pensamiento le asigna a la razón humana, en la medida en que presume de la posesión absoluta de la verdad. Bastaría con someter a crítica sus argumentaciones para demostrar sus inconsistencias: no es cierta la tesis según la cual todo es cierto, dado que, aun de lo incierto, surgen niveles de certeza determinados. Si la razón es razonable, lo será con el propósito de averiguar que ella “no ha podido encontrar aún

nada firme” (Fr. 76. Lafuma). En este sentido, de atenerse a los dictados del dogmatismo, entonces no es posible ni apostar ni trabajar para la incertidumbre. Se acepta como principio evidente que se es razonable en cuanto se está en posesión de una verdad cierta y demostrable, y no se es cuando se está en situación de incertidumbre. Sin embargo, Pascal alega: hay que apostar -necesaria y legítimamente- incluso asumiendo el riesgo de fracasar en la escogencia. El hecho aparentemente paradójico es que dicha apuesta está apoyada en argumentos de talante racional.

A pesar de las objeciones pascalianas, lo rescatable es que no por ellas la razón ha de caer en el desespero y en el abandono de sus investigaciones y sus conquistas. Queda ver si ella “tiene algunas fuerzas y cuáles pondera capaces de asir la verdad” (Fr. 76. Lafuma)). En cualquier caso, si algo ha de seguirse de las enseñanzas dogmáticas es que “hablan de la buena fe y de que, sinceramente, no se puede dudar de los principios naturales” (Fr. 131. Lafuma).

Con respecto a Montaigne, es innegable su aporte a las tesis antropológicas pascalianas, pero también en lo referente a esta filosofía de lo incierto que preconiza el pensador auvergnense. Si bien es cierto que Pascal aclaró su relación con él, diciendo: “No es en Montaigne, sino en mí donde yo encuentro todo lo que veo” (Fr. 689. Lafuma), también lo es que se sirvió de él para comprender la naturaleza humana. Sobre todo toma de él su modelo de “hombre honrado”, es decir, aquél que no presume de ser geómetra, o predicador, o elocuente, sino cuando siente la necesidad de hacer uso de tales cualidades.

Así, cuando proyecta su *Apología*, Pascal se refiere a los *Essais* como el texto cuyo contenido sirve para convencer a los incrédulos de los beneficios de la redención, una vez que les ha sido mostrada su condición natural, aquella moldeada por la costumbre social e histórica: “la costumbre es nuestra naturaleza” (Fr. 419. Lafuma). Montaigne tiende a dar la debida importancia al conocimiento de sí mismo, y al mismo tiempo tiene la virtud de señalar con firmeza los defectos de un método inicialmente considerado como recto.

Por ende, lo provechoso presente en el pensamiento de Montaigne se encuentra en su descripción de la vida natural del hombre, de sus virtudes y sus debilidades, una explicación que constituye, para Pascal, un reflejo fiel de la vida pecaminosa que ese hombre lleva. Como consecuencia, tal visión puede muy bien conducir a la verdad de la religión como explicación única y última de las contradicciones existenciales del hombre.

A pesar de tal adaptación a su Apologética, Pascal termina distanciándose de Montaigne. Primero, en razón de su puro escepticismo: al exaltar las ganancias de la duda, su profesión de fe es bastante ligera, propugnando -por ejemplo- el deseo de una muerte pagana totalmente ajena a la redención y al amor al Dios Judeo-cristiano.

Sobre este punto, expone Pascal:

Lo que Montaigne tiene de bueno no puede ser adquirido más que difícilmente. Lo que tiene de malo -coloco fuera de ello a las costumbres- podría ser corregido en un momento si se le hubiese advertido que contaba muchas historias y que hablaba mucho de sí. (Fr. 649. Lafuma).

En descargo, podrían excusarse sus ligerezas, sus defectos y aun sus “palabras lascivas”, pero lo inaceptable son sus pareceres paganos acerca de la muerte -advierte Pascal- esto es: una tesis aprobatoria del homicidio voluntario, ejemplo evidente de renuncia a toda piedad, a la salvación y al arrepentimiento (Fr. 680. Lafuma).

El segundo motivo por el cual Pascal critica y se distancia de Montaigne, puede ser ubicado en el excesivo interés que éste muestra por las desproporciones del humano vivir. Se practican las costumbres sin determinar apropiadamente su verdadera causa. Su pensamiento es, pues, confuso; se limita a buscar explicaciones complacientes y circunstanciales, “saltando de motivo en motivo” (Fr. 780. Lafuma), sin superar el estado contradictorio, dual, de la existencia humana. Siempre lo relativo al humano existir estará impregnado -para Pascal- de situaciones duales altamente conflictivas, razón por lo cual ese mismo hombre estará en disposición de escoger aquella que le sea más provechosa y que al mismo tiempo responda a sus inquietudes más esenciales como la representada por su búsqueda acuciante de la verdad.

¿Qué queda, pues, del recurso a la autoridad basado en Agustín y en Montaigne, suficiente como para aplicarlo a la tesis de la apuesta? A pesar de que estos pensadores denotan una total falta de interés por lo probable, en el caso del primero de ellos, y por la causa última, en el caso del segundo, debe resaltarse la utilidad de ambos, para aclararle (*éclaircir*), al hombre caído, su visión de aquellas verdades ante las cuales permanece ciego.

Cegar. Esclarecer. Saint. Aug. Montg. Sebonde. Hay más claridad para esclarecer a los elegidos y más oscuridad para humillarlos. Hay más oscuridad para cegar a los réprobos y más claridad para condenarlos y volverlos inexcusables (Fr. 236, Lafuma).

De manera tal que los principios de los cuales se sirve el Pascal filósofo para interpretar correctamente el estado natural de la condición humana, para así poder presentar de manera firme y segura su mensaje al interlocutor de sus *Penseés*, a saber, su dialéctica de los contrarios, sus tesis de “la regla de los partidos” y de “la razón de los efectos”, aunado a su argumento existencial del *pari*, constituyen, en conjunto, las herramientas racionales por medio de las cuales se facilita el abordaje de la verdad primigenia y última.

Al unísono, la práctica de tales principios racionalmente concebidos, da entrada a la teoría moral pascaliana. Para Pascal es importante destacar que cada vez que se piensa, se siente y se valora a la vez. Como consecuencia de tal señalamiento, la verdad y el bien son los objetivos esenciales de todo tipo de procedimiento humano.

Sin duda que no hay bien sin el conocimiento de Dios; que a medida que se aproxime a ese conocimiento, se es feliz; y que la última bondad [radica] en conocerlo con certitud; que a medida que se aleja [de él] se es infeliz y que el último mal sería la certeza del contrario (Fr. 432. Lafuma).

Pero, se insiste: para acceder a ese conocimiento cierto y general de la verdad, *il faut parier*. Sobre lo ineludible de tal condición, debe profundizarse en las páginas siguientes si se aspira a entender en toda su amplitud la teoría pascaliana de la verdad.

Hasta ahora se ha sostenido el siguiente punto de vista: para precisar el sentido pascaliano del concepto de verdad, de su problemática y de la teoría que la explique y la fundamente, debidamente ubicada en el contexto general de la evolución de su pensamiento, debe tenerse en cuenta que Pascal considera conveniente apoyarse en disciplinas diversas, cada una conducente a una definición y a un tratamiento

especifico. Se trata de -al menos- tres maneras de percibir dicho concepto, desarrolladas, en principio, de acuerdo con el estado de presentación cronológica de su obra escrita.

No obstante, se ha advertido que no se trata de un plan preconcebido en la exposición de su pensamiento el que Pascal pretende escribir. Antes bien, sus argumentaciones y referencias sobre la verdad muestran determinadas orientaciones que únicamente un genio como el del francés pudo relacionar entre sí, en la misma medida en que su producción intelectual fue avanzando. De ello puede hacerse un seguimiento desde sus juveniles opúsculos y tratados científicos, pasando por sus escritos de connotación más filosófica, aún por aquellos que patentizan su faceta como polemista y crítico teológico, hasta sus notas dispersas para una apología de la religión cristiana.

Así, las maneras como se presentan la noción y la problemática en mientes, serían las siguientes. Primero, estrecho acuerdo con los principios y fundamentos de la triunfante razón moderna, esto es, desde los aportes de las nuevas matemáticas (geometría proyectiva, cálculo de probabilidades); en segundo lugar, a partir de la especulación filosófica (Epícteto, Charron, Montaigne), y teológica (Agustín, sobre todo); por último, según los dictados de su doctrina religiosa y del ejemplo modélico de su fe.

De aceptarse tal clasificación, salta a la vista la cuestión de aclarar si Pascal considera gradualmente esas concepciones en concordancia con la evolución cronológica de su obra escrita; o si constantemente vuelve de una a la otra en búsqueda de una síntesis que abarque todos los sentidos señalados.

2. El hilo conductor: el argumento del *pari*.

De lo tratado hasta aquí, resalta el carácter integral que Pascal le imprime a su búsqueda y definición de la verdad. Es decir, cuando se trata de la verdad, de su historia, sus manifestaciones y sus problemas, se hace cada vez más evidente a lo largo de su producción intelectual, el estudio exhaustivo basado en los postulados científicos y filosóficos, pero también en aquellos de orden doctrinal y de creencia religiosa.

Ahora bien, no se trata de un mero capricho sino que representa una tendencia decididamente intencional en Pascal: va en pos de una solución satisfactoria al juego de verdades en el cual participa *motu proprio*. Si lo que procura es dar con un sentido universal, firme, conciso, y por ende, suficiente, de la verdad, entonces ¿Qué hacer con las diversas y necesarias acepciones arriba citadas, después de todo, válidas y útiles para el hombre que piensa y padece, desde la particularidad de su condición?

De todo ello Pascal se plantea la necesidad de un hilo conductor, apropiado para el cabal cumplimiento de la meta trazada: el encuentro del hombre moderno con la verdad. Según se deduce del presente estudio, esa particular herramienta metodológica se encuentra en el interior de sus teorías matemáticas, en especial en aquellas que tienen que ver con la relación entre números y, además, en la probabilística, convenientemente expresada en el argumento de la apuesta cuantitativa.

Dentro de las llamadas por Pascal, “verdades inevidentes” (hipotéticas) se encuentra la verdad probabilística. Se aclara que en ninguna parte de sus *Pensées*, esta última noción es pronunciada, ni siquiera es descrita formalmente. Pero, es

indudable que está presente de manera implícita y, además, practicada. Lo esencial de la misma puede sintetizarse de la siguiente manera: cada inevidencia puede ser considerada como verdadera o como falsa. Tan es así, que conducen a la escogencia. Luego, al haber varias probabilidades opuestas entre sí, se opta racionalmente por la más probable. El probabilismo, pues, implica necesariamente, una *apuesta*. Se escoge la opción más acertada por ser la de mayor probabilidad. Según la interpretación de Baudín, la manifestación del *pari* se da tanto en la naturaleza como en la razón. En ambas instancias se exige escoger, esto es:

Que se apueste por lo improbable, que es de hecho lo más seguro, pues es el único medio que se tiene de asir la verdad, tal como ella puede ser asida. Después de todo, la verdad no puede ser aprehendida más que bajo la forma de una verdad probable, alejándose todo temor a un error improbable.²¹

Desde la dimensión filosófica, el argumento del *pari* ha de verse como una dialéctica, no en el sentido tradicional de lucha de contrarios, sino como una dialéctica racional de las oportunidades más probables de alcanzar la verdad. A pesar de ello, en aras de la claridad requerida, no deben ser diferenciados de manera concluyente los presupuestos teóricos de los hechos a prever (probabilidad matemática), de las disímiles opiniones que deben ser consideradas (probabilidad antropológica o, más en específico, probabilidad moral).

Lo cierto es que -como se ha sostenido en la presente investigación- el pensamiento de Pascal se mueve casi inmediatamente desde las verdades matemáticas

²¹ Baudín, E, *Ob. cit.*, p. 93.

hacia las verdades que delinear la auténtica existencia humana. Justo en medio de ellas se encontrará la filosofía como instancia previa para el éxito en dicho tránsito.

Se entiende ahora por qué, desde el punto de vista del Pascal versado en asuntos de fe, al final, con el término apuesta (*pari*), intenta argumentar a favor de los sentimientos del corazón más excelsos, como los de la misma fe. Al declararse imposible una demostración *more geométrico* de Dios, entonces es conveniente apostar acerca de la existencia divina. La tesis estriba en que una vez que se ha decidido apostar, se facilita el acto de creer. Con este argumento se trata de explicar las luchas interiores que turban al hombre, el conflicto permanente entre tendencias contingentes y opuestas que se manifiestan en su vida. Dando muestras de su apego a la cosmovisión judeo-cristiana, Pascal introduce, entre la necesidad y el azar, la verdad que solo ofrece profesar la fe.

Surgen las siguientes inquietudes: ¿Cuál es la diferencia entre el demostrar (*le démontrer*) y el apostar (*le pari*)? ¿Se trata de dos posibilidades argumentativas, o sólo una de ellas puede considerarse de uso exclusivamente racional? Si la última posibilidad es la correcta, entonces, ¿cómo partiendo de lo azaroso, lo indeterminable, puede -sin embargo- argumentarse a favor o en contra de una existencia determinada? En fin, ¿es el *pari* un razonamiento de última hora, formulado para no dejar que las cuestiones de fe se alejen en demasía del probado campo de acción de la moderna razón fundante, o se trata más bien de una problemática que, dado su carácter decididamente irracional (asunto de fe, de creencia religiosa), se explica sólo desde lo no-demostrativo? Pero, ¿es irracional correr el riesgo de no encontrar la verdad, trascendental, sublime, aquella que el hombre digno de Pascal debe encontrar, aun no

incurriendo eventualmente en el error? De la respuesta a tales interrogantes depende la interpretación correcta de la teoría pascaliana de la verdad. Veamos un primer intento de aclaración.

Como ya se ha indicado, lo esencial del argumento de la apuesta se expone en el fragmento 418, según la clasificación de Lafuma (233 en Brünshvicg) y que Pascal intituló “infinito-nada”²². Sobre el mismo ha de centrarse lo esencial de la parte final de este capítulo III. Pero aquí puede servirnos para entender el sentido último que Pascal quiere imprimir a su tesis del *pari*.

Ambos extremos (infinito- nada) denotan el mismo significado, a saber: ante la nada de la finitud, ha de oponerse lo infinito. No hay, pues, la intermediación formal entre lo infinito y la nada, puesto que ambas nociones llevan, implícita, la antítesis.

Antes de ello, Pascal ha emitido su opinión con respecto a la diatriba alma-cuerpo y de cómo, la primera de ellas, una vez encarnada, se circunscribe al conocimiento exclusivo de lo finito. Sin embargo, el párrafo inicial revela algo más que una toma de posición sobre la condición humana. Textualmente: “Nuestra alma está puesta en el cuerpo, donde ella encuentra número, tiempo, dimensiones; razona sobre ello y lo llama naturaleza, necesidad, y no puede creer ninguna otra cosa” (Fr. 418, Lafuma).

En otras palabras, el conocimiento de lo finito es un conocimiento necesario, propio a la naturaleza humana, y -por ello mismo- se trata de un conocimiento válido. No por limitarse a lo meramente demostrativo y cuantitativo, ha de considerarse

²² Pascal, B, *Ob. cit*, p. 550-552.

como de dudosa validez. De hecho, situado ante las determinaciones matemáticas (geométricas) y físicas, el alma humana -recalca Pascal- no puede llegar a creer en ninguna otra cosa. Evidentemente la conjunción entre razón y creencia, tal como está planteada aquí, no debe tomarse al pie de la letra; asido a la comprensión racional, finita de por sí, el hombre es conducido a aceptar, únicamente, lo sujeto a demostración empírica, una condición que define, por sí misma, al sujeto cognoscente. Reconocimiento de la razón que discurre pero, al mismo tiempo guía para mejor acatar los dictados de la fe y de la gracia divina: así muy bien podría sintetizarse el contenido fundamental del fragmento 418.

Sobre ello, en su detallado estudio sobre el *pari* de Pascal, opina Jaime A.

Williams en los siguientes términos:

Considerado en su conjunto, todo el fragmento 233 (en Brunschvicg; 418 en Lafuma) puede ser visto como un anuncio del camino que habrá de recorrer el interlocutor de Pascal. En primer término, ha de constatar la insuficiencia de esa razón discursiva, en la que él -hasta ahora- tanto confía para alcanzar a Dios por sí mismo. Luego tendrá que caer en la cuenta que la religión cristiana está por encima de sus pobres limitaciones racionales, no obstante no ser algo irracional. Y lo que la religión le descubrirá no es sin más la existencia del Absoluto, sino que le desvelará la presencia de un Dios personal que se ha dado a conocer históricamente en su hijo, Jesús Cristo, que viene a salvar a los hombres del pecado y de la muerte eterna. Como se trata de un misterio -algo que sobrepasa cualquier evidencia alcanzable por las solas luces naturales-, no sólo ha de saberse, sino que ha de creerse.²³

A lo anterior puede agregarse lo siguiente: la intención de Pascal consiste en determinar cómo el análisis de la racionalidad científica conlleva al pleno reconocimiento de un concepto de razón más extenso que el procurado por la misma

²³ Williams, J, A, *Ob. cit*, p. 67-68.

razón científica. En el fondo de dicho propósito, el argumento racional de la apuesta no se utiliza únicamente para dar sentido a una acción meramente contingente, sino también como un elemento que da cuenta de la verdad de la existencia humana en general. De lo arriba expuesto por Williams se inquiriere: ¿puede deducirse que toda asunción de la fe implica necesariamente un asunto de escogencia? Acaso ¿cuándo se cree en algo se opta? Veamos.

3. La opción: infinito-nada.

Para despejar las dudas arriba planteadas se necesita el auxilio del concepto de “infinito” tal cual es trabajado por nuestro pensador. Delimitado al alcance de la aprehensión cognoscitiva de lo finito, el siguiente paso consiste en señalar las exigencias de la infinitud ante la condición humana. Para tal fin, acude Pascal, no con cierta timidez, a su teoría matemática de los números: la relación con lo infinito se plantea a partir de la perspectiva de la progresión numérica, partiendo de la unidad hasta lo infinito. Al interior de tal desarrollo está presente la noción matemática de “paso al límite”²⁴, que poco a poco va abriéndose paso en las matemáticas de inicios de la modernidad. El aporte pascaliano a este respecto es significativo. Lo meritorio y destacable radica en la extrapolación que establece de dicha experiencia matemática, al campo de la reflexión sobre la dialéctica finito-infinito-nada. Afirma Pascal: “La

²⁴ Desde la antigüedad el concepto de infinito ha estado presente como parte de los problemas relativos a la comprensión humana. De hecho, para los griegos la aspiración al infinito se considerada como algo imposible: antes que a la infinitud, el ser humano únicamente está facultado para concebir lo ilimitado, *ápeiron* (*a*: sin, *peras*: límite). Para poder ser conocida la estructura matemática de los problemas infinitesimales, a partir del siglo XVI se plantea la exigencia de un método que permita el “paso al límite.” Lo fundamental de dicha noción puede resumirse de la siguiente manera: es posible aumentar el tamaño de un conjunto agregando un elemento más. Se trata, pues, de un proceso infinito. (Cfr, Wussing, H, *Historia de la Matemática*, Pueblo y Educación. La Habana, 1979, p. 123-146)

unidad junto a lo finito no lo aumenta nada, no más que un pie a una medida infinita; lo finito se aniquila en presencia de lo infinito y deviene una pura nada” (Fr. 418. Lafuma).

Así, el conocimiento matemático conlleva el establecimiento de cierto género de verdades del mismo tenor, como es el caso de la verdad de lo infinito. Tan evidente resulta afirmarlo que, para ser posible, lo infinito no requiere ni agregación numérica, ni medida geométrica alguna. Al contrario, una vez propuesto el devenir de lo infinito, lo finito -al inicio “natural” y “necesario”- evolucionará hacia la nada absoluta.

¿A qué se refiere Pascal cuando habla de condición “natural”? Lo primero es aclarar que, no por natural y probable, un conocimiento lo es de la verdad última y suficiente. A tal respecto el caso de los números es significativo. En matemática se enseña lo falso que resulta deducir la existencia finita de los números. Sin embargo, para Pascal, es verdadero que exista “un infinito en número” aunque se desconozca lo que tal número sea en sí mismo. Dicho de otra forma: así como es inútil e incierto determinar los números como pares o impares, aunque tal clasificación sea válida, tampoco cambia en nada su verdadera naturaleza el que al número uno sea agregada la progresión a lo infinito. En consecuencia, está totalmente fuera del alcance del conocimiento humano la determinación de la naturaleza última, esencial, de los números. A lo sumo, lo cognoscible sería la paridad o imparidad de los números finitos.

Según la exégesis de Gouhier, -cuyo estudio sobre el *pari* de Pascal, es reconocido como el más completo y exhaustivo- todo lo antes expuesto desemboca en tres

proposiciones definitorias del carácter del conocimiento humano, cada una en estrecha correspondencia con otros tantos niveles de ser. Las dos primeras son extraídas de la explicación pascaliana de lo finito y de los límites del razonamiento matemático, a saber:

1. Que la existencia de la naturaleza de lo finito se conoce por la particularidad del cuerpo humano mismo;
2. Que en matemáticas se conoce la existencia de lo infinito, pero no su naturaleza. Ahora bien, desde la finitud de su corporeidad, el hombre es, afirma su existencia, en cuanto se relaciona con lo infinito en número; una relación progresivamente indefinida.²⁵

Puesta sobre el tapete la relación dialéctica infinito-nada desde la verdad matemática expresada en su teoría de los números, pasa Pascal a opinar, de manera imprevista, sobre la justicia divina. Para ello, usa los términos siguientes: “Así nuestro espíritu ante Dios, así nuestra justicia ante la justicia divina. No hay una desproporción tan grande entre nuestra justicia y la de Dios que entre la unidad y el infinito” (Fr. 550. Lafuma). Es de tales argumentos, de donde Gouhier deduce la tercera proposición:

3. Que una vez aceptado el carácter inextenso e ilimitado del ser divino, es imposible conocer ni su existencia ni su naturaleza. Dios es concebido como un ser carente de extensión y de límites y, en consecuencia, de existencia y naturaleza incognoscibles. Pero, para llegar a tal condición está de por medio la facultad argumentativa de la

²⁵ Gouhier, E, *Ob, cit*, p. 252.

razón que -bien usada- hace gala de su capacidad demostrativa. No en balde, informa Pascal: “he mostrado que se puede conocer bien la existencia de una cosa sin conocer su naturaleza” (Fr. 550. Lafuma).

Lo que precisa es que, al dar por sentado el conocimiento de la existencia de una cosa, sin necesidad de determinar lo que tal cosa es en sí misma (según su propia naturaleza), está adelantándose a una posible objeción a su tesis gnoseológica de la verdad: ¿acaso será posible conocer una existencia verdadera sin percibir su ausencia? Después de todo, para reconocer la existencia de algo ha de ser verificada su no-presencia. Es lo que pasa con los intentos de solución del problema de la existencia de Dios. Este, por su carácter inextenso e ilimitado, escapa al control cognoscitivo de la razón humana. No obstante, de llegar a conocer su verdadera existencia infinita, lo será por el concurso de la fe y la gloria.

4. *Pari* matemático y *pari* existencial.

A estas alturas del fragmento, Pascal sugiere volver atrás, recomenzar (*tournez*), en el sentido de ampliar lo ya sostenido. Habla de volver a los asuntos propios de las *lumières naturelles* y dejar para desarrollos posteriores las cuestiones relativas a la fe y la gloria. Es necesario, por ende, retrotraerse al momento en que se aprehende de manera precisa y rigurosa lo infinito y lo finito en números.

Desde sus juveniles escritos matemáticos ha demostrado que, al cobijo de desarrollos de corte matemático, es factible dar razón de lo numérico en su progresión infinita e indeterminada. Aquí Pascal admite la imposibilidad de *prendre raison*, ni de la existencia divina (de por sí, infinitamente incomprensible, puesto que no posee

partes ni límites), ni de la fe que los hombres le profesan. En este sentido, la religión cristiana, en tanto manifestación de fe, también está fuera de toda rendición de cuentas a través de argumentos de tipo racional. Es más, de llegar a hacerlo, no podría designar esa existencia y esa creencia, auxiliándose en conceptos claros y distintos.

Por otro lado, en oposición a la estricta demarcación que Gouhier establece entre, por un lado, un “*pari matemático*” y, por el otro, un “*pari existencial*”²⁶, en el presente estudio se sostiene, más bien, la concordancia existente entre ambas posibilidades. Con mayor precisión: es posible comprobar la inclusión que Pascal lleva a cabo del argumento de la apuesta aplicándola a la determinación de la existencia divina, situando el punto de partida en el ejercicio matemático sobre la probabilística o, para decirlo con mayor grado de pertinencia, desde la resolución dada al problema de las partidas, propuesto inicialmente a Pascal, en 1654, por Antoine Gombaud, Caballero de Méré (1607-1648). El problema planteado tenía que ver con la manera precisa de repartir mejor las apuestas en un juego de azar cuando se interrumpe. Pascal contacta al matemático Pierre de Fermat (1601-1655) y entre ambos dan con el resultado buscado.

Lo que se busca, en última instancia, es afirmar la legitimidad del planteamiento de lo indeterminable (por azaroso), aceptado de antemano como un desarrollo que surge de la teoría pascaliana de la progresión numérica, pero que -además- le permite captar mediante la figura de la apuesta aquello que, en primera instancia, el mismo Pascal ha declarado incomprensible.

²⁶ Gouhier, E, *Ob. cit*, p. 253.

Como prueba de ello, se alude a la inscripción de su fórmula para calcular matemáticamente el problema de la apuesta. Tal señalización al margen del fragmento 418, no deja de llamar la atención. En el caso de Gouhier, si bien recuerda su presencia, no obstante disminuye su importancia al considerarla propia de una época pasada del pensamiento pascaliano que poco tendría que ver con su tesis del origen del *pari* como producto exclusivo de una “exigencia de la existencia.”²⁷

La mejor justificación de por qué Pascal incluye dicha fórmula en un fragmento versado en asuntos filosóficos (la dialéctica infinito-nada), teológicos (pruebas ontológicas de la existencias de Dios) y en aquellos relativos a la profesión de fe del creyente, se encontrará en su comunicación a la Academia Parisina, en 1654, donde al describir su “método de perspectiva”, como una “geometría del azar”, revela que su intención es la de “domesticar al azar”, es decir, someterlo al rigor del cálculo y de las demostraciones.²⁸

Por sí solo, el azar es más cuestión de suerte que algo factible de cálculo racional. Pero, en cuanto se somete al imperio de la razón, en esa misma medida puede servir como instrumento clarificador de lo oculto, de lo inasible. Puede ser que no ofrende la verdad esencial, pero, al menos, al plantear el optar, conduce al conocimiento de dicha verdad, así como a su debida justificación racional. De manera tal que, el apoyarse en los principios de la probabilística, a Pascal le parece no sólo acertado, sino también conforme a la razón, en cuanto representa una exigencia de ésta. Incluso, su utilidad para el conocimiento racional es extensiva al campo de la moral.

²⁷ Ibid, p. 254.

²⁸ Pascal, B, *Ob, cit*, p. 102-103.

Claro está, visto el pensamiento de Pascal de forma integral, es decir, en la medida en que entran en juego todas sus vertientes, científicas, filosóficas, teológicas y religiosas, podría muy bien sostenerse que el conocimiento racional es -para el Pascal imbuido de religiosidad- antes que nada un conocimiento débil e inútil, aunque válido. De nuevo, debe insistirse que nuestro autor no niega a la filosofía la facultad de demostrar, sistemáticamente, la existencia de Dios o cualquier dogma previamente formulado por la teología, pero sí la considera fuente de un conocimiento inestable y poco evidente. Sobre ello, es enfático al declarar:

Las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del razonamiento de los hombres y tan implicadas, que ellas afectan poco, y cuando sirven a algunos, no sirven más que por un instante, aquél en el cual ven esta demostración, pero una hora después temen haberse equivocado (Fr. 190. Lafuma).

Por encima de los beneficios que le brinda la razón, a saber, rigor en la demostración de su cuerpo doctrinal, pero también de los perjuicios que le acarrea, resultados que -después de todo- “no sirven más que por un instante”, el cristianismo, como bien lo expresa Gouhier, “posee otros medios para saber.”²⁹ Ese conocimiento alternativo proviene de la fe y de la gracia divina. Fuera de ellas es imposible conocer la existencia y la naturaleza de Dios. De hecho, la razón -por sí sola- nada puede decir acerca de la existencia divina. Luego, será lo infinito no conocido lo que coloca al hombre ante la disyuntiva de afirmar su existencia o de negarla.

El hombre pascaliano, esto es, en condición de caída, sostenido firmemente a los preceptos que su razón le indica, está, pues, ineludiblemente “embarcado” en un

²⁹ Gouhier, E, *Ob. cit.*, p. 253.

“jugar un juego”. En consecuencia, será apostando como decidirá, tal cual como acaece cuando se lanza una moneda al aire. Por ende, el cálculo prevalece como una herramienta válida para predecir el número de veces en la que se repiten ambas opciones, pero, también, para optar por la afirmación o la negación de la existencia divina.

Así, bien podría deducirse lo siguiente: previo al conocimiento ofrendado por la gracia divina como fuente última del encuentro con la verdad esencial, el hombre tiene aún la libertad de escoger existir “con Dios” o “sin Dios.” Apostando, supera con creces la diatriba entre escoger y no hacerlo. En cambio, es posible escoger entre dos opciones: vivir en Dios, afirmándolo, o vivir sin Dios, negándolo. Luego, inevitablemente, a partir de la emergencia de la probabilística, *il faut parier*. No obstante, Pascal insiste: tal alternativa no ha de tomarse como un producto exclusivo de la voluntad de la razón, si no como el resultado del mismo transitar mundano del hombre una vez admitida su falta.

Es cierto, tanto la imposibilidad de la no escogencia, como la posibilidad de hacerlo, “remiten a la razón”³⁰, pero no se trata de desmerecer el poder de la misma en la argumentación sobre el *pari*. Antes bien, puede considerarse como último recurso del hombre previo al reconocimiento del fracaso de su razón como única instancia verificadora. Como se ha planteado, es a la razón que razona sobre lo irracional (el cálculo de lo probable) a quien Pascal asigna la cuestión de la apuesta

³⁰ Ibid, p. 254.

por la existencia de Dios. Sin embargo, vuelve a insistir: todo ello no aporta nada al conocimiento de lo infinito.

¿Qué queda entonces? ¿Qué se gana o que se pierde al optar por una de las dos vías? Pascal responde: se pierde el encuentro con la verdad, comprometiendo la conveniencia que significa apoyarse de manera voluntaria, en la ciencia y en la filosofía, con miras a evitar el error y la miseria.

Desde la orilla de la verdad absoluta, existe la seguridad de no perder nada: si bien su existencia no es demostrable, su falta de existencia tampoco lo será. Negar a Dios no es un acto menos irracional que afirmarlo. En ambos casos, de lo que se trata - como dice Pascal- es de “lanzar cruz a que Dios es”, pero no como simple opción entre escoger y no hacerlo, sino entre existir con Dios, o hacerlo sin él. La razón, pues, ya no es lastimada (*blesée*) puesto que es necesario escoger entre una y otra vía.

Del lado del “bien”, su expresión revela cierta coherencia en la exposición inicial del *pari*, una evolución que va desde los pormenores de una dialéctica, hasta el planteamiento de una reforma moral. Se exige apostar, pero -para ello- hay que seguir una conducta moral que permita la posibilidad de apostar. Después de todo, como bien lo recuerda Gouhier, “lo que se pierde al no optar por la oportunidad de un bien infinito, son bienes finitos, mundanos.”³¹

En consecuencia, existen ciertas disposiciones morales que deben ser cumplidas para poder apostar, a saber: la prudencia, el alejarse del beneficio propio, el tener

³¹ Ibid, p. 256.

como fin último el encuentro con la perfección. Sólo mediante esta conducta moral, apostando, es que el ser humano termina reconociendo que no tiene nada que perder y sí mucho que ganar

De manera tal que, el problema planteado al dilucidar la existencia de Dios, se convierte en Pascal, con el argumento del *pari*, tanto en el objetivo de una escogencia razonable, como en el imperativo moral que determina la posición de quien debe escoger. Por racional, el hombre que apuesta por la existencia divina sólo puede optar por una verdad racional y no por recibir una verdad sin razón.

Podría ser visto como algo demostrativo si se tratara de un apostar en el que se presentan parecidas oportunidades de ganar y de perder. En tal caso, se justifica buscar apoyo en la forma matemática del argumento del *pari*. Sobre la misma Pascal es conciso en su descripción.

Para comenzar, presenta dos alternativas diferentes de apostar: la primera, cuando se tienen dos (2) posibilidades (o chances) por una (1) de ganar; la segunda cuando se tienen tres (3) oportunidades de ganar. Situado ante tal disyuntiva, quien apuesta está aún en la libertad de no hacerlo. Pero como jugador está en la necesidad de jugar. Así, pues, una cosa es *il faut parier* y otra muy distinta *il faudrait jouer*. La primera opción no proviene de un acto voluntario, del libre arbitrio, si no que es algo inevitable, puesto que se está “embarcado” en ella. La segunda, en cambio, surge de la necesidad de ganar. ¡Cómo no hacerlo, cuando ante parecida oportunidad de ganar o de perder (1 de 1) se plantea arriesgar la partida apostando en tres (3) la posibilidad de ganar! En consecuencia, quien apuesta y otea la oportunidad de ganar, no debe vacilar. Es más, pecaría de imprudente al no apostar.

Se deduce, por ende, el carácter decididamente racional del argumento del *pari*. Y, el hecho de que dicha argumentación prohíbe vacilar a la hora de optar por un Dios, es algo que a Pascal le parece “admirable.” Puede resumirse así: si se arriesga un (1) chance de ganar, se podría apostar; si se arriesga un chance para ganar tres (3), se necesitaría jugar. Ya Gouhier advierte que, en este punto, la matemática en la que Pascal se apoya no es geometría pura, tampoco álgebra, sino -más bien- se trata del “cálculo que racionaliza la probabilidad.”³² En cualquier caso, lo resaltante se encuentra en el proceso de sustitución que Pascal lleva a cabo del sentido racional del *pari*, por su sentido razonable. Y es este trastrocamiento lo que va a definir la cuestión de la formación y validación de las creencias:

Todo jugador apuesta una certeza para ganar una incertidumbre y, sin embargo, apuesta ciertamente por lo finito para ganar inciertamente lo finito, sin pecar contra la razón. No hay distancia infinita entre esta certeza de lo que se expone y la incertidumbre de ganar: esto es falso (Fr. 418. Lafuma).

De aceptarse la falsedad que trasluce separar la asunción del riesgo del hecho de ganar, entonces apremia dilucidar la siguiente cuestión: ¿dónde está la verdad a la cual conduce el *pari*? La práctica de éste último, es -de por sí- verdadera, esto es, si bien es correcto suponer la infinidad entre la certitud de ganar y la certitud de perder, sin embargo, añade Pascal [...] “la incertidumbre de ganar es proporcional a la certitud de lo que se apuesta, según la proporción de oportunidades de ganar y de perder” (Fr. 418.). En interpretación de Sellier: “eso significa que no hay proporción entre dos certezas opuestas (la de ganar y la de perder) sino el tener en cuenta que las

³² Ibid, p, 259.

probabilidades introducen una proporción entre una certeza (la de arriesgar) y una incertidumbre (la de ganar)”.

Pero, con ello no se soluciona el problema de identificar la verdad a la cual conduce el apostar. ¿Cuál es el valor último que se le debe asignar al *pari* pascaliano? Indudablemente, no se trata de una valoración matemática. Tampoco de una valoración meramente filosófica (metafísica), relativa a las pruebas de la existencia de Dios. Pero, visto como una dialéctica de lo probable, introduce en la manera de razonar que el hombre ejercita en el mundo arbitrario de su praxis, la posibilidad de escoger por la vía más conveniente. De esta manera, la búsqueda de la verdad se asume, en el marco de la condición finita del ser humano, como una aproximación que parte de lo contingente elevándose hacia objetivos de una mayor complejidad y trascendencia.

Es por ello que, llevado al límite, el argumento de la apuesta desencadena el planteamiento de un problema antropológico, a saber, no existe el derecho moral por el cual un hombre pueda evitar la apuesta. Por sobre toda consideración, “es necesario apostar”. La verdad de la apuesta se supone, pues, desde el mismo momento en que deja de cuantificarse. Ni la primera situación (1 de ganar; 1 de perder), ni la segunda (1 de ganar, infinitas de perder), representa la vía correcta para el acceso a la verdad última. Gouhier es -en este aspecto- esclarecedor en su interpretación. En la primera posibilidad “Pascal a hecho variar la relación entre lo apostado y la posibilidad de ganar”. En este caso, es una relación que permanece fija. En cambio, en la segunda, la

relación “pasa de una cantidad que dobla la apuesta hasta el infinito.” Aún en el primer caso pueden plantearse infinidad de vías correctas de ganar.³³

En consecuencia, la emergencia de lo infinito es determinante en la argumentación y no un obstáculo para la misma. Ahora bien, puesto que lo infinito es matemáticamente no numerable, la relación apuesta-chance de ganar ha de considerarse fuera de cualquier expresión cuantitativa. No en balde, lo que está realmente en juego de perderse es lo finito.

Por lo mismo, al desaparecer el equilibrio entre la posibilidad de ganar y la pérdida probable, el mismo hecho de escoger entre una u otra alternativa, se trastoca en una obligación. Es decir, se trata de una situación en la cual el hombre que apuesta, “embarcado”, no puede escapar al hecho mismo de apostar. En especial, si de lo que se trata es de la verdad última y esencial. Así, el hombre pascaliano no puede evitar escoger la verdad de la existencia de Dios, puesto que “hay una oportunidad de ganar y un número infinito de oportunidades de perder, que puede -por lo demás- ser 1.”³⁴

Entonces, superada la necesidad inicial que Pascal siente por poner en forma matemática la apuesta por Dios (C.Q.F.D, es la nomenclatura con la cual se refiere al *pari*, matemáticamente justificado), una vez puesta en duda la realidad finita de lo apostado, merced a la posibilidad infinita de ganar, la razón -de seguidas- iguala lo cierto que significa ganar un bien determinado y la certeza que representa perder un bien indeterminado.

³³ Ibid, p. 262.

³⁴ Ibidem.

Es aquí, donde se ubica la verdad, según el argumento pascaliano. La afirmación conclusiva del mismo Pascal, es tajante: “*esto es demostrativo, y si los hombres son capaces de una verdad, esta es*” (Fr. 418, Lafuma. Énfasis mío).

Esta conclusión revela dos cosas. En primer lugar, que al momento de apostar entra en juego la facultad deliberativa que es la razón humana; la opción, debidamente razonada, posee probada validación. La argumentación, pues, estará determinada por la racionalidad de las matemáticas modernas, es decir, impregnada de un valor de verdad, así como de demostración y apertura a lo infinito. Sin embargo, en el fondo del argumento, persiste la opinión de que el *pari* no es un simple producto matemático, como el enunciado del problema podría hacerlo entender, sino que se trata de un recurso de la experiencia viviente.

En segundo lugar, que la razón humana es altamente rigurosa y útil para conocer y ordenar el caos inicial en el que las verdades finitas son dadas al humano parecer, pero colocada ante la necesidad de permitir el acceso a la verdad esencial, da muestra de ineptitud y limitación. Al proclamar la ciencia la verdad de un universo infinito, no se está cambiando en nada la verdad de la condición del hombre. Sigue siendo un ser temeroso de esa infinitud y de la desproporción en la que se desenvuelve existencialmente, a la par que es un ser que pretende conocer en medio de las cosas. Esa turbación que el hombre siente situado “en medio” de dos infinitos y sin ser adjudicado a un punto fijo, estable, es lo que hace que no pueda acceder a ningún conocimiento cierto de las cosas. Como dice Pascal: “¿Qué hará pues el hombre sino aperebir cualquier apariencia en medio de las cosas en un desespero eterno de conocer ni su principio ni su fin?” (Fr. 199. Lafuma). Desesperanzado cree conseguir

la solución mediante los aportes de una facultad de la razón pretendidamente autónoma. Vana ilusión. Ese mismo hombre no puede permanecer pasivo ante tal dilema; primeramente ha de auto-reconocerse como un ser en estado de conflicto para pasar, en segundo lugar, a la acción, apostando. Al menos tal será lo mayormente permitido al hombre impío que aún confía en la fuerza de la razón, sin estar en Dios, es decir, sin hacerse partícipe de su gracia. Sobre este punto la interpretación de Catherine Chevallei es esclarecedora:

Bajo la retórica de la doble infinidad Pascal propone una concepción del conocimiento que no es sistemática y que no se presenta ni bajo la sombra de principios ni *more geométrico*, sino que reposa sobre dos ideas recurrentes en toda su obra. La primera es que el hombre es un ser ‘en medio’, la segunda es que el hombre es un ‘ser compuesto’. La primera conduce a reconocer la imposibilidad de un conocimiento perfecto, la segunda a reconocer el carácter antropológico de todo conocimiento humano.³⁵

Se entiende ahora el papel decisivo que el argumento del *pari* juega en la generalidad del pensamiento pascaliano, orientado a la búsqueda racional e incesante de la verdad. La precisión y el rigor de la demostración cuantitativa de lo probablemente verdadero (*vrai*), devienen en la apuesta por lo que -por sí mismo- ostenta el nivel de verdad (*vérité*), a saber, Dios, en su esencia y en su existencia.

De exigirse una síntesis del pensamiento de Pascal y de su teoría de la verdad, podría decirse lo siguiente: esta doctrina evoluciona desde la afirmación del triunfo de la razón moderna, demostrativa por excelencia, hasta el paradójal reconocimiento de sus propios límites; o, si se quiere, del éxito de la razón en su aspiración de

³⁵ Chevallei, C, *Pascal. Contingente et probabilités*, PUF, Paris, 1995, p. 37.

racionalizar al azar, hasta el reconocimiento de su papel central en el esclarecimiento de la escogencia por la existencia con Dios. Por tanto, la búsqueda racional de la verdad tiene que ver con el obrar del hombre en situación de caída, “embarcado”, como está, en escoger convenientemente. Su modelo será esa geometría del azar, aplicada no sólo como herramienta del pensamiento para domesticar la contingencia fortuita, sino también para aproximar el rigor de la demostración matemática a la promesa cristiana de una vida eterna y dichosa.

Ante la pregunta sobre la verdad esencial relativa a la existencia de Dios no hay escape alguno, esto es, no se puede ser ni indiferente ni ambiguo, ni desde el punto de vista racional, ni desde la perspectiva religiosa. En cuestiones relativas a su propia salvación, el hombre necesita apostar. La recomendación final que Pascal formula es elocuente:

Yo os digo que ganaréis en esta vida, y cada paso que vosotros deis en este camino, tendréis tanta certitud de ganar, y tanto de tan poco valor en lo que arriesgar, que conoceréis hasta el fin que habéis apostado por una cosa cierta, infinita, por la cual vosotros no habéis dado nada (Fr. 418. Lafuma).

Por ende, bien puede afirmarse que de las expresiones más auténticas del pensar filosófico de Pascal, nada más significativo que el argumento del *pari* para resaltar el papel prescriptivo y propedéutico que le asigna a la filosofía. Optando racionalmente por la afirmación del ser divino, el hombre tendrá acceso a la verdad última de las cosas. Pero se trata de una entrada aún no abierta del todo: el principio y el fin último de las cosas continúan “invisiblemente ocultos en un secreto impenetrable” (Fr. 199. Lafuma). Luego, el conocimiento de las verdades procuradas por el argumento en

mientes, no representa más que una propedéutica al encuentro con las verdades de la fe.

En fin, al argumentar a favor de la apuesta existencial, recomendando que la apuesta sea una ganancia, Pascal no hace más que subsumir en una misma propuesta toda su concepción filosófica de la verdad y toda su producción intelectual.³⁶ No obstante ello, dado que quien opta de manera racional es el hombre mismo, será necesario complementar esta tesis con el análisis del propio concepto de hombre que Pascal ostentó.

Resumiendo: son dos las dimensiones donde Pascal llega a concentrar la aplicación de la reflexión filosófica orientada a la dilucidación del problema de la verdad: la que tiene que ver con la metódica a seguir sintetizada en los principios de la “razón de los efectos” y de la “regla de las apuestas” y la que ubica al hombre en medio de situaciones dilemáticas, implícita en su argumento del *pari*. Partiendo de este último aspecto, puede concluirse que mediante lo desarrollado en dicha tesis nuestro autor conseguirá suficientes argumentos como para justificar, en medio de la doctrina acerca de la verdad, su antropología filosófica.

³⁶ Si bien aquí se ha intentado resaltar la importancia del argumento de la apuesta para la elaboración de la doctrina filosófica pascaliana acerca de la verdad, sin embargo, no deja de reconocerse su inoperancia al pretender aplicarse a otras dimensiones del conocimiento. De hecho, durante el siglo XVIII, los enciclopedistas, como Pierre Simón de Laplace (1749-1827), subrayan los aportes de los estudios de Pascal y Meré acerca de este punto, al moderno cálculo de probabilidades. Pero, ridiculizan su extensión al campo de la teología. (Laplace, P. S. De. *Essai philosophique sur les probabilités*, Bourgois, Paris, 1986, p. 121-13).

CAPITULO IV

PARA UNA ANTROPOLÓGICA DE LA VERDAD.

En Pascal, gnoseología, metafísica y visión religiosa, devienen en una antropológica, esto es, relativas a una idea del hombre enmarcada dentro de una circunstancia muy particular, hasta el punto que define su propia condición: un ser en estado de condena que lucha por ganar méritos suficientes como para optar a la salvación. Evidentemente, el hombre que el pensador francés considera es aquél prefigurado por la teoría cristiana tradicional, por los Padres fundadores y por Agustín: un ser que por sí solo es poco, por no decir nada, lo que puede lograr. Al igual que ellos, Pascal proclama una perspectiva religiosa dirigida más hacia lo introspectivo, es decir, el encontrarse a sí mismo a partir de lo espiritual. ¿Se deduce de ello que el hombre que Pascal somete a estudio no está considerado desde su condición histórica concreta, signado más por su espiritualidad religiosa y mística que por determinaciones de tipo racional? Sobre ello la diagnosis pascaliana del hombre de inicios de la modernidad es concluyente: sin desmerecer la importancia que vino a significar el auge de la nueva ciencia y del método de investigación que le acompaña, y al tanto de los aportes de la teoría racionalista en la adquisición de nuevos y poderosos matices e instrumentos de razonamiento (análisis y deducción, acompañados de medición, cálculo, constatación, etc.), sin duda necesarios para abordar las problemáticas del hombre y de la naturaleza, con todo y ello, Pascal -en el caso de las primeras- terminará negando que esa exigencia de autodescubrimiento dependa exclusivamente del conocimiento de todo lo demás. En otras palabras, sin

poner en entredicho la superioridad del razonamiento matemático de origen axiomático en los procesos de aprehensión de lo verdadero, nuestro pensador aclara - como una constante presente a lo largo de su obra- que lo único negativo es el excesivo y sobreestimado papel que se le ha asignado a la razón. Por ende, como punto de partida de la visión pascaliana del hombre se encontrará el hecho de que al acudir a las fuentes irracionales que le caracterizan se estarían fomentando las pretensiones pragmáticas de la vida, muy por encima de las aspiraciones intelectuales consideradas por sí solas.

En tal sentido, la correcta comprensión del sentido absurdo que singulariza la existencia humana, que lleva a distinguir al hombre como un ser de naturaleza contradictoria, rayando en lo quimérico, sólo podrá darse a partir del encuentro gozoso con la verdad revelada. ¿Acaso por ser un hombre que vive arropado bajo el manto de las contrariedades, su encuentro con la verdad se caracteriza por repetir tal condición? La tesis de Pascal es que al sentimiento de regocijo en medio del entronque con la verdad última sólo podrá accederse reconociendo el sentido unificador de la misma. Estar en Dios es para nuestro autor la condición indispensable para solventar los excesos y los errores producto de la insensata entrada de las pasiones. En palabras de Pascal:

Somos tan infelices que no podemos sentir placer de una cosa sino a condición de disgustarnos si ella tiene éxito, lo que mil cosas pueden hacer y hacen a toda hora. Quien encuentre el secreto de regocijarse del bien sin disgustarse del mal contrario habría encontrado el punto. Es el movimiento perpetuo. (Fr. 56. Lafuma).

Con ello, se advierte, más que una filosofía del hombre en sentido estricto, esto es, más que una antropología filosófica tal como se entendió a partir del siglo XVIII

(como rama específica del saber filosófico cuyo objeto de estudio es el hombre mismo) en Pascal de lo que se trata es de una observancia de la verdad de la condición humana, tratando de establecer cierta persistencia en la misma. Luego del estado de magnificencia en el cual se colocó al hombre frente al cosmos recién visualizado, lo suficiente como para ser capaz de leer en signos matemáticos el libro de la naturaleza, en especial a partir de Copérnico y Galileo, Pascal sintetiza en dos clases de interrogantes -distintas, pero interrelacionadas- la cuestión antropológica fundamental. Para comenzar, en su opúsculo *Del espíritu geométrico*, inquiere: “¿Qué necesidad hay de explicar lo que se entiende con el vocablo *hombre*? ¿No se sabe demasiado lo que se quiere significar con este término?”¹ Luego, en los *Pensamientos*, pregunta: “¿Qué es un hombre ante lo infinito?” (Fr. 199. Lafuma). La primera cuestión está enmarcada dentro de la teoría pascaliana del discurso, según la cual ante una “palabra primitiva” (esto es, clara y distinta por sí misma y, por ende, indefinible, a la usanza del lenguaje geométrico y sus principales conceptos: espacio, tiempo, movimiento, número, igualdad, etc.) es inútil -afirma Pascal- pretender definirla con exactitud. Con respecto a la segunda, en ella está implícita la participación del hombre pascaliano en lo finito y en lo infinito. Solo que insatisfecho con el análisis racional de dicha situación, Pascal describe un hombre angustiado ante la incomparable vastedad de la infinitud del cosmos y, por ende, a un individuo constreñido en los estrechos límites de su soledad, percatado de su insuficiencia y provisionalidad. Ciertamente, desde el punto de vista de la historia del conocimiento

¹ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 350.

científico, la problemática del hombre adquiere nuevos matices gracias a las nuevas formas de demostración. En adelante, se espera tratar al hombre desde perspectivas lógicas y principios empíricos muy definidos. El sistema heliocéntrico de Copérnico introduce una visión antropológica distinta de la mantenida desde el Medioevo. Ya nada separa al hombre de la naturaleza. Si entiende el orden universal, podrá entender su propio orden y su propia situación. De manera tal que, con el nuevo pensar científico, el hombre pasa a ser un componente más de la infinitud universal.

Esta concepción del hombre y del mundo tuvo enorme influencia en los sistemas de pensamiento de inicios de la Edad Moderna. Sin embargo, el temor a esa inamovible infinitud del universo, con la consecuente reducción del individuo a mero componente de tal infinitud, creó un sentimiento escéptico a finales del siglo XVI, principalmente en pensadores como Montaigne, quien demandaba un nuevo uso a la razón. Con el fin de captar las cosas en su justo valor y tamaño, es posible desde la estrechez de la razón humana comprender la magnificencia del universo.

Como bien lo señala Cassirer², todos los sistemas metafísicos de los siglos XVI y XVII giran en torno a esta pretensión por redimir la capacidad racional-especulativa humana, desde Bruno (tan infinito e ilimitado es el universo, como el hombre), pasando por Galileo (es con el apoyo de la matemática como el hombre lee el libro de la naturaleza, alcanzando -de paso- el conocimiento de sí mismo, aunque se trata de un conocimiento que, siendo parcial, esto es, sujeto a las limitaciones impuestas por la divinidad creadora, no deja de tener cierto halo de certeza objetiva), por Descartes

² Cassirer, E, *Antropología Filosófica*, FCE, México, 1979, p. 35-36.

(las restricciones que conlleva la utilización del método de duda universal, se superan a partir de la idea de lo infinito), hasta confluir en Leibniz (la infinitud del universo físico es matemáticamente calculable, pero, las leyes que rigen el movimiento natural, no son más que casos especiales de las leyes generales de la razón), y en Spinoza (la ética, las pasiones y los afectos humanos, se miden y se explican, con los parámetros que ofrece el ordenamiento racional). En todos estos casos, arguye Cassirer, la razón no solamente representa la forma suprema de conocer, sino también, “la única forma propia a la vida espiritual en general.”³

Ahora bien, ha de reconocerse que la concepción antropológica que ostentó Pascal, poco tiene en común con las filosofías del hombre que prevalecen a principios de la modernidad. Para un racionalista es perfectamente comprensible la inquietud pascaliana por el carácter indefinido del vocablo “hombre”. Pero tal inseguridad se convierte en nuestro pensador en una especie de vértigo ante esos espacios infinitos e ignotos, muy a pesar de la natural disposición del ser humano a descubrir las leyes matemáticas y físicas que rigen dichos espacios. En consecuencia, bien puede sostenerse la tesis siguiente: como respuesta a las preguntas arriba señaladas, y sin pecar de disonancia con el conjunto de su obra, lo rescatable para nuestro pensador no es tanto la capacidad racional-especulativa humana, comprobadamente exitosa en la conquista de sus objetivos, pero limitada en sus alcances, sino la vida interior, vista como el ámbito más proclive para el encuentro con la verdad salvífica.

³ Ibídem.

El hecho de que en el presente estudio se identifique a Agustín como la principal fuente teórica de la que se sirve Pascal para construir su saber del hombre, habla, por sí sólo, de hasta qué punto algunas directrices de la imagen del hombre centrada en una filosofía de la interioridad, actuará o mantendrá aspectos vigentes en su propia doctrina. Es más, aunque históricamente la soledad del hombre pascaliano es proclamada de manera posterior a la soledad del hombre agustiniano, es -sin embargo- una soledad más compleja, completa y difícil de superar. Se entiende ahora por qué las opiniones de Pascal acerca de la verdad del ser humano nunca conducen a la construcción ni de una imagen de la verdad del mundo (implícita en la nueva geometría del universo iniciada por Copérnico) ni de la verdadera y única mansión cósmica (la de Aristóteles y Tomás de Aquino) sino -al contrario- a la confirmación de que los misterios de la relación finito-infinito son los misterios de la existencia humana como un todo: al reconocerse expósito ante lo inconmensurable, al hombre se le hace evidente que “lo que nosotros somos nos lo oculta la vista de lo infinito” (Fr. 199. Lafuma).

Evidentemente, al acudir a variables irracionales, subjetivas, impulsando una visión pragmática de la existencia por encima de las aspiraciones estrictamente racionales y objetivas, la doctrina pascaliana presagia desarrollos posteriores. Sin embargo, la consideración de tal consecuencia es materia que escapa a los objetivos planteados y desarrollados en el presente estudio, y deberá ser tratada en una investigación posterior.

En todo caso, es evidente que la idea del hombre, según Pascal, es -como toda su producción intelectual- profundamente ambivalente. En el caso de sus fundamentos,

puede aseverarse que si bien -por un lado y fiel a su época- se fija en el hombre en sí mismo, lo hace aceptando -por el otro lado- la dignidad que Agustín le había concedido, separado de su finitud necesaria, para convertirse en sujeto personal de los designios divinos. Por sobre su realidad fáctica, desde las profundidades de su ser, el hombre como valor, está llamado a cumplir metas o fines situados más allá de todo lo finito e inesencial⁴.

No otra es la razón del porqué Pascal utiliza términos expresivos cargados de contenidos filosóficos para denotar lo que entiende por hombre. “Finito”, “infinito”, “nada”, “contradicción”, “esencia”, “existencia”, “yo”, etc., son categorías a las que constantemente se alude en los *Pensées*, pero, siempre en relación con el lenguaje geométrico y -al unísono- con la génesis de toda su inquietud por los designios del hombre.

Como pocos en su tiempo, en Pascal pueden fácilmente confundirse el objetivo y el motivo presentes en sus obras filosóficas, con el lenguaje y el método en ellas utilizadas. Es así que su aplicación de categorías filosóficas como las señaladas, la

⁴ Una acertada descripción del hombre objeto de estudio por parte de Pascal, se encuentra en la obra de Albert Béguin, *Pascal*, según la cual: “El hombre que él piensa como el hombre de siempre -no toma casi nota de su evolución histórica- es en realidad el hombre de un momento dado de la historia. Se está al día siguiente del Renacimiento, después de Montaigne y Charron, en la época donde los poetas de las tabernas y los físicos de los laboratorios se ponen de acuerdo en poner en cuestión todos los imperativos del dogmatismo, de la moral y del conocimiento. Los recientes descubrimientos, los progresos rápidos de las matemáticas, de la física, han roto la esfera cósmica del pensamiento antiguo y medieval, cerrada sobre sí misma, armoniosa en sus límites, donde al hombre se le ha asignado un lugar que puede tranquilizarle, inscribiéndole en un sistema de referencias estables. El nuevo universo físico, donde el infinito espacial aparecía a menudo asombroso a la mirada de la criatura humana, le suprime la ancestral ilusión de su realeza y la certitud de estar en medio de una creación proporcional a su talla. La infinitud, durante mucho tiempo considerada como un atributo de la sola existencia divina, pasaba al rango de las calificaciones del mundo creado. No era posible que este brusco alargamiento de los horizontes y esta desproporción constatada entre la medida del hombre y la medida del universo, no entrañasen una puesta en duda de todos los sistemas teológicos y filosóficos adaptados a la antigua visión de las cosas. Y el pensamiento, por haber forzado las fronteras del antiguo cosmos finito, concibiendo la extensión de sus propios poderes, la pequeñez del hombre frente a un cosmos sin límites, no podía inspirar más que una angustia del todo contraria a ese movimiento de orgullosa confianza.” (Béguin, A, *Pascal*, Écrivains de Touyours, Paris, 1988, p. 43).

lleva a cabo -como se ha sostenido a lo largo de la presente indagación- con vista a alcanzar el objetivo principal de su propuesta: determinar con propiedad “¿*où est la vérité?*” A la vez, son nociones presentadas con el firme propósito de superar el estado calamitoso en el cual se encuentra el hombre.

La primera de las tres secciones en las que se subdivide el capítulo está dirigida a precisar lo más claro posible el concepto de hombre que Pascal maneja siempre en relación con la idea de la verdad que defiende. La segunda versa sobre las relaciones que establece entre su definición antropológica, los alcances del conocimiento racional y los problemas resultantes del obrar autónomo de la voluntad. La última resalta la tesis de la verdad esencial que permanece oculta al pensar y al sentir del hombre.

SECCION A. EL CONCEPTO ANTROPOLÓGICO PASCALIANO.

El concepto pascaliano de “hombre” recoge una inquietud: el hombre que es posible captar *prima facie*, no es el más deseable posible. La filosofía antropológica de Pascal está levantada sobre la intuición de una ausencia total del hombre verdadero, más que de su presencia concreta y de su común aceptación como un ser que no es más que razón razonante. Con tal argumentación se espera dar respuesta a la interrogante con la que se dio inicio al presente capítulo; fuera de lo que es competencia exclusiva de la existencia interior humana no se encontrará solución alguna a su singular soledad e intemperie. La plena satisfacción de su deseo de verdad está siempre en abierta confrontación con la incomplejidad de su facultad de conocer. Antes bien, al privilegiar el estudio de lo externo al hombre en detrimento de su ser

interior sólo se encontrará la fuente originaria de los sentimientos de vanidad y desmesura que caracterizan al hombre moderno. Al respecto, el fragmento de los *Pensées* relativo a lo por él llamado “desproporción” del hombre, es significativo:

He aquí hasta dónde nos conducen los conocimientos naturales. Si ellos no son verdaderos, entonces no hay verdad en los hombres, y si lo son entonces lo que se tiene es una gran humillación, forzado [el hombre] a rebajarse de una u otra manera. Y puesto que él no puede subsistir sin creer en ellos, yo deseo antes que entrar en las más grandes investigaciones de la naturaleza, que la considere por una vez con seriedad y con gusto, que él se mire a sí mismo y que juzgue si guarda alguna proporción con ella, mediante la comparación que haga entre esos dos objetos. Que el hombre contemple, pues, a la naturaleza en su alta y plena majestad, que aleje su vista de los objetos que le rodean. Que guarde esta resplandeciente luz como una lámpara eterna para poder esclarecer el universo, que la tierra le parezca como un punto, a costa de la vasta vuelta que este astro describe y que se asombre de que en tal vastedad él no es más que un punto muy delicado a la mirada de esos astros que ruedan en el firmamento, abarcándolo (Fr. 199. Lafuma).

Con el auxilio del método de superación de contrarios, nuestro autor, como un primer paso, hace confluir toda su doctrina en una concepción del hombre basada tanto en desarrollos conceptuales y teóricos, como en la puesta en relieve de la pugna constante existente entre las diversas pasiones humanas.

Se trata de una antropología que no tiene tanto de filosofía del hombre en sentido estricto, es decir, de corte esencialista, sino de una teoría de los sentimientos y de la existencia humana. Una perspectiva que describe al hombre como un ser que, anhelando el verdadero bien, razona, demostrando, pero que -paralelamente- así como padece en su ambigüedad esencial, igualmente se divierte (*divertissement*) bajo el influjo de lo efímero y circunstancial. Ahora bien, afirmar de manera tan tajante que

la antropología pascaliana tiene de todo menos lo que distingue a una filosofía del hombre en sentido estricto, es algo que merece una explicación de mayor amplitud.

Si bien puede aceptarse la tesis según la cual la reflexión filosófica pascaliana acerca de la verdad presupone una reflexión acerca y desde el hombre mismo, ha de advertirse -sin embargo- que una consideración de tal magnitud encierra la mayoría de las veces cierto reduccionismo antropocéntrico, sobre todo si se concibe al hombre en su aislamiento, independientemente de todo otro contexto alrededor del cual ese mismo hombre pueda dar inicio a su propia reflexión. De aceptarse tal limitante, se estaría admitiendo, en primer lugar, la validez de todo proceso de autognosis visto como infinito e indefinido, esto es, un vaciamiento del contenido objetivo que da sentido a todo intento cognoscitivo humano y, en segundo lugar, se promulgaría la exclusividad del carácter interior del yo humano en la consecución de dicha intención. Nada más alejado de los auténticos motivos del pensamiento pascaliano acerca del hombre y de su verdad. La posibilidad de un autoconocimiento humano solo es viable, para nuestro filósofo, cuando esté planteado un explayamiento de la reflexión en la realidad crítica y conflictiva, la misma que -según su examen- refleja la verdadera condición humana.

Es en este sentido que Pascal no está ganando a la idea de concebir al hombre como el centro indiscutible del mundo, como un individuo abierto universalmente al Ser esencial, a la manera de un microcosmos donde todo encuentra su definición y en el que se reúnen todos los grados del ser. Antes bien, lo que revela la obra de Pascal es que tal acercamiento a la esencia del hombre, intento reduccionista *per se*, se muestra completamente incompetente a la hora de estudiar las múltiples facetas con las que

aquél se le presenta. Por ende, el problema para Pascal no está tanto en lograr una unidad sistemática de las determinaciones esenciales del ser pluriforme que es el hombre, sino que, sin dejar de reconocer la importancia de la realidad exterior, mundana, más allá de ella, la verdadera discusión ha de estar centrada en su suficiencia para hacerse merecedor de las intenciones que le depara su encuentro con la Verdad esencial. Lo que busca al intentar analizar al hombre no es tanto, pues, comprenderlo como mero objeto de investigación, limitándose a lo que determine su propia dimensión objetiva, sino teniendo en cuenta lo que su dimensión de sujeto le indique. Y entre ella sobresale la naturaleza de pasiones tan íntimas, tan características, tan definitorias de la -según Pascal- verdadera condición humana, como la representada por la pasión religiosa orientada a ubicar y asumir definitivamente la verdad.

Teniendo como fondo esa orientación esta primera sección abordará el manejo pascaliano de su idea de hombre y su inclusión en medio de la reflexión filosófica acerca de la verdad; igual cosa se hará con respecto a la posición del hombre que duda racionalmente y asume creencias de orden religioso; al final será considerada la definición pascaliana del hombre como un ser extraviado de la verdad pero obligado a recuperar el camino perdido que le conduzca hacia ella merced a la intervención de la “gracia” divina.

1. Hombre, filosofía y verdad.

¿Cuál es el lugar de la filosofía en esta antropológica pascaliana de la verdad? En su rol de fuente de prescripciones, en especial de aquellas referidas a las razones del

coeur, la filosofía es útil para preguntar por la situación del hombre en días de crisis, pero no da garantías de poder brindar soluciones aceptables. Al contrario, al someter a crítica la reflexión filosófica como un saber pretencioso y desmedido, Pascal pone en práctica lo que se ha dado en llamar una *docta ignorantia*, esto es, un saber que es un no-saber, una especie de autocomprensión que es una incomprensión y, sobre todo, una toma de conciencia de lo que el hombre representa en última instancia: una pluralidad cualitativa y no una supuesta esencia unitaria. A este resultado se accede una vez que se haya comprendido que para dilucidar el verdadero sentido del hombre que existe en permanente contradicción y extravío, Pascal nunca acude a los beneficios del método genuinamente filosófico, sino a las herramientas interpretativas que entresaca de su propia experiencia religiosa, obviando aquellas que la misma teología le ofrece, en búsqueda de la subjetividad del sujeto humano o, lo que en él es lo mismo, en pos de aquella revelación que sólo la verdad trascendental puede darle a quienes hagan meritos para alcanzarla, y negarla a quienes no:

Dos suertes de personas son las que pueden conocer la verdad, los que tienen el corazón humillado y aman su bajeza, cualquiera sea el grado de espíritu que tengan, sea alto o bajo, o los que tienen suficiente espíritu como para ver la verdad cualquiera sean las oposiciones que ellos tengan (Fr, 394, Lafuma).

En la elaboración de este fresco de la -para él- verdadera condición humana, el hombre ha de ser visto en su ignorancia natural, que no es más que el sitio auténtico en el cual se encuentra: una ubicación en la que la aceptación tácita de las enseñanzas de la razón y de la filosofía, están puestas en duda. Descubrir, demostrar y analizar

son tres finalidades que no aportan tanta precisión y determinación, como los que se logran en el campo de las ciencias experimentales.

Por ende, el problema que se le presenta al Pascal filósofo es cómo hacer uso de la razón para dar cuenta de una realidad que, de por sí, es poco o nada razonable. ¿Cómo, pues, definir a un hombre que transita por momentos en los que ha dudado de su propia existencia, abjurando de su condición de hombre caído, pero que desea conocer el camino que le conduzca a las verdades sublimes? Después de todo, aferrado a lo que la razón y su propia voluntad le indican, sólo está propenso al extravío y al orgullo.

En un ambiente como éste, que Pascal pretende describir para luego diagnosticar, su propia propuesta filosófica aporta una distinción fundamental, a saber, la presente entre humanidad y realidad humana o, si se prefiere, entre esencia humana (inherente a su propia condición como ente humano) y existencia humana (personal, individual, antes que social e históricamente determinada).

A partir de esa diferenciación, el pensador francés se cree capaz de ejercer una crítica a la presencia real del hombre, considerándola como totalmente extrañada de su verdadera esencia. Al mismo tiempo, está suponiendo que tal situación de extravío y conflicto, debe ser superada, vía conversión, no por el hombre mismo, obrando según los criterios de su libre arbitrio, sino de acuerdo con los designios de la voluntad divina. En la medida en la cual el hombre consiga confortar sus penas reconociendo con humildad los designios de la voluntad divina, en esa misma medida se hará de la verdad. “No hay mas consolación que en la única verdad”, señala en su carta a los Périer del 17 de octubre de 1651. Por ende, está diciendo que ese estado de

permanente conflicto en el que se encuentra sumido el hombre, y que la filosofía ayuda a prescribir, sólo podrá solventarse gracias a su relación mediatizada -vía gracia divina- con las verdades sublimes:

La primera cosa que Dios inspira al alma que digna tocar verdaderamente, es un conocimiento y una vista del todo extraordinaria mediante la cual el alma considera a las cosas y así misma de una manera del todo nueva. Esta nueva luz le da el temor, y le aporta una turbación que atraviesa el sosiego que encontraba en las cosas que hacían sus delicias⁵

La antropología pascaliana, pues, reivindica el carácter de ser humano que debe pertenecer a todo hombre, fomentando toda la capacidad de desarrollo espiritual de su humanidad. Y esa suficiencia la encuentra en su pasión por la verdad. Una pasión que exige ser colmada para el logro de la plena realización de la esencia humana.

¿Cuál sería, entonces, la verdadera esencia humana? Ciertamente, no tiene nada que ver con su condición natural, un organismo vivo más entre otros, a pesar de lo dicho por el mismo Pascal: “La naturaleza del hombre es: Todo naturaleza. *Omne animal*. El no tiene nada que no se reproduzca de manera natural. El no tiene de natural más que lo que se pierde” (Fr. 630. Lafuma). No se niega, pues, la capacidad que posee el hombre de reflejarse en todo ser orgánico, y que al hacerlo se proclama como un ser que incluye en sí mismo toda posible condición natural. Pero, con seguridad, lo esencial es esa vuelta del hombre a sí mismo, no para estancarse en su finitud, sino para comportarse teniendo como norte lo infinito. La relación finito-infinito es, de nuevo, representativa de la verdadera situación humana. Tan es así que

⁵ Blaise Pascal “Sur la conversion du pécheur”, en: Pascal, B. Ob, cit, p. 290

el abrazo con lo trascendente e ilimitado conlleva -necesariamente- una nueva visión tanto de la interioridad humana como de la realidad mundana:

Que el hombre regresando a sí considere lo que él es al precio de lo que es, que se mire como extraviado, y que de ese pequeño calabozo donde se aloja, pueda entender al universo, aprendiendo a estimar la tierra, los reinos, las ciudades, las mansiones y a sí mismo, en su justo precio. (Fr. 199. Lafuma).

Pascal, pues, reconoce que su visión del hombre tiene que pasar por el nivel de la conjetura filosófica, un conocimiento necesario, pero al que no le exige mucho a la hora de trascender los problemas de la finita existencia humana. En el fondo, la evolución del pensamiento pascaliano da a entender que lo que pretende es dar respuesta al problema de definir como sería la existencia humana si los hombres se dedicaran a vivir humanamente, es decir, en atención a sus yerros racionales y a su pecado original.

Luego, la superación de las contrariedades existenciales, en el encuentro con la verdad esencial, supondrá la apropiación de la verdadera esencia humana. El necesario análisis dialéctico de las oposiciones internas que rigen el movimiento de la existencia humana (entre las que sobresale la representada por el par finito-infinito y su derivación: grandeza-miseria) conlleva una clarificación de la esencia misma del problema, vista ya como una cohesión de verdades en movimiento, y no como simple agregado de hechos y situaciones circunstanciales.

Obviamente, se está ante una visión radicalmente escéptica de la realidad del hombre cotidiano, así como de su devenir. Pero, igualmente, hay presencia de una antropología positiva, según la cual, indagando a partir de esa ignorancia sabia, que

conoce, es posible pensar en un hombre que, al reconocer la conflictividad que signa su existencia, termina por aceptar su verdadera condición antropológica.

En vista de ello, Pascal arriba a una idea de hombre visualizado como un ser que asume su propio fracaso en dar, por sí sólo, una explicación satisfactoria a los problemas más trascendentales de su existencia. No obstante, se trata también de alguien que tendrá que transformar la manera natural de conocer en una que esté provista de un grado de indagación tal que permita sumergirse en las interioridades de los deseos y padecimientos.

Situado en medio de su realidad natural, el hombre que razona para comprender y para trastocar esa realidad, bien puede hacer uso de las verdades geométricas. Pero, anclarse en ellas de manera decisiva, es una seria limitación. Por encima emerge toda una serie de contrariedades existenciales que, por su desconocimiento, al hombre se le imposibilita reconocer su verdadero ser. Únicamente realizando una síntesis entre tales oposiciones, es que le está permitido el acceso a la verdad esencial. Así como necesita moralmente a Dios para conducir su existencia, el hombre pascaliano exige el conocimiento de las verdades divinas para poder dar explicación de sí mismo y de su entorno.

Por tal motivo, son dos los principales objetivos que trazan el plan de los *Pensées*, a saber, demostrar racionalmente la verdad del Evangelio y predisponer al no creyente (que desprecia y desvirtúa las enseñanzas de la religión) a aceptar la fe como verdad salvífica por excelencia. Esa precisión, Pascal la expresa en los siguientes términos:

Los hombres desprecian la religión; sienten rabia y miedo de que sea verdadera. Para evitar esto hay que empezar mostrando que la religión no es contraria a la razón; que es venerable, que hay que inculcar su respeto; tornarla, a continuación, amable; hacer anhelar a los buenos que sea verdadera y demostrar, después, que es verdadera. Venerable porque permite al hombre conocer al bien. Amable porque promete el verdadero bien” (Fr. 12. Lafuma).

Desde tal perspectiva, las contradicciones inherentes a las verdades de razón se asumen como susceptibles a la demostración científica y a la especulación filosófica. Superarlas, en cambio, depende de la manera como el creyente meritorio entienda la relación, no menos contradictoria, entre las verdades de razón y las verdades de fe.

De manera tal, desde la mirada filosófica, sólo acudiendo al principio explicativo de la contradicción, es posible captar al hombre como un ser escindido, en constante conflicto interior, heterogéneo en su verdad existencial. La característica esencial de la existencia humana radica, por ende, en la contradicción: su ser se halla entre el ser y el no ser, entre lo finito y lo infinito, entre lo mutable y lo imperecedero, entre las verdades relativas que su ciencia le provee y la verdad absoluta que la fe y la revelación le ofrecen. Por lo tanto, el hombre pascaliano no es un ser simple y homogéneo, sino rodeado de un torbellino de contrariedades.

2. Negación, creencia y duda.

Al igual que Agustín, Pascal considera a la religión como la única manera de acceder al conocimiento de esa polarizada existencia. Por mor de ella, son dos los tipos de hombre que serán considerados, a saber: el hombre antes de la caída y el hombre después de la caída. Un antes y un después que determinan la manera como será planteada la diatriba entre las verdades de razón y las verdades de fe.

Un desarrollo explícito de la visión pascaliana de la interrelación entre la razón dubitativa y demostrativa, del rechazo de las verdades esenciales, y la afirmación tanto del poder emancipador de la religión cristiana, como de la importancia del acto de creer, se encuentra en el siguiente fragmento que Lafuma no se atreve a clasificar dentro de los por él ordenados según la temática tratada:

La autoridad. Ni mucho menos que de haber oído decir una cosa sea la regla de vuestra creencia, que no deberían creer nada sin ponerlos en el estado como si jamás la hubiesen oído. Es el consentimiento de vosotros con vosotros mismos y la voz constante de vuestra razón y no la de los demás la que vosotros debéis creer. Creer es tan importante. Cien contradicciones serán verdaderas. Si la antigüedad fuese la regla de la creencia, los antiguos estarían, pues, sin reglas. Sin el consentimiento general, los hombres estarían perdidos. Falsa humildad, orgullo. Punición de los que pecan, error. Levantad la cortina. Vosotros habéis hecho bien, sin hacer. O creer, o negar, o dudar ¿No habrá, pues, regla? Nosotros juzgamos de los animales Que ellos hacen bien lo que hacen, ¿no habrá una regla para juzgar a los Hombres? Negar, creer y dudar, son al hombre lo que el correr es al caballo (Fr. 502. Lafuma).

Así, la autoridad desde la cual Pascal define lo propio a la existencia del hombre es -de nuevo- Agustín, quien en sus *Confesiones* L. XVII, C. XI, expresa lo siguiente:

Quisiera yo que conociesen los hombres en sí estas tres cosas... y las tres cosas que digo son: ser, conocer y querer. Porque yo soy, y conozco y quiero: soy esciente y volente, sé que soy y quiero y quiero ser y conocer.⁶

El sello agustiniano en la antropología pascaliana es evidente, un modelo -por lo demás- corriente para la época. En cualquier caso, lo característico en el Pascal apologetico consiste en evidenciar la presencia de otra facultad distinta a la razón,

⁶ Cfr, Agustín, *Ob, cit*, p. 563.

pero íntimamente relacionada, el *coeur*, visto como la sede de los conocimientos inmediatos e indemostrables.

Así, transponiendo de manera original la trilogía agustiniana “ser”, “conocer” y “querer”, Pascal aspira ir más allá de su simple problematización psicológica, una opción -por lo demás- nada desdeñable pero fuera de sus intenciones estrictamente filosóficas. Por ende, más que preguntar por la naturaleza del pensamiento, con su “negar”, “creer” y “dudar”, lo que le interesa es definir con claridad las reglas a través de las cuales el hombre esencialmente resquebrajado puede acceder a la verdad.

Tampoco se trata de una cuestión exclusivamente lógica: ¿cuál es la estructura correcta desde la cual el pensamiento actúa según determinado orden? Se trata, más bien, de un problema antropológico: aceptar el equívoco como condicionante fundamental de la plural existencia humana. En su condición de cada los hombres defienden puntos de vista particulares, donde cada cual cree tener su verdad, una vez asumida la postura dubitativa. Con ello, estarían negando tanto su propia condición natural como la posibilidad cierta y única de una verdad que unifique en sí misma a todas las demás.

No se trata, por ende, de simple autodestrucción de la razón, ni de una posición escéptica, sino de una constante fluencia de las ya señaladas características antropológicas (“ser”, “conocer” y “querer”) propias a un ser contradictorio, carente de un fundamento sólido y veraz. No es que niegue la explicación racional, concluyendo en la duda universal o en la probabilidad, sino que busca ese punto fijo que establezca la antítesis que caracteriza su existir después del pecado.

Desde esta perspectiva, Pascal demuestra, en sus *Pensées*, que lo importante para el hombre radica en esa búsqueda de una verdad superior que pueda sintetizar las disímiles significaciones que él mismo construye para justificar su extravío. No por otro motivo la operación que intenta llevar a cabo -apologéticamente- consiste en mostrar que el hombre sufre de vanidad puesto que cree en cosas inesenciales. Así mismo, espera probar que esas creencias tienen una razón de ser y que, por ende, se justifica tenerlas debido a la peculiar naturaleza humana. La meta es la anulación de esas contradicciones, mostrando esa razón de lo creído. Sólo que los hombres, en sus erradas existencias, desconocen el por qué de tal antítesis. Son creencias, por ende, sanas pero infundadas y, por ello mismo, tan falsas que en nada ayudan a redimir al hombre que cree y obra acorde con su propio criterio.

Por lo demás, puede decirse que la concepción antropológica ostentada por Pascal en sus *Pensées*, está construida a partir de su visión crítica sobre el racionalismo y el empirismo dominantes en el pensamiento filosófico europeo de la época; pero, igualmente, en contra del obrar moral y de las costumbres “relajadas” que -según su parecer- caracterizan al hombre y la praxis social modernas. Sólo en abierta contraposición a tales posiciones es que se atreve a emitir ciertas sentencias sobre lo que -según él- define al ser humano.

3. Verdad y definición antropológica.

Por encima de su condición sensorial, corpórea, es posible rastrear al menos cuatro conceptos antropológicos principales mediante los cuales nuestro pensador intenta definir la verdadera naturaleza humana. Se trata de los siguientes:

La primera definición tiene que ver con la afirmación del poder cognoscitivo del pensamiento como la característica antropológica más importante del hombre, pero no la única. Dice Pascal:

El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No necesita más que el universo entero se arme para que lo aplaste; un vapor, una gota de agua es suficiente para matarlo. Pero aún cuando el universo lo aplastase, el hombre sería aún más noble que lo que lo mata, puesto que él sabe que muere y con ello aventaja al universo. El universo no sabe nada. Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. Es de allí que nos levantamos, y no del espacio y la duración, que nosotros no sabríamos llenar. Trabajemos, pues, en pensar bien: he aquí el principio de la moral (Fr. 200, Lafuma).

No obstante, surge de inmediato un segundo punto de vista, mucho más escéptico sobre lo propio del hombre. Frente a la evidencia de la práctica moral que observa en la sociedad de su tiempo, precisa Pascal: “Condición del hombre. Inconstancia, aburrimiento, inquietud” (Fr. 24. Lafuma).

Como resultado del uso en exceso de la razón, tanto como para dudar de todo, el hombre, creyéndose satisfecho, ha devenido en un estado de apatía tal que nada le asombra, sumido en lo aparente y cotidiano. No será por medio de argumentos racionales progresivos como se alcanzará el verdadero conocimiento del hombre, inmerso en una realidad diferente de la estudiada por la matemática y la física. La sugerencia de Pascal es muy específica: al hombre hay que verlo súbitamente, en un solo golpe de vista, esto es, en su singularidad existencial.

Así, aprehendida inmediatamente, la naturaleza humana será declarada de una tercera manera: “Descripción del hombre. Dependencia, deseo de independencia. Necesidad” (Fr. 78. Lafuma).

Atado a los espejismos de una vida social y de un obrar moral signados por la falta de fe, el hombre moderno busca satisfacer sus necesidades materiales, así como su ubicación social, detrás de prebendas y honores circunstanciales, olvidándose de las necesidades espirituales. El hombre que Pascal describe es, sin duda, el burgués acomodado que a inicios de la época moderna aspira equipararse con la nobleza (de hecho, la familia de Pascal pertenecía a un sector cada vez más influyente y activo en los asuntos de gobierno, también llamados *noblesse de robe*, una élite de provincia que generalmente codiciaba cargos subalternos dentro de la corte). Educados casi siempre dentro del autodidactismo y los preceptos religiosos, quienes pertenecían a esta clase emergente, manifestaban su autonomía como resultado de la adquisición de esos conocimientos. Simple apariencia. En realidad -observa Pascal- cada vez son menos independientes, paulatinamente equivocan la ruta correcta, alejándose de la verdad.

Por tal razón, las anteriores definiciones antropológicas, confluyen en una cuarta y última, a saber: “Contrariedades. El hombre es naturalmente crédulo, incrédulo, tímido, temerario” (Fr. 124. Lafuma).

La naturaleza del hombre es, pues, esencialmente contradictoria, ambivalente, paradójica, dual. Lo que ofrece Pascal es, por ende, una *peinture de l' homme*, en la cual se dibuja al hombre en su estado natural, real y concreto, ignorante de sí mismo, descubriendo y demostrando, pero sujeto al desconcierto, la incredulidad y la angustia. Incapaz, por lo tanto, de escapar de su condición de caída; por muy racional que sea, ni por mucha indiferencia que muestre. Eso sí, se trata de contrariedades que, bien orientadas, pueden llevar a su conversión y salvación.

Desde la perspectiva axiológica, el hombre contradictorio de Pascal es valorado como un ser, a la vez, grande y mísero, una doble propiedad característica que debe ser comprendida como una verdad innegable. No se trata de dos estados diferentes y excluyentes, sino que para Pascal la grandeza del hombre proviene de su miseria, y viceversa. El punto de equilibrio vendrá dado por el mismo pensamiento, útil para fijar las tensiones más relevantes como la expresada en la relación entre lo finito y lo infinito, aquella que subsume en su seno todas las de menor trascendencia.

Sobre este punto, central en la estructura de los *Pensées*, se ha trabajado en páginas anteriores. Por lo pronto, siguiendo la línea trazada en la presente investigación, es necesario plantearse el estudio de la manera como Pascal entronca su concepción antropológica con sus teorías acerca del conocimiento y de la verdad. Lo primero es resaltar el papel de la contradicción en la determinación tanto de lo verdadero como de lo falso. Dirá Pascal:

Contradicción es una mala señal de verdad. Muchas cosas ciertas son contradichas. Muchas falsas pasan sin contradicción. Ni la contradicción es señal de falsedad, ni la no contradicción es señal de verdad (Fr. 177. Lafuma).

El segundo paso para fundar el parentesco entre conocimiento, verdad y doble condición antropológica, consiste en volver tras los pasos que Pascal da para determinar cuál es su posición frente a la filosofía y los filósofos. Sobre esto, expone lo siguiente:

La naturaleza del hombre se considera de dos maneras, una según el fin, entonces, es grande e incomparable; la otra según la multitud... entonces es abyecta y vil. He aquí las dos vías que hacen juzgar diversamente y que tanto hacen disputar a los filósofos. Pues una niega la suposición de la otra. Una dice: [el hombre] no ha nacido con

este fin, pues todas sus acciones repugnan; la otra dice: él se aleja del fin, cuando lleva a cabo sus bajas acciones (Fr. 127. Lafuma).

En esta antropológica pascaliana otro aspecto es digno de ser considerado. Visto el hombre en su paradójal existencia, todo estudio racional de su naturaleza esencial ha de obtener sus referencias más inmediatas de dos fuentes: la experiencia y el instinto. Pascal las ubica en la génesis del conocimiento de lo mundano, pero en cuanto las orienta a la clarificación del estado actual del hombre, le sirven para dar cuenta de su miseria y abyección. Esto es lo que convierte al hombre en un ser grandioso: la posibilidad de conocer su situación en el mundo. Sin embargo, no se trata del verdadero conocer, sino de mera ilusión, de por sí jactanciosa. Después de todo, el hombre es un “monstruo incomprensible” que debe ser humillado y, en razón de ello, debe ser contradicho “hasta en lo que comprende”. (Fr. 130. Lafuma). Sólo sometiendo la fuerza de la razón colocándola en su justo lugar en el orden divino, es decir, en los márgenes establecidos por la experiencia y el instinto, es como podrá aprehenderse el verdadero estado natural del hombre. “De suerte que -advierte Pascal- no es por las soberbias agitaciones de nuestra razón, como podremos (verdaderamente) conocernos” (Fr. 131. Lafuma).

En consecuencia, son tres los principios fundamentales con los que el hombre ha de ser considerado. Dos son característicos de la razón, a saber: un principio filosófico, la duda, (que Pascal entiende como característica principal del pirronismo); un principio de la ciencia y su método, la certeza, (propia a la geometría); y tercero un principio de la fe, a saber, la sumisión (tendencia fundamental del verdadero cristiano).

Cada una tiene su momento y su lugar, y en ello va implícita la fuerza de la razón. Es ella misma la que testifica, en primer lugar, sobre lo sujeto a demostración geométrica, advirtiendo que no todo es demostrativo; que, en segundo lugar, tampoco puede dudarse de todo, sin conocer dónde y cuándo es necesario someterse; que, por último, mucho menos podrá someterse en todo, pues habrá momentos en los cuales será necesario juzgar racionalmente.

Con base en estos tres principios es como puede ser definido el destinatario último al cual Pascal dedica estas notas dispersas. Están dirigidas a un hombre social e históricamente determinado: mundano, pretencioso por los innegables triunfos de la razón, pero -al mismo tiempo- respetuoso y deseoso de la religión y sus verdades. Representaría al ideal del *honnête homme*, un tipo de espíritu noble y cultivado, “honorable” (en el sentido que le asigna el siglo XVII: un ideal social de madurez que hace del hombre un ser apartado de la vanidad y del orgullo) con suficientes muestras de sensibilidad en la emisión de juicios socialmente aceptables.

Detrás de la inspiración en Montaigne, esta idea de hombre revela otras fuentes de no menor importancia. Una de ellas se encuentra en los principios agustinianos que rigen la relación del hombre con las verdades de razón y las verdades de fe, así como la relativa a la introducción del problema de la gracia en el conjunto de la existencia cristiana a través de un proyecto apologético. Pero también, en abierta sumisión a los dictados de la Iglesia cristiana.

El Agustín que expresa en sus primigenios escritos filosóficos la relación entre las verdades de la fe y las verdades de la razón lo hace más como cuestión de deseo y

satisfacción en la búsqueda de la verdad que como asunto relativo a una verdadera teoría del conocimiento. Así, en su opúsculo intitulado *De la vida feliz*, leemos:

Si es cosa manifiesta que no es dichoso aquel a quien falta lo que desea,..., y nadie busca lo que no quiere hallar, y ellos van siempre en pos de la verdad, es cierto, pues, que quieren poseerla, que aspiran al hallazgo de la misma. Es así que no la hallan. Luego fracasan todos sus conatos y aspiraciones. No poseen, pues, lo que quieren, de donde se concluye que no son dichosos. Pero nadie es sabio sin ser bienaventurado, luego el académico no es sabio.⁷

El hiponense advierte contra la insuficiencia de la razón aún en el caso de ser asumida de manera racional la vida misma. El primado lo es, pues, de la creencia, esto es, de acuerdo con las condiciones psicológicas y morales que el sujeto humano ostente al momento de buscar la verdad. Y es este mirar escrutador y benevolente que Agustín dirige hacia la interioridad de las pasiones humanas lo que Pascal recoge como la vía más segura para el encuentro con la verdad salvífica. Se trata de un estudio de las vicisitudes del alma humana que, como dice Landsberg:

Fue descubierta e insinuada primeramente por San Agustín, en lucha con las escuelas del último período de la antigüedad, junto con el estoico cristiano Pelagio. Luego ha sido recogida con una nueva visión por Pascal, quien hizo de ella la idea fundamental de sus *Pensées* y la aplicó a los semipelagianos de la Contrarreforma, a Descartes y Montaigne. Esta psicología dice lo siguiente: sólo hay tres opiniones humanas en que se manifiestan realmente actitudes fundamentales frente a Dios, al hombre y al mundo. Pascal indica como representantes de ellas a Epícteto, Montaigne y la Iglesia.⁸

⁷ Cfr, Agustín, *Ob. cit.*, p. 558.

⁸ Lansberg, Pablo, *La Edad Media y nosotros*, Manuales EUDEBA, Buenos Aires, 1967, p. 123ss; cfr: San Agustín, *Ob. cit.*, Introducción, p, 120).

Por otro lado, al igual que sucede en Agustín, en Pascal se insiste en la incidencia de la Iglesia en los asuntos relativos a esa psicología de la espiritualidad. En su seno se alberga la Verdad, tanto que alejarse de ella conduce necesariamente al error y al extravío de sí. Ha de ser considerada, pues, tanto como un lugar de encuentro como de habilitación para la búsqueda de la verdad. De hecho no debe extrañar el que Pascal engrandezca su figura hasta el punto de exclamar: “La historia de la Iglesia deber ser propiamente llamada la historia de la verdad”. (Fr. 776. Lafuma).

De manera tal que bajo el cobijo de esas fuentes, Pascal precisará su concepción de la verdad: la razón moderna, su evidente fortaleza y su continuo cultivo, debe doblegarse ante las verdades reveladas, auténticas vías para la validación de la verdad y de lo verdadero. Los grandes misterios de la religión cristiana, los de la Trinidad, la Encarnación, la Eucaristía, la Caída y -aún- los de la existencia de Dios, no pueden ser abordados exclusivamente por medio de la razón. El auxilio de la fe es fundamental. Por ello, las verdades reveladas no son demostrables experimentalmente, pero sí pueden serlo mediante los testimonios; basta con hacerlos ver en los textos sagrados. No obstante ello, Pascal advierte:

Cuando el hombre sea persuadido que las proporciones de los números son verdades inmateriales, eternas y dependientes de una primera verdad en la que ellas subsistan y que se llama Dios, yo le daría mucha ventaja para su salvación (Fr. 131. Lafuma).

En otras palabras, creer en las verdades esenciales a partir de la convicción en sus demostraciones empíricas, no conduce a nada. La verdadera certitud de las mismas sólo se produce cuando se cree directamente en ellas. No otro es el sentido correcto que Pascal le endosa a su sugerencia, aparentemente contradictoria, de seguir los lineamientos de la razón a la vez que doblegarla. “Mostrando la verdad se la hace creer... se asegura la conciencia mostrando la falsedad” (Fr. 847. Lafuma).

4. Estado de “caída” y estado de “gracia”.

Por lo mismo, reflexionando al calor del presupuesto de una historia de la verdad y reconociendo la autoridad testimonial de la religión, nuestro pensador divisa dos verdades de la fe, constantes a través del tiempo histórico, a saber:

Una, que el hombre en el estado de la creación, o en el de la gracia, se eleva más allá de toda la naturaleza, concebida como parecida a Dios y participando de la divinidad. La otra, que en el estado de corrupción y del pecado es despojado de ese estado y concebido semejante a las bestias. Esas dos proposiciones son igualmente firmes y ciertas (Fr. 131. Lafuma).

Doble condición antropológica, doble verdad. Ambas definen al hombre, pero sobrepasan infinitamente lo que es del hombre, sumido en la falsedad y la ignorancia de la verdad de su naturaleza. De no haber sido tentado, en su estado de inocencia estaría en posesión segura de la verdad y la felicidad. Pero una vez corrompido, no tendría idea alguna ni de la verdad ni de la bondad. De allí la importancia que para Pascal significa buscar el auxilio de la gracia, única herramienta que el hombre puede utilizar para considerar al pecado como “una cosa sin la cual no podemos tener ningún conocimiento de nosotros mismos” (Fr. 131. Lafuma).

En cuanto a las disputas filosóficas de su época, sobre asuntos de la fe y la religión, y que tangencialmente deben ser tomadas en cuenta para definir al hombre, Pascal se dirige específicamente a tres posiciones pretendidamente divergentes pero que -bien vistas- tienden a creer probar que se puede vivir sin Dios, tanto como creen poder aportar pruebas metafísicas de su existencia.

Tal es el caso de los pirronianos, de los dogmáticos y de los academicistas, tres “sectas” que buscan la verdad mediante la razón. En general, “no se puede ser pirroniano ni academicista sin ahogar la naturaleza, no se puede ser dogmatista sin renunciar a la razón” (Fr. 131, Lafuma). Los dos primeros son confundidos por la emergencia del dato empírico. Los últimos por la razón misma.

Lo cierto es que la divinidad, para Pascal, no es una evidencia fáctica, natural, aprehensible desde la intuición y la experiencia y, por tanto, proclive a ser demostrada. No es, pues, acudiendo a un argumento de autoridad como se probará su existencia, sino a través de una verdad que la misma divinidad revela.

¿Cómo poseer ciertamente la verdad si el hombre en su estado de caída no es más que una quimera, un caos, sujeto a contradicciones, “depositario de la verdad”, pero sin un pleno conocimiento de ello? Es una cuestión fundamental que sobrepasa a la filosofía, al dogmatismo y al pirronismo, puesto que:

La verdad no está a nuestro alcance, ni de nuestra cabeza, puesto que ella no mora en la tierra, puesto que ella es doméstica del cielo, puesto que ella vive en el seno de Dios, y que no se puede conocer, sino en la medida en que a Él le plazca revelarla. (Fr. 131. Lafuma).

Y, en otro fragmento se lee:

Aborreciendo la verdad, se nos oculta; quisiéramos ser alagados, se nos halaga; quisiéramos ser engañados, se nos engaña... Así, la vida humana no es más que una ilusión perpetua; no hacemos más que entre-engañarnos y entre-halagarnos. Nadie habla de nosotros en nuestra presencia como se habla en nuestra ausencia. (Fr. 978. Lafuma).

Lo concerniente a la verdad del hombre sobrepasa, pues, su capacidad racional y su misma existencia. “Aprended que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre” (Fr. 164. Lafuma). Ha sido creado para buscar la verdad y redimirse. Representada de esa manera, la filosofía -en última instancia- reflexiona sobre las contrariedades, sin sobrepasarlas. Es lo que sucede en el caso del pirronismo. El argumento que esgrime Pascal, es el siguiente: “Cada cosa es aquí verdadera en parte, falsa en parte.” En cambio, “la verdad esencial no es así, ella es toda pura y toda verdadera”. Por lo tanto, “no tenemos ni verdad, ni el bien más que en parte, y sí una mezcla de mal y de falso” (Fr. 905. Lafuma). En fin, Pascal estaría exhortando al acceso a la verdad por un derrotero distinto al de la razón y la filosofía, pero con mayor grado de credibilidad por ser una vía que considera como más humana.

En sus *Pensées*, esta exigencia adquiere diversas significaciones. Primero se le llamará “instinto” (Fr. 112, 128. Lafuma). Luego, “caridad” (Fr. 270. Lafuma). Después, “sentimiento” o “sentido” (Fr. 530. Lafuma). Todavía ensayará “naturaleza” y hasta “idea de verdad” (Fr. 192. Lafuma). El verdadero y definitivo sentido sólo aparecerá en una nota al margen del fragmento 155, que versa sobre *les partís*, donde Pascal escribe estas tres nociones: “Corazón. Instinto. Principios” (Fr. 155, Lafuma).

Así, al final, el hombre pascaliano es una muestra confusa de razón, sensibilidad y sentimiento. Tres cualidades que, bien orientadas, y sujetas a un estado de absoluta sumisión, terminan por conducir al hombre a niveles superiores de conocimiento y de existencia. Es decir, un hombre visto -a la manera moderna- en su específica naturalidad esencial, donde entra en juego su sensibilidad al momento de clarificar su posición contradictoria frente al mundo. Pero, a la par, se trata -a la manera tradicional agustiniana- de un ser que asume una conducta y un obrar, conforme a los dictados de la gracia divina.

En consecuencia, la filosofía es, para Pascal, antes que nada, un saber integrador, en la doble vertiente que significan una teoría de la verdad y una teoría del hombre. Su única limitante consiste en estar ceñida a la consideración de los condicionantes mundanos del humano existir. En otras palabras, es una filosofía que considera al hombre en la universalidad de su constitución esencial, fenoménica y racional, por un lado, moral y religiosa, por el otro, pero que no trasciende su original papel especulativo. Ciertamente, concibe al hombre como una estructura solidificada por la fuerza integradora de la verdad de su existencia, sólo que el reconocimiento de la misma queda en otras manos diferentes de las estrictamente filosóficas.

Pero, para poder comprender en toda su amplitud esa ambivalencia con la cual Pascal aborda la cuestión de la verdad del hombre, la presente investigación culminará con la exposición, en primer lugar, de las dos características esenciales con las cuales el hombre pascaliano vive la ambigüedad esencial de su mundaneidad, a saber, como un ser mitad razón, mitad pasión, para luego pasar al análisis de la tesis

del *Dieu caché*, vista como expresión última de la idea pascaliana acerca de la verdad y de lo verdadero.

SECCIÓN B. LAS RAZONES DEL HOMBRE PASCALIANO.

Si la recomendación inicial propuesta por Pascal en su comunicación a M. Le Pailleur (s/f), según la cual, para que cualquier indagación logre alcanzar los objetivos propuestos, se debe investigar “conforme a la razón y la verdad,”⁹ ¿cómo extender el alcance de tal método hasta la consideración de lo irracional, de manera tal que se pueda cubrir el ámbito de los sentimientos, sin perder el nivel de objetividad requerido?

Ambas perspectivas son tomadas en cuenta por Pascal. Del lado de la razón, se estaría hablando de una verificación fundada en pruebas, sean de carácter exclusivamente empíricas, sean de corte deductivo. Desde el campo de la subjetividad, de lo que se trata es de postulados y apuestas, finalidades pertenecientes más al orden del corazón, que al de la razón.

Así, la importancia de la demostración experimental en nuestro autor, dirigida -por ejemplo- al estudio del vacío físico, es subrayada por la opinión formulada por Attalí, al considerarla como “una de las primeras tentativas dirigidas a verificar una hipótesis no intuitiva, mediante una experiencia concebida con el único fin de mostrar que la naturaleza se conduce como si la ley así verificada es verdadera”.¹⁰ La ciencia no es más que un conjunto de leyes tales que todo acaece “como si” fuesen verdaderas. Y la

⁹ Pascal, B, Ob, cit, p. 210.

¹⁰ Attali, J, Ob. cit, p. 120

demostración experimental constituye la vía fundamental para determinar con precisión y claridad la verdad del fenómeno natural sometido a investigación.

Por otra parte, la importancia de la deducción racional, orientada -por ejemplo- al análisis del movimiento dialéctico presente en la relación de lo finito con lo infinito, se explica por la centralidad con la que se presenta dicha dialéctica al interior de la propuesta filosófica pascaliana. En toda deducción donde entre en juego la capacidad de análisis, serán consideradas como verdaderas aquellas cosas cuyo contrario se acepte como falso.

Así, como consecuencia de la aplicación del principio de razón suficiente, puede afirmarse la verdad de la infinidad del espacio, pero es falso concebir un espacio dividido de manera tal que se pueda deducir una parte del mismo como si fuera indivisible, es decir, inextensa.

Con este sentido de amplitud con el que Pascal emprende la búsqueda de la verdad, la inclusión de los aspectos definitorios de la íntima condición humana, no se hace esperar. Los límites entre el conocimiento racional y lo sentiente, finamente trazados por nuestro filósofo, no son lo suficientemente firmes como para no traspasarlos. De aceptarse la verdad geométrica de un mundo geoméricamente construido con relación al doble infinito, en grandor y en pequeñez, igualmente debería aceptarse como un hecho que el hombre está paradójicamente situado en medio de un infinito y una nada en número, en extensión y en tiempo.

Por eso, ubicar al pensar y al sentir humanos entre ambos extremos, es algo que le sirve a Pascal para definir la relación presente entre la verdad matemáticamente concebida y aquella relativa a los vaivenes de la voluntad.

Su opúsculo *De L'Art de Persuader*, es clave para entender el sentido último de dicha relación. La importancia del arte de persuadir, se mide en función de dos objetivos principales. Primero, para influir en la manera como los hombres “consienten en aquello que se les propone.” Después, para determinar “las condiciones de las cosas que se quieren hacer creer.”¹¹

En lo atinente al consentimiento, el uso de dicho “arte”, es extensivo tanto a las verdades pertenecientes al orden de las cosas naturales, como a aquellas propias al orden de las cosas del corazón, verdades que -por lo demás- están al alcance del humano entender. Mientras que las verdades divinas, al estar muy por encima de la razón y de la naturaleza, escapan al control de la persuasión. Fuera del sentido y de la ordenación que el hombre promueve, sólo la divinidad puede colocarlas en el alma humana y según su parecer.

Con base en los dos principios que rigen toda la teoría de la verdad pascaliana, a saber, en primer lugar, la verdad, sea la que sea, se manifiesta de manera interdependiente, esto es, que para conocer una se necesita conocer otra, sin importar que se refieran a asuntos naturales, existenciales o sobrenaturales, la verdad es siempre una y, en segundo lugar, que es válido pensar en función de una tensión entre la verdad del hombre tal como fue en un tiempo originario, y la verdad de lo que es ahora. El pensamiento de Pascal se orienta hacia la consideración de ambos conocimientos como indeterminados y, por ende, imperfectos.

¹¹ Pascal, B, *Ob, cit*, p. 355.

Tal imperfección se explica si se tiene en cuenta que las verdades humanas, fundadas unas en la ciencia y su método, otras en la filosofía, dependen del ser que conoce mediante el razonamiento, mientras que las verdades de la fe dependen del agrado para dirigirse al corazón y a la voluntad.

A pesar de ello, esta distinción no tiene en Pascal más que un sentido normativo. En la realidad de la condición humana, cree él, la persuasión no ejerce tanto dominio como cabría esperar. De hecho, la contrariedad con la que se presentan las verdades del hombre, indica el estado de dependencia en el que se encuentran con respecto al agrado. Esa es, para Pascal, la actitud humana más común, por lo que debe ser puesta en lugar preponderante por el apologista a la hora de intentar persuadir al no creyente.

Analizar la verdadera condición del hombre a partir de lo que indica su conducta, su aparentemente relajada postura ante el estado de tensión en el que vive, mísero y soberbio, a la vez, para deducir el sentido verdaderamente humano del hombre, encamina lo tratado en esta segunda sección a considerar la relación entre lo que se piensa y lo que se quiere, tal como es entendida por Pascal. Al hacerlo, irremediablemente habrá necesidad de estudiar la opinión emitida por las fuentes pirrónicas y cartesianas acerca de dicha temática, de manera tal de poder someterlas a crítica.

1. Entendimiento y voluntad.

En este sentido vale preguntarse: ¿cuáles son las vías más seguras mediante las cuales los hombres pueden opinar? En el opúsculo citado se señalan dos vías, la indicada por el entendimiento y la que señala la voluntad. Si sigue el primer camino,

el hombre consentirá en lo que se propone, siempre y cuando tal acuerdo esté fundado en “verdades demostradas”. Se trata, por ende, de seguir el orden que la naturaleza indica, un orden controlado, en último término, por la lógica del conocimiento racional. Por su lado, la vía de la voluntad o del agrado, representa aquella opción de mayor uso por parte de los hombres, aunque contra-natura. Por medio de ella, los hombres “son inducidos a creer, no sólo en aquello que se les prueba, sino en aquello que les place.”¹²

Pascal va a someter a crítica ambas posibilidades (o “potencias”, como las llama). Si los hombres creen en algo no lo hacen en razón de una demostración fidedigna, sino por el agrado y su satisfacción. Visto de esta manera, el agrado es extraño al tipo de conocimiento que procura la verdad racional. Sin embargo, Pascal no renuncia a la posibilidad de volver agradable todo conocimiento de la verdad, máxime cuando el interlocutor a quien se dirige adolece del mismo.

Inspirándose en esta última intención, el pensador francés plantea diferenciar entre un “espíritu geométrico” y un “espíritu de fineza”. Mediante ambos es factible el acceso a la verdad, pero en sí mismas no representan más que dos formas diversas de poseerla. La primera, por el entendimiento, la segunda, por la voluntad.

El presente estudio considerará la introducción de ambas figuras como altamente representativas del sentido antropológico que Pascal quiere asignar al hombre inmerso en la finitud de su existencia e indagador de la condición infinita de la verdad y de lo verdadero. Dada su importancia, habrá que detenerse en ellas. Como se ha

¹² Pascal, B, Ob, cit, p.355.

dejado entrever, será en dos de sus obras más conocidas donde Pascal desarrollará en extenso la definición de los conceptos en cuestión: por un lado, en sus opúsculos sobre *El Espíritu Geométrico* y *El Arte de Persuadir* y, por el otro, en sus *Pensamientos*.

Los dos primeros fueron escritos teniendo como fondo un par de motivos interrelacionados: para comenzar, aspiran precisar la naturaleza de las matemáticas y prescribir dos de las formas más expeditas por las cuales el hombre puede ejercer a plenitud su facultad de razonar, por intermedio de la razón misma y por las intenciones procedentes de la voluntad. Paralelamente, pueden describirse como aquellas obras en las cuales Pascal sintetiza sus investigaciones en el campo de las matemáticas (geometría), de la física y de la mecánica, vistas como desarrollos conducentes a demostrar que tan grande inteligencia y tanta rigurosidad bien puede llevar a cabo un retrato fidedigno del hombre que vive tratando de satisfacer los imperativos procedentes del orden de las verdades finitas, efímeras y circunstanciales. Es a partir de tales obras que Pascal accede: las verdades que le brindan las ciencias son necesarias para mantener su equilibrio como ser pensante, y no contradicen los deseos y aspiraciones que intenta colmar mediante su encuentro con verdades sublimes como las de la fe.

Ahora bien, antes de entrar al contenido teórico de ambos escritos, será necesario precisar lo siguiente: como trasfondo de las tesis de un “espíritu de geometría” y uno de “fineza”, se encontrará -otra vez- la figura del *savant*. Si algo distingue a este cultivador de la erudición (dominio de los clásicos, fina elocuencia, retórica cautivadora, etc.) y del sentido de lo práctico (cierto conocimiento de las ciencias y

de las artes, un acucioso investigador y un consecuente experimentador que sigue los dictados del nuevo método científico, etc.), es su tendencia a la simplicidad. Detrás de los argumentos y del vocabulario rebuscado sólo se encuentra lo no verdadero, esto es, los falsos saberes y las ideas banales. Es necesaria, pues, la excelencia que sólo provee un mensaje, un discurso o una fórmula del todo simple y clara. Al final de su escrito sobre *El Arte de Persuadir*, donde llega a formular reglas a seguir para una mejor expresión, Pascal señala:

No es necesario levantar el espíritu; las maneras tirantes y penosas le llenan de una tonta presunción, de una elevación extraña y de una hinchazón vana y ridícula, en lugar de una alimentación sólida y vigorosa. Y una de las razones principales que alejan a quienes entran en esos conocimientos del verdadero camino que deben seguir, es la imaginación que considera a las buenas cosas como inaccesibles dándoles nombres grandes, altos, elevados, sublimes. Esto pierde todo. Yo quisiera nombrarlos bajos, comunes, familiares. Son nombres que mejor les convienen; odio esas palabras hinchadas.¹³

Esta misma exigencia de claridad en los conceptos y de simplicidad en las definiciones y los principios utilizados, ha de ser aplicada -según Pascal- a las matemáticas. Sobre ella gira lo tratado en su otro opúsculo intitulado *Del espíritu de geometría*, pleno de una extrema modernidad. La geometría debe buscar tanto la síntesis entre sus conceptos como la unidad entre las ciencias físicas y matemáticas, es decir aquellas disciplinas que tratan esas “buenas cosas” como el movimiento, el espacio, el tiempo, los números. En otras palabras, se estaría postulando “la unidad matemática del espacio y el tiempo.”¹⁴

¹³ Pascal, B, *Ob, cit*, p. 359.

¹⁴ *Ibid*, p. 348.

De manera tal que el *savant* que Pascal concibe recoge en su actividad tales presupuestos unificadores. De hecho sus investigaciones le conducen a esas “palabras primitivas” y a esos principios poseedores de un grado tal de evidencia que no necesitan definición de ningún tipo. Al respecto, poniendo el acento en la persuasión un resultado es señalado con toda fortaleza: sólo quien logre conjugar en sí mismo el rigor del razonamiento geométrico con el tino y la delicadeza en el tratamiento de lo investigado, tendrá el suficiente “espíritu de discernimiento”¹⁵ como para “conducir al razonamiento a probar y discernir las verdades.”¹⁶ Así, si bien Pascal diferencia con claridad las respectivas orientaciones que caracterizan ambos “espíritus”: uno dirigido a las razones científicas, es decir, a la comprensión de aquellos principios básicos presentes en la génesis del conocimiento científico; el otro, brindando en forma de intuiciones, los principios fundamentales que permiten entender la vida, no obstante ello, el interés último consiste en promover la unidad de ambas posibilidades al momento de ponerlas en práctica.

El mensaje pascaliano parece estar plenamente construido, al menos en aquellos opúsculos de mayor proximidad a los asuntos mundanos (como los tocantes a la ciencia y a la conducta del científico): quien obre con “espíritu de geometra” y con “espíritu de fineza” debe tener en claro que su meta consiste en encontrar la verdad, para entenderla, probarla y decirla, pero también para sentirla. En tal sentido, su escrito sobre la persuasión le sirve para referir el tipo de verdades que considera deben ser sometidas a las anteriores condiciones:

¹⁵ Ibid, p. 357.

¹⁶ Ibid, p. 349.

Yo no hablo, pues, más que de verdades a nuestro alcance; y es de ellas que digo que el espíritu [es decir, la razón] y el corazón son como las puertas por donde ellas son recibidas en el alma, pero que bien pueden entrar por el espíritu, en lugar de que sean introducidas en tropel por los caprichos temerarios de la voluntad, sin el consejo del razonamiento. Esas potencias tienen cada una sus principios y los primeros motores de sus acciones. Las del espíritu son verdades naturales y conocidas por todo el mundo, como que el todo es más grande que sus partes, así como muchos otros axiomas particulares que no dependen de otros para ser admitidos, pero que, al ser admitidos, son tan poderosos como falsos, creyéndose en ellos como si fuesen los más verdaderos [...] Es imposible que puedan recibirse en el alma si no se ha podido enrolarla en esas verdades que ya ha admitido. Hay quien tiene una unión recta con los objetos de nuestra satisfacción; y allí son aún recibidas con certeza, pues inmediatamente que se hace apercibir al alma que una cosa puede conducirla a lo que ella quiere soberanamente, es inevitable que no se porte con alegría. Pero quienes unen todo en conjunto, con las verdades reconocidas, con los deseos del corazón, estarán tan seguros de su efecto, que no hay nada que lo supere en la naturaleza.¹⁷

La densidad de este pasaje, fundamental para entender la idea pascaliana de la verdad antes de la redacción de los *Pensées* -por lo demás, poco trabajado en las diferentes exégesis acotadas y utilizadas en la presente investigación- amerita detenerse en él. Para comenzar, una inquietud debe ser respondida si se quiere ubicar lo allí expresado en la generalidad del pensamiento pascaliano: ¿acaso al declarar Pascal el sentido de proximidad, de cercanía, como condición ineludible para un conocimiento de la verdad, no estaría eximiendo la posibilidad de un encuentro con verdades que trascienden el ámbito de lo exclusivamente humano? Dicho de otra manera: ¿en qué nivel de gradación ha de situarse el conocimiento de aquellos que, actuando acorde con los lineamientos establecidos por el “espíritu de geometría” y

¹⁷ Ibid, p. 355.

por el “espíritu de fineza” se encuentran ante la disyuntiva de seguir inmersos en los límites de su humana existencia o de aspirar al encuentro con la verdad esencial que le permita trascender esa finitud? Obviamente, quien procura las bondades del actuar conforme con los dos “espíritus” es el Pascal científico, plegado sin miramientos tanto a la doctrina filosófica racionalista como a los nuevos aires del método científico; al unísono, tanto los dictámenes de la experiencia empírica como los de la experiencia interior están bajo el dominio del razonamiento. No obstante, la noción de “alcance” tal como la entiende Pascal no se circunscribe a la determinación de lo primariamente adyacente al entendimiento humano, sino que también supone aquello que traspone sus límites.

No de otra forma se explica el por qué Pascal, en un texto que enseña a razonar en concordancia con el rigor deductivo de orden geométrico, constantemente aluda a la posibilidad de alcanzar con dichos argumentos las verdades esenciales en principio totalmente alejadas -para quien desestime, por ejemplo, el papel de los sentimientos religiosos- de la condición del hombre concreto, preso en su propia finitud. Después de todo, “lo que no tiene relación ni con nuestras creencias, ni con nuestros placeres, nos es inoportuno, falso y absolutamente extraño.”¹⁸ Lo cual lleva a nuestro pensador a la afirmación de la función verificadora de la voluntad (pasión) en relación a los derivados de la actividad racional, algo que representaría la confirmación de las tesis mantenidas en la presente investigación acerca de la presencia a lo largo de la obra pascaliana de una antropológica de la verdad como resultado fundamental de su tesis.

¹⁸ Ibid, p. 355.

Por otra parte, la demanda por una extrema conjunción entre las verdades evidentes, naturales, propias al orden de la razón y las verdades provenientes de los deseos y afecciones relativas al orden del corazón, revela el deseo pascaliano por unificar los criterios correspondientes tanto a quienes actúan acorde con el “espíritu de geometría” como quienes lo hagan bajo la égida del “espíritu de fineza”.

Así, los geómetras sostienen con rectitud la posibilidad del conocimiento de las verdades naturales dada su cercanía con el humano entender, pero, eso sí, siempre y cuando las cosas les sean explicadas por definición y principios. Los sutiles, en cambio, dada la no evidencia de los productos provenientes de la puesta en práctica de la creatividad humana, “no poseen la paciencia para descender hasta los primeros principios de las cosas especulativas y de imaginación.”¹⁹ Por sí solos, ambos procedimientos identifican la condición antropológica moderna sometida a crítica por Pascal como basada más en la escisión que en la integración. En ajustada conjunción, ambas “potencias” expresan su deseo de que el hombre dé muestras de una concepción del mundo y de la vida más integral y totalizadora.

Esforzándose por solventar esta división, Pascal sugiere a los geómetras, fríos calculadores, máximos exponentes del razonamiento axiomático, actuar con la suficiente sutileza como para escoger entre una diversidad de principios aquél o aquellos que considere correctos. Después de todo, ellos no emiten juicios falsos sobre lo ya conocido y demostrado.

¹⁹ Ibidem.

A los espíritus finos, sensibles, que actúan y piensan con delicadeza, en cambio, les recomienda actuar como si fuesen geómetras, es decir, volviendo la mirada a los fundamentos de la geometría, aunque tiendan a juzgar por el sentimiento y a pesar de estar poco acostumbrados a los detalles, a lo específico.

Por ende, además de su condición natural, la verdad geométrica se alcanza mediante la práctica de un arte particular. Por su lado, quien piensa y obra con sutileza, debe evitar asombrarse de aquellas proposiciones geométricas difíciles de entender. Se evidencia y justifica, pues, la entrada de esas otras razones que la razón no conoce.

A fin de cuentas, para Pascal, la verdad, en su significación universal y necesaria, es sensible al corazón más que a la razón. Lo cual no significa, sin más, una afiliación incondicional del *coeur* a las demás facultades cognoscitivas, aunque sí en tanto conducente a un conocimiento por aproximación, más incierto, aunque más profundo, que el ofertado por la sola razón. Tampoco significa que sólo tenga injerencia en los asuntos característicos del obrar con fineza; es también una condición presente en quien razona según el modelo geométrico.

Lo dicho justifica la insistencia con la que Pascal habilita al *coeur* para dar cuenta del descubrimiento de los primeros principios matemáticos. Vista así, se trata, en un primer momento, de la facultad de la intuición inmediata de los principios, en total desacuerdo con el poder discursivo de la razón. Pero, en un segundo momento, designa la interioridad misma del ser humano, el lugar donde encuentra su máxima posibilidad de expresión la voluntad, sea en relación a los demás hombres, sea hacia el encuentro con la verdad suprema. Más que una facultad del alma, ella representa el

lugar interior de las opciones y de las adaptaciones. En un sentido, es el lugar de expresión más elevado que el hombre posee, excelente para recibir la revelación de las verdades más esenciales.

Por ende, la noción de *coeur*, atribución específica de quien se conduzca con fineza, se distingue por no excluir y por no oponerse a la razón, sino como una orientación de la misma en su intención de sumergirse en las profundidades de la existencia vital humana. Después de todo, es ella quien establece los principios fundamentales de las ciencias (infinito numérico, dimensionalidad espacial) en relación con los pareceres y los padecimientos humanos. Por lo tanto, si bien toda reflexión y toda demostración racional suponen toda una concepción del mundo y de la vida, sin embargo no pasan de ser propuestas estériles si no se fundan en las intuiciones y los deseos que se encuentran en el *coeur*, el lugar más apropiado para manifestarlas: “la única ciencia que está contra el sentido común y contra la naturaleza de los hombres, es la única que siempre ha subsistido entre los hombres” (Fr. 425. Lafuma).

En cuanto a la posición mantenida por Pascal en sus *Pensées*, una nueva distinción se agrega a la ya señalada en sus opúsculos sobre la geometría y la persuasión. Además de un “espíritu de geometría” aquí se hace referencia a un “espíritu de justeza” (Fr. 511. Lafuma). Según la presente interpretación, si Pascal introduce esta nueva distinción lo hace en respuesta a su deseo de aislar lo exclusivamente moral de aquello que responde más a inquietudes de tipo social, esto es, relativo a la impronta de las costumbres. Así, quien obre con justeza (*justesse*) lo hace cumpliendo con los requisitos de precisión y exactitud, pero también de rectitud en la formulación de

juicios valorativos. Por tal razón, lo característico del espíritu de justeza consiste en “penetrar vivamente y profundamente las consecuencias de los principios,” mientras que lo que identifica al otro es el “comprender un gran número de principios sin confundirlos” (Fr. 511. Lafuma). Al final, las diferencias son remarcadas:

Uno [espíritu de geometría] es fuerza y rectitud de espíritu. El otro [espíritu de justeza] es amplitud de espíritu. Ahora bien, el uno puede muy bien ser sin el otro: el espíritu puede ser estrecho y fuerte, como también puede ser amplio y débil. (Fr. 511. Lafuma).

En el fondo, lo que nuestro autor está sugiriendo es que quienes buscan la verdad la consiguen apegados a la verdad misma, lo cual supone la escogencia y posterior puesta en práctica de un método correcto de razonamiento, mientras que quienes se atienen a lo falso, esto es, al mal razonamiento por sobre principios originariamente firmes y claros, no son jamás ni finos, ni justos, ni -incluso- geómetras.

Dicho esto, otra consideración ha de ser señalada. Uno de los motivos principales de la emergencia de las llamadas “razones del corazón”, es la evidencia del estar viviendo la realidad y no en un estado imaginario o soñado. La relación objetiva del hombre con su entorno natural, social e histórico representa una relación verdadera. El hombre es y actúa así y no de otra forma. Después de todo, para Pascal, se trata de un ser originariamente caído. Un relativismo que es parte integrante de lo humano. Pero, es también un hombre que, ausente de sí mismo, se vuelve sobre sí, para encontrarse con la paradoja de ser una caña pensante, firme y frágil a la vez, un ser que a pesar de su grandeza da muestras de indefensión, es decir, que no puede acceder a la verdad absoluta sin necesitar ayuda.

Como resultado de ello, Pascal proclamará la necesidad de cuestionar la realidad que observa, incluso la realidad misma del hombre escindido. Si algo tuvo siempre claro es que para poder trascender en la búsqueda de la verdad, donde siempre había que estar era en el mundo, aunque imponiendo su duda.

2. Crítica a la visión pirrónica y cartesiana del hombre.

En esa extensión de lo dubitativo, en mucho servirán las críticas que Pascal dirige a Pirrón y Descartes. Sobre ello ya se ha hablado en páginas anteriores. Aquí se recurre de nuevo a ellos, dada su importancia para justificar la inclusión de las tesis de los “espíritus” de “geometría”, de “fineza” y de la “lógica del corazón” tanto al interior de su doctrina acerca de la verdad y lo verdadero como de su propia concepción antropológica.

Para el momento en el cual Pascal escribe sus obras más conocidas, las *Provinciales* y los *Pensées*, la tendencia general del siglo XVII francés es a identificarse -además de los ya trabajados Epícteto y Montaigne- con los pensamientos clásicos de Pirrón (365-276 a.C.) y con los resultados de la obra científica y filosófica de Descartes.

Como es bien sabido, lo esencial de Pirrón se encuentra registrado tanto por Diógenes Laercio²⁰, como en el resumen llevado a cabo por su principal discípulo: Timón de Phlonte (325-235, a.C.) especialmente en sus obras teatrales del género

²⁰ Cfr, Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, GF-Flammarion, 1965, II, IX, 61-68, p. 191-193.

satírico, resumen recogido por Eusebio.²¹ De lo allí expuesto se extrae la siguiente definición del pirronismo: es una corriente (“secta”, en términos pascalianos) marcada por una inquietud ética, la *ataraxia* o ausencia de turbación y, por ello mismo, orientada a la serenidad. Se trata, pues, de acceder a un estado de total indiferencia, algo que encuentra expresión bajo la fórmula escéptica del “no más” (en el sentido de que una cosa no es más que lo que es).

No se trata de justificar la incapacidad humana para aprehender la esencia última de las cosas, alegando una supuesta debilidad de las facultades cognoscitivas. Antes bien, lo realmente indeterminado son las cosas mismas y no tanto sus formas aparentes. Por ende, en una tesis tal la verdad y la falsedad ya no tienen sentido alguno.

En tal orden de ideas, tres serían los principales puntos a considerar por Pirrón:

Primero, ¿Cuál es la naturaleza de las cosas? Enseguida, ¿En cuál disposición debemos estar nosotros para mirarlas? En fin, ¿Qué es lo que resultarán para los que están en esa disposición? Si las cosas - continúa Pirrón, siempre según la recopilación de Eusebio- se muestran igualmente indiferentes, inmensurables, indecibles, es porque ni nuestras sensaciones, ni nuestras opiniones pueden ni decir verdad ni equivocarse. Por consiguiente, no necesitamos concederles la menor confianza, sino estar sin opinión (*adoxastous*), sin inclinación, inquebrantable, diciendo de cada cosa que ella no es más que lo que ella no es, o que ella es y no es, o que ella no es ni no es. Para aquellos que se encuentran en esas disposiciones, lo que resultará, dice Timón, es primero la afasia, después la *ataraxia*, y, dice Enésideme, el placer”.²²

²¹ Eusebio, *Préparation évangélique*, XIV, 18, (Trad. M. Conche, *Phyrrhon ou l'apparence*, PUF, Paris, 1994, p. 56-90.)

²² *Ibid*, p. 59-60.

Para Pascal tal impasibilidad sólo es muestra de extravagancia, de “terquedad” (Fr. 886. Lafuma). Ciertamente “ellos [los pirronianos] tienen algunos principios verdaderos, pero abusan; ahora bien, el abuso de las verdades debe ser tan condenable como la introducción de la mentira”. (Fr. 906. Lafuma). Luego, valdrá la pena ocuparse de los pirronianos en tanto sirvan de modelo de los excesos en los que incurre la razón cuando pretende adjudicarle absolutidad a lo que no es más que verdadero y falso en parte. Al lado de esa objeción a la manera como en sus tesis fundamentales, Pirrón y sus seguidores asumen el conocimiento de la verdad y de lo verdadero, nuestro pensador propugna una crítica a la idea de hombre implícita en las mismas: el indiferente y, por ello, negligente, no tiene nada que ver con quien hace de la preocupación por salir de la oscuridad y del extravío de sí, el elemento persuasivo por excelencia. Así, en contra de la indiferencia de los ateos, Pascal dirá:

Yo no puedo experimentar sino compasión por aquellos que gimen sinceramente sobre la duda, y la consideran como la mayor de sus desgracias, y nada regatean para salir de ellas, y consideran esta investigación como su ocupación inicial y más seria...Es, pues, seguramente un gran malestar estar en duda; pero es, al menos, un deber indispensable buscar cuando se está en duda; y aquél que no busca es a la vez muy desgraciado y muy injusto. Cuando con esto vive tranquilo y satisfecho; cuando de ello hace profesión, y en fin vanidad, y cuando su alegría y vanidad toman pie precisamente de tal estado, no encuentro yo palabras para calificar a tan extravagante criatura. ¿De dónde puede sacar estos sentimientos? ¿Qué motivos de gozo puede encontrar de no esperar sino miserias sin socorro? ¿Qué motivo de vanidad puede serle el permanecer en oscuridades impenetrables? ¿Cómo puede ser que razone así un hombre razonable? (Fr. 427. Lafuma).

Si, como sostiene el filósofo griego, en medio de un escepticismo radical, fuertemente trastocado en una especie de elogio a la indiferencia (*adioporia*), es cierta la posibilidad de concebir al mundo exterior e interior como resultados de un simple y efímero engaño de los sentidos. Si, como sostiene Descartes, es cierto que frente a la duda exagerada e indiscriminada de los escépticos, es ciertamente posible dudar de todo, aunque de manera ordenada, metódica, incluso de las verdades matemáticas, las únicas exactas e indudables, invariables tanto en el sueño como en la vigilia. Si, a la manera de los seguidores de Pirrón, el entendimiento humano no puede aprehender con certitud ningún tipo de verdad de orden general y especulativa, ni siquiera tener la suficiente seguridad de que una proposición de ese género sea más verdadera o al menos probable que otras. Si es posible, además, conjeturar acerca de la existencia de un “genio maligno” que se place en introducir principios y conceptos en la mente humana, de manera tal que incluso la existencia se considere como un mero sueño. Si, a pesar de todo ello, hay algo incuestionable y es que “yo pienso”, y desde ese preciso instante, “debo existir”. Si es válido aceptar tales presupuestos, entonces, es igualmente evidente, para Pascal, que tanto unos como otros, incurren en una visión desproporcionada del hombre que razona. Ambos se soslayan en lo inconsistente, a saber, en lo excesivo que significa excluir sin más a la razón, o en admitirla sin miramiento alguno.

Las principales razones de los pirronianos son que no tenemos ninguna certeza de la verdad de los principios, fuera de la fe y de la revelación, salvo en lo que sentimos naturalmente en nosotros. Ahora bien, ese sentimiento natural no es una prueba convincente de su verdad, puesto que no habiendo certidumbre fuera de la fe, si el

hombre ha sido creado por un Dios bueno o por un demonio malo (en abierta alusión al *génie maligne* cartesiano), si ha existido desde siempre o ha sido hecho por casualidad, duda de si esos principios le son dados, o verdaderos, o falsos, o inciertos, según nuestro origen. (Fr. 131. Lafuma).

Al igual que en su *Entretiens avec M. de Sacy*, Pascal insiste de nuevo en este fragmento 131 al tomar de los pirronianos ciertas argumentaciones para criticar lo expuesto por Descartes en sus *Méditations métaphysiques* sobre su pretensión de poner en duda antiguas opiniones, como aquella según la cual el hombre y la vida es un mero producto del azar. Si algo reprocha Pascal a las doctrinas pirronianas y cartesianas es su tendencia a -según él- “definir los principios de las cosas oscureciéndolos” (Fr. 109. Lafuma), una especie de “ambigüedad ambigua”, consistente en “una oscuridad dudosa donde nuestras dudas no pueden otear toda la claridad, ni nuestras luces naturales alumbrar todas las tinieblas”. (Fr. 109. Lafuma)

Así, en abierta lucha contra el pirronismo y el cartesianismo, Pascal declara el fracaso del conocimiento humano, como un fracaso del hombre para con el hombre. Sin lugar a dudas, mediante el uso de la razón, es posible llegar a reconocer y analizar formalmente las contradicciones inherentes a la efímera condición humana, pero no tanto como para considerar su existencia como el ámbito donde realmente encuentren satisfacción sus insuficiencias. Evidentemente, a nuestro pensador le parece que la naturaleza humana tiene necesidad de lo verdadero en tanto expresión inmediata de la finitud, sobre todo para caer irremediabilmente, esto es, como una consecuencia lógica, en el error. Pero el sentimiento de vacío, de conciencia de la propia nada, no se supera ni con la seguridad que proporcionan las verdades mundanas, ni con la

posibilidad del error racionalmente deducido. Se sigue inmerso en la inutilidad y en la impotencia ante el sentimiento de soledad.

Por lo tanto, la tesis de la doble condición que ha de regir todo intento de comprensión racional, vale decir, actuar con rigor geométrico y con suficiente delicadeza y tacto, remite a la visión crítica con la que Pascal interpreta lo fundamental de las tesis escépticas pirronianas y del racionalismo cartesiano. La demostración de los principios mundanos no es únicamente un proceso descriptivo o fenomenológico. Tampoco es asunto exclusivo de una deducción racional. Es también un “arte” y como tal reviste carácter normativo y persuasivo. Y, ha de recordarse que la filosofía, según Pascal, está orientada más a la persuasión que a la búsqueda del sentido metafísico de la realidad de las cosas. Después de todo, es la misma actividad racional ejercitada para la búsqueda de la verdad la que conduce a la persuasión. La filosofía termina persuadiéndose que hay cosas que la sobrepasan. Luego, está obligada a actuar con cautela, conocedora de sus propios límites. El hombre que filosofa, imbuido y guiado como está de un “espíritu de fineza” y de un “espíritu de geometría”, ha de estar al tanto de que “se trata de nosotros mismos y de nuestro todo”. (Fr. 427. Lafuma). Vano esfuerzo significaría, pues, para estos falsos hombres, hacer profesión de la negligencia en que se encuentran aspirando encontrar la verdad clamando que nada se les muestra.

Inevitablemente, el planteamiento de dos conclusiones de orden general, no se hace esperar: En primer lugar, Pascal recomendará: “Deberíamos, pues, hacer como si ya estuviésemos solos. ¿Construiríamos, entonces, casas soberbias, etc.? No, buscaríamos la verdad sin descanso...” (Fr. 668. Lafuma). Y, en tal sentido, agregará:

“La principal enfermedad del hombre es su inquieta curiosidad por las cosas que no puede saber, y el no considerar tan malo el estar en el error que el estar en esta curiosidad inútil” (Fr. 744. Lafuma).

Luego, el desenlace, tal vez el resultado más significativo de su búsqueda de la verdad, una indagación que, como tal, estará sujeta, como las demás consecuencias deducidas de su propuesta doctrinal, a tantas interpretaciones como lectores se acerquen a la misma:

El hombre no es, pues, más que un disfraz, mentira e hipocresía, en sí mismo y a la mirada de los demás. El no quiere, pues, que se le diga la verdad. El evita decirla a otro. Y todas estas disposiciones, tan alejadas de la justicia y de la razón, tienen una raíz natural en su corazón (Fr. 978. Lafuma).

Por lo tanto, en oposición al estricto racionalismo cartesiano, una especie de “novela de la naturaleza, casi parecida a la historia de Don Quijote” (Fr. 1008. Lafuma), y frente a los excesos del dogmatismo pirrónico, “pirrónico, por necio” (Fr. 886), la grandeza del hombre radica en poder elaborar, al mismo tiempo, una teoría del conocimiento que incluya, también, la pertinencia de la aprehensión de la verdad mediante la intuición, el sentimiento, esas “razones del corazón”, las únicas mediante las cuales se facilita la entrada de las verdades trascendentales.

En este ambiente, se entiende por qué Pascal llega a considerar a la razón y a la filosofía como meros intermediarios. No en balde, su descubrimiento más resaltante reside en presentar el misterio mismo de la existencia en la profunda conjunción de las verdades contrarias.

En su estudio de la vida y obra de Pascal, Albert Béguin lo expresa de la siguiente manera: “La verdadera instancia a la cual es necesario remitirse es el corazón; órgano del conocimiento de la fe que permite pasar del orden de las inteligencias al orden de la caridad. Pascal lo sabe, puesto que él ha seguido esta vía.”²³

Hasta ahora lo que se ha presentado a consideración del lector es sólo el diseño de algunos de los rasgos más sobresalientes de la concepción antropológica pascaliana que, a pesar de ofrecer una visión general de la misma, anuncia un problema básico que conviene mencionar antes de seguir adelante. Si, siguiendo la anterior opinión de Béguin, se sostiene la tesis según la cual, en última instancia, es en el *coeur* donde se encuentra el aposento verdadero de la verdad, ¿no se estará anulando de hecho el sentido unitario que define la esencialidad del ser humano? ¿Acaso no bastaría con profundizar en la experiencia propia de Pascal el hombre, para conseguir una imagen válida de la verdad que parta de él mismo y de su verdad? Estas preguntas obligan al intérprete a volver sobre los pasos ya andados donde se alude a la posibilidad de una historia de la verdad. Cualquier planteamiento que se haga de la idea de hombre prevaleciente en Pascal termina enfrentándose con el problema de la relación entre la verdad y su historia. “Hay un gran número de verdades, tanto de fe como de moral, que parecen repugnantes y que subsisten todas en un orden admirable” (Fr. 427. Lafuma). Después de todo si la verdad acaece de diversas formas, otras tantas visiones del hombre serán necesarias.

²³ Béguin, A, *Ob, cit*, p. 165.

En este sentido, bien vale recordar que la concepción antropológica que Pascal detenta pretende un discurso universal orientado más hacia los asuntos característicos de la existencia vital humana que sobre aquellos relativos a las contingencias de su ser. De hecho representa el tipo de antropología centrada mayormente en la denuncia de la verdadera condición humana que en el estudio riguroso de su esencialidad.

Como consecuencia de ello, Pascal es conducido a decidirse con relación al saber sobre la diversidad de los seres humanos, lo cual supone -a su vez- una decisión sobre la diversidad de manifestaciones de la verdad. Y esa sabiduría con pretensiones de universalidad que el pensador francés proyecta, está construida sobre los cimientos de una auténtica exposición del estado de ensimismamiento, extravío y soledad que sólo el conocimiento de las razones del *coeur*, aunque no más excelsas como las representadas por el sentimiento de la fe, son capaces de proveer. Como ya se sostuvo en el capítulo dedicado a explicitar lo relativo a la tesis de una historia de las manifestaciones de la verdad, al final la exhibición de la verdad trascendental, esencial, divina, merced a su des-velamiento y posterior asunción, y la visión de un hombre nuevo, merecedor de la salvación a través de la fe auténtica, lo suficientemente alejado del estado de caída y pérdida existencial, serán entre la amalgama de elementos considerados por Pascal los que cobren absoluta relevancia. En misiva dirigida a los Roannez del 5 de noviembre de 1656, lo expresa de la manera siguiente:

Hablo de las cosas nuevas, que lo son con seguridad, pero que es necesario renovar sin cesar, pues esta novedad, que no puede disgustar a Dios tanto como el hombre viejo no le puede gustar; es [un hombre] indiferente de las novedades de la tierra y de las cosas del mundo. Por

mucha novedad que ellas posean, envilecen, mientras que este espíritu nuevo se renueva, tanta más dura en el tiempo.²⁴

Evidentemente, el hombre “nuevo” del que habla Pascal no es el de la modernidad incipiente, al menos no en relación con la exclusividad de los parámetros de racionalidad y científicidad dominantes. No se trata, pues, de una idea de hombre históricamente particularizada, apegada a unas categorías que expresan esa concepción en específico, sino que lo que busca es en definitiva una afirmación tanto de la condición histórica de la verdad como la idea atemporal de la verdad de la existencia humana que sea válida para todos los seres humanos y para todos los tiempos. Dicho de otra forma: para cumplir con la exigencia señalada por Beguín de “pasar del orden de la inteligencia al orden de la caridad [de la fe]”²⁵, nada mejor que dejar atrás -sin negarles el valor de utilidad que se merecen- las verdades que procuran nociones entresacadas del campo de las ciencias fácticas y del método que las identifican, tales como: “verificación”, “demostración”, “prueba”, “cálculo”, “observación”, “experimentación”, etc., de común uso en sus obras matemáticas, de física y de mecánica, así como en sus dos opúsculos sobre la geometría y la persuasión, acudiendo -en descargo- a las tradicionales nociones teológicas (que por lo demás, Pascal asume desde su cercanía con los dogmas del jansenismo agustino y con los representantes más insignes de Port-Royal, como Arnauld y Nicole) de “condenación”, “gracia”, “pecado”, “caída”, “salvación”, “espíritu de piedad”, etc., presentes en obras representativas de la figura del Pascal teológico, polemista y

²⁴ Pascal, B, *Ob, cit*, p. 268.

²⁵ Béguin, A, *Ob, cit*, p. 165.

religioso, tales como: *Sobre la conversión del pecador*, *Resumen sobre la vida de Jesús Cristo*, *Comparación de los cristianos de los primeros días con los de hoy en día*, *Escritos sobre la firma del formulario* y en las *Provinciales*, vistos como aquellos conceptos más proclives para una explicación de la verdadera condición del hombre. Además, al admitirlas en su conjunto, se deriva una consecuencia que puede pasar por asombrosa para quien mantenga una lectura parcial y limitada de nuestro autor: ambas agrupaciones de conceptos revelan el estado de profunda relación en el que Pascal espera colocar las verdades de la razón y de la fe. Como ha sido repetido hasta el cansancio, las verdades de la fe no pretenden -en la doctrina pascaliana de la verdad- eliminar de un plumazo la probada aplicación de las verdades que proporciona la razón y la ciencia. Refiriéndose a una verdad del *coeur* tan representativa de la existencia humana como es la del sentimiento del “amor”, Pascal remarca en su *Discurso sobre las pasiones del amor*, lo siguiente:

La verdad de las pasiones no se disimula tan fácilmente como las verdades serias. Se necesita de un poco de fuego, de la actividad y de un juego de espíritu natural y vivo para la primera, la otra se oculta con la lentitud y la flexibilidad, lo cual es más fácil de hacer.²⁶

Así, considerando al unísono ambos grupos de verdades, estarán dadas las condiciones para tocar uno de los presupuestos centrales en la comprensión de la teoría de la verdad pascaliana, la tesis de una verdad que se oculta no sólo a los ojos de la razón, sino también a los del corazón.

²⁶ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 289.

SECCIÓN C. DE LA VERDAD FILOSÓFICA A LA VERDAD OCULTA

El derrotero seguido en el presente estudio, desemboca en el argumento según el cual la verdad para Pascal, en su máxima expresión, permanece oculta. Con todo y lo sostenido acerca del quehacer de la filosofía y de las pasiones en la tentativa por determinar la exacta ubicación de la verdad, con todo y haber establecido el distingo entre un “espíritu de fineza” y uno de “geometría”, con todo y reconocer la pertinencia del proceder del *savant* en la determinación de la verdad y de lo verdadero, al final, para él, se trata más de su velamiento tanto a los ojos de la razón como a los del *sentiment*, que de su clarificación.²⁷

En este sentido, podría sostenerse que, para nuestro pensador, la falta (en el sentido inicial que le imprime a éste término: yerro, falsedad) en precisar el asentamiento de la verdad, presupone -al final- la falta absoluta (en el sentido último que le asigna: ausencia, pérdida) de la misma. En otras palabras, los resultados obtenidos por el proceso de indagación de la verdad, no bastan para satisfacer la exigencia de su aceptación. En palabras de Pascal:

Es, pues, verdad, que todo instruye al hombre de su condición, pero le falta entender bien; pues no es verdad que Dios descubre todo, y no es verdad que todo lo oculta. Pero es verdad, al mismo tiempo, que él se oculta a los que le demuestran, y él se descubre a los que le buscan, porque los hombres son, al mismo tiempo, indignos de Dios y capaces de Dios; indignos por su corrupción, capaces por su primera naturaleza (Fr. 444. Lafuma).

²⁷ Ya desde la antigüedad se planteaba el problema de la verdad oculta desde una perspectiva metafísica, es decir, inmersa en la relación entre pensamiento y cosa. Se trata del doble asunto de la posibilidad de la patencia (del mostrarse) y del distingo entre el manifestarse y lo que se muestra. En caso contrario se estaría afirmando que toda manifestación es verdadera, sin lugar para lo falso, lo erróneo o lo meramente aparente. En tal sentido, la tradición griega considera la verdad que se oculta desde una doble probabilidad. Primero, suponiendo que lo que da razón de la manifestación de las cosas en sí mismas, es algo que permanece oculto en cuanto tal. Segundo, afirmando que el carácter inmediato del mostrarse viene dado por su misma condición para el ocultamiento. (Cfr. Ràbade, *Verdad, conocimiento y ser*, Ob, cit., p. 39ss)

Por ende, al mantener su capacidad de discernimiento (pensar la verdad) y su naturaleza afectiva (sentir la verdad) en la oscuridad más extensa, el hombre no sólo llega a descubrir los límites de la razón, sino -además- la desorientación de su moral. Gracias a su ocultamiento el hombre siente su estado natural de corrupción. Ciertamente, como lo señala Philippe Sellier en su excelente edición de los *Pensées*, al reseñar la carta que Pascal envía a Mlle de Roannez, fechada el 26 de octubre de 1656:

El genio de Pascal consiste en hacer de una meditación cristiana corriente (la idea de un Dios que se oculta al entendimiento y a los sentimientos humanos), y como adormecida, la llave de la interpretación de todo lo real: todo el estilo de Dios está hecho de discreción. Es un Dios que se oculta y que exige ser buscado en las contradicciones desconcertantes que nos lanza en cara.²⁸

Pero, si la verdad no irradiase algún tipo de luz que sirviese a sus deseos clarificadores, el hombre no esperaría encontrar el remedio a sus males.

Así, es no solamente justo, sino útil para nosotros que Dios esté oculto en parte, y descubierto en parte, puesto que es igualmente peligroso al hombre conocer a Dios sin conocer su miseria, y de conocer su miseria sin conocer a Dios (Fr. 446. Lafuma).

Sea en el orden de lo natural, sea en el del pensamiento, o en el de la existencia interior humana, la verdad de lo que aparece no es señal ni de una exclusión total, ni de una presencia manifiesta de la verdad suprema, sino la presencia de una verdad que se oculta (*cache*). Su estar oculta es una condición que Pascal entiende tanto en

²⁸ Sellier, P, Reseña a la *Lettre a Mlle De Roannez sur le Dieu Caché*, en: *Pascal. Les Provinciales, Pensées y opuscules divers*, La Pochothèque, Paris, 2004, p. 151.

su presencia como en su ausencia, de manera continua, y no como si unas veces estuviese presente y ausente otra.

Entonces, se está ante un pensador que, a pesar de pertenecer a una época en la cual la verdad y lo verdadero se someten a las luces que la razón provee, termina por plegarlas al juego perenne de la claridad y la oscuridad. Incluso su patencia no es sinónimo de precisión absoluta.

Habría menos oscuridad si la verdad no tuviera marcas visibles... Lo que ha sido siempre, es la verdad, pues la verdad ha sido siempre, y nada falso ha siempre sido (Fr. 758. Lafuma).

Ahora bien, adelantándose a una posible objeción a su tesis de la verdad que se oculta, como si defendiese la idea de que su desvelamiento sólo está en manos de quien se sienta miserable, Pascal da entrada al conocimiento de la pérdida, del extravío de la verdad, como una posibilidad cierta. Claro está, ya no se trata del conocimiento proveniente de las verdades geométricas y del orden de los elementos. Igualmente, es un conocer que en nada se parece al que procura la reflexión filosófica. Pero, tampoco es asunto de una moral de la resignación, estática en su puesta en práctica, sino de un obrar cuya génesis y cuya meta es la redención que va tras la verdad trascendental. La verdad última se muestra lo suficiente como para que se pueda advertir su realidad, pero se oculta de una manera tal que exige actuar acorde con el sentimiento de la fe para poder tener acceso a ella. En su existencia mundana, atado a lo efímero y circunstancial, el hombre ignora su verdadera naturaleza. Pero, de esa ignorancia surge la posibilidad cierta de llegar a conocer lo

ignorado. La verdadera sabiduría se encuentra en esa ignorancia natural de la cual hace gala el hombre.

A estas alturas, es notorio que Pascal se está dirigiendo a aquellos hombres que, a la manera socrática, son sabios porque reconocen su desconocimiento. En sus propios términos:

El mundo juzga bien de las cosas, pues está en la ignorancia natural que es el verdadero sitio del hombre. Las ciencias tienen dos extremidades que se tocan, la primera es la pura ignorancia natural donde se encuentran todos los hombres desde que nacen; la otra extremidad es aquella donde llegan las grandes almas que habiendo percibido todo lo que los grandes hombres pueden saber, encuentran que no saben nada y se reencuentran en esa misma ignorancia de la cual habían partido. Pero, es una ignorancia sabia, que conoce (Fr. 83. Lafuma).

Después de todo, el objetivo final del esfuerzo intelectual pascaliano no es el simple reconocimiento teórico de la realidad de la Verdad suprema, sino el encuentro y el goce interior de la misma. No es de su interés entender a la verdad última como un argumento de autoridad. Al contrario, se trata de pensar en una divinidad que constantemente esté recordando al hombre que la validez de su existencia vendrá dada por su admisión de los designios de la verdad trascendental, diferentes de los logros alcanzados por las verdades relativas de la vida humana.

Al contrario de la lectura de Goldmann, para quien el mundo, según Pascal, “aparece como algo esencialmente ambiguo y confuso, como algo inexistente”²⁹, aquí se sostiene la tesis que presenta la doctrina pascaliana como una afirmación de la realidad auténtica de lo mundano, nunca puesta en duda por parte de nuestro autor.

²⁹ Goldmann, L, *Ob. cit*, p. 66.

No por entenderse según su contrariedad esencial, el mundo en sí deja de ser una realidad contrastable. Lo que se dice es que entre la verdad suprema y la manera como el hombre vive, utilizando las demostraciones empíricas y las deducciones racionales que la ciencia y la filosofía le ofrecen, no hay “comunicación” alguna, permaneciendo totalmente alejados los designios de la primera de los éxitos de las segundas³⁰. Sobre este aspecto, Pascal dirá:

Las situaciones más fáciles de vivir según el mundo son las más difíciles de vivir según Dios, y viceversa. Según el mundo nada es tan difícil como la vida religiosa; según Dios, nada hay más fácil que ella. Nada es más importante que tener un cargo y grandes riquezas en el mundo, pero nada es más difícil que vivir con ellos sin Dios, sin participar ni gustar de ello (Fr. 906. Lafuma).

No es que la presencia y la ausencia de la Verdad esencial tenga el efecto de declarar la irrealidad del mundo, sino el de distinguirlo como una realidad meramente aproximativa, una dimensión en la que sus diversas manifestaciones conforman la única realidad en la cual se le exige al hombre la realización plena de los valores absolutos. Debe entenderse que si bien en Pascal no está planteado negar de manera absoluta la posibilidad de avanzar filosóficamente hacia la existencia de la verdad esencial, sin embargo, la considera como una vía ineficaz y sin valor religioso alguno.

³⁰ La noción pascaliana de “mundo” está levantada en contraposición al naturalismo prevaleciente durante los siglos XVI y XVII, según el cual, la realidad llamada mundo solamente puede ser conocida mediante la utilización del método científico, es decir, recurriendo al discurso hipotético-deductivo. Para Pascal el mundo es concebible no tanto desde los datos aportados por una lista de categorías extraídas de la Física, sino en tanto que representa la figura más acabada de la idea de lo infinito. El mundo visto, pues, como el conjunto de todas las cosas existentes, y no tanto como la totalidad de las cosas y las relaciones que forman un campo determinado. El mundo, por ende, es la imagen de lo Absoluto.

Al lado, encontramos referencias a la noción de “comunicación”, tal como es utilizada en el autobiográfico fragmento 678 de los *Pensées*, donde se lee: “Yo había pasado mucho tiempo en el estudio de las ciencias abstractas y la poca comunicación que se pueda tener me había asqueado”. (Pascal, B, Ob. cit, p. 591). Significa -según Brunschvicg- “comunidad”, es decir, acuerdo de los hombres entre sí y en relación a lo que la verdad de la ciencia y de la filosofía les comunican. Así, ambos sentidos son complementarios: al comunicarse mediante la verdad verdadera, los hombres comulgan un interés común. (En: Brunschvicg, L, “Prefacio” a la Edición de las *Oeuvres Complètes de Pascal*, Hachette, Paris, 1908-1914, p. 354).

No por mucho que se razone filosóficamente, se alcanza la verdad, o acudiendo a un símil poco ortodoxo, pero en consonancia con su peculiar estilo, Pascal dirá: “Mucho y muy poco vino. Al no darlo, no se puede encontrar la verdad. Dándolo en exceso: igual.” (Fr. 38. Lafuma).

1. Ensimismamiento y misticismo.

Debe señalarse una consecuencia entresacada del argumento anterior, en especial porque empalma con la anteriormente trabajada hipótesis de un proyecto pascaliano por emprender una historia de la verdad. La verdad absoluta a la que alude Pascal no es entendida en términos de su revelación histórica, sino como una manifestación personal, al interior de los sentimientos humanos. Tampoco es concebida como si se tratara de una verdad natural o racional basada en la manifestación natural de la divinidad ante la razón. Antes que nada, se trata de una verdad indubitable, manifiestamente orientada a su intervención en los asuntos humanos. En cualquier caso, si bien la verdad en general permanece oculta para la reflexión, la tesis de Pascal es que no ocurre lo mismo cuando se trata del humano padecer. Por ende, del estar en estado de ocultamiento no se infiere necesariamente que la verdad no se funde en una diversidad de estadios exhibitorios que van desde las manifestaciones más empíricas hasta la más excelsas. En fin, lo que intentará decir es que es propio a la experiencia humana el aprehender las múltiples manifestaciones de la verdad, negando toda posibilidad de una auto-mostración, encerrada dentro de sus propios límites y, por ello, sin ningún grado de utilidad para el mismo hombre y su proyecto de salvación.

¿Significa esto que –al final del camino- toda la doctrina pascaliana acerca de la verdad deviene en un craso optimismo antropológico, resultante más de su visión religiosa que de una estricta deducción racional? Como se ve, las diversas calificaciones que en la presente investigación se le han adjudicado a la figura y al pensamiento de Pascal, terminan siendo arropadas por el manto del más prístino sentir religioso que pudo llegar a ostentar en su corta vida. Una toma de posición que la mayoría de los intérpretes concuerdan en datar al momento de su conversión durante la noche de *feu* del 23 de noviembre de 1654.

Tal situación tiene que ver con una experiencia mística que marca un antes y un después en su concepción de la verdad y de la condición humana. Puede describirse como el paso, en la evolución de la doctrina pascaliana, del establecimiento de la “condición necesaria” para precisar la ubicación real de la verdad, al reconocimiento de la “condición suficiente” para su verdadera asunción (Fr. 957. Lafuma). O, lo que es lo mismo, el avance desde las enseñanzas que las verdades de la ciencia y la filosofía procuran, hasta el reconocimiento, por parte del hombre enfrentado con el drama de su existencia, de la verdad de una perfección que no posee, pero que percibe como propia a su misma naturaleza y a la que, por tanto, aspira. La trascendencia de esta evocación al momento de precisar el carácter último del sentimiento interior más profundo que Pascal pudo haber dado a conocer en su impulso por determinar el lugar de la verdad y su posterior apropiación, merece que sea citado *in extenso*:

AÑO DE GRACIA DE 1654

Lunes 25 de noviembre, día de San Clemente, Papa y mártir, y otros
en el martirologio romano.

Víspera de San Crisógono, mártir, y otros.

Aproximadamente desde la diez y media de la noche, hasta cerca de media hora después de medianoche.

FUEGO

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios.

Certeza. Certeza. Sentimiento. Alegría. Paz.

Dios de Jesucristo.

Deum meum et Deum vestrum.

Tú Dios será mi Dios.

Olvido del mundo y de todo, con la excepción de Dios.

Sólo se encuentra por las vías enseñadas en el Evangelio.

Grandeza del alma humana.

Padre justo el mundo no te ha conocido; pero yo te he conocido.

Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría.

Deleriquerunt me fontem aquae vivae.

Dios mío, ¿es que me abandonas?

Que no me separe de Él eternamente.

Esta es la vida eterna, que te conozcan como el solo Dios verdadero y aquél que tú has enviado. Jesucristo.

Jesucristo.

Jesucristo.

Me he separado de Él; le he huido, negado, crucificado.

¡Que jamás me separe de Él!

Sólo se conserva por las vías enseñadas en el Evangelio...

Total y dulce renunciación.

Sumisión total a Jesucristo y mi director.

Eternamente en alegría por un día de condena en la Tierra.

Non obliscar sermones tuos.

Amén.³¹

Este texto ha sido analizado desde todas las perspectivas posibles: religiosa, histórica, política, psicológica, psiquiátrica, en búsqueda de clarificar las verdaderas intenciones de un Pascal de apenas treinta y un años. En cualquier caso, además de la reconocida prestancia estética de este pergamino, máxima expresión conocida de la faceta mística de Pascal, una cosa está fuera de toda duda. Para este filósofo es

³¹ Pascal, B, *Ob, cit*, p. 618. De entre los diversos estudios del "Memorial" de Pascal, sobresalen: Jean Mesnard, *Pascal. El hombre y su obra*, Tecnos, Madrid, 1973; Pere Lluís Font, *Introducció a la lectura de Pascal*, Cruïlla, Barcelona, 1996; Jean Deprun, "Pascal et le purgatoire", en: *De Descartes au romantisme*, Vrin, Paris, 1987, p. 53-60; Henri Michon, *L'Ordre du coeur. Philosophie, théologie et mystique dans les 'Pensées' de Pascal*, Champion, Paris, 1996

posible llegar a pensar en pruebas racionales de la existencia de lo divino, pero ello sería desde el Dios considerado por los filósofos y los *savant*, pero nunca desde el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, es decir, el Dios de la religión cristiana-judía. Para él, pues, es imperioso dar a entender que lo que excede a la filosofía y a la ciencia, es algo que estas mismas disciplinas encuentran suficientemente expandido en las cosas mismas, a saber, lo infinito.

No otra es la razón por la que, insistiendo más en la sugerencia a causa de su visión religiosa de la verdad, que en la sola deducción racional, Pascal llega a distinguir dos verdades últimas a las que se dirigen todo el pensar y todo el obrar humanos: que la existencia de la divinidad es un hecho cierto y que la naturaleza esencial del hombre estriba en su corrupción. Haciendo uso de su método de conjunción de las verdades opuestas, proclama la unión de la Verdad absoluta con las verdades relativas que de ella misma dependen. Es decir, al admitir la primera de ellas, se sientan las bases para lograr solventar lo calamitoso de la segunda. Después de todo, dirá Pascal, “no sería posible que Él fuera falso y que se diera tanta creencia, si no tuviese algo de verdadero” (Fr. 734. Lafuma).

Así, en lugar de concluir afirmando la falsedad de la verdad última, es necesario decir, al contrario, que ella es ciertamente verdadera puesto que, incluso su falsedad le viene de su ser verdadero. Pero, asimismo, el hombre tal como lo entiende Pascal, tiene la suficiente capacidad como para “sentir” la verdad, es decir, para percibirla con toda la fuerza de su ser. No ocurre lo mismo en el caso de las verdades del conocimiento, del ser y del hombre, que son, necesariamente, verdaderas o falsas, mas no falsas por ser suficientemente verdaderas.

2. Evocación del *Deus absconditus*.

Dicho esto, huelga preguntar, ¿cómo pudo el Pascal versado en problemas de geometría y con la necesaria capacidad reflexiva como para pensar en términos de una fundamentación filosófica, concluir hablando sobre temáticas y conceptos pertenecientes a la más tradicional de las fuentes teológicas y religiosas hasta él conocidas?³²

Para dar debida respuesta a esta interrogante, la mayoría de los biógrafos de Pascal, proponen describir de manera detallada el periplo seguido por Pascal hasta llegar a formular su tesis del Dios oculto. En tal sentido, Mesnard rastrea el origen de esa evolución hasta comienzos de 1648, mucho antes del *Memorial*, cuando en conversación con Antoine de Rebourg (1592-1661), confesor de Port-Royal, Pascal emite una opinión que le parece “decisiva para entender el desarrollo de su pensamiento”³³:

Era posible, siguiendo los mismos principios del sentido común, demostrar muchas cosas que los adversarios consideran en contraposición con aquél, y que el razonamiento bien llevado nos conducía a creer en ellas, aunque sea menester creerlas sin la ayuda del razonamiento.³⁴

Por ende, para hacer pasar al incrédulo de las verdades mundanas a la realidad divina, nada mejor que acogerse a los datos del “sentido común”, esto es, a la intuición que procuran los sentimientos, aunque los mismos escapen al control de la

³² Al respecto, Christine Meurillon señala que la palabra *Dieu* es la más empleada en los *Pensées*, 564 veces, seguida por la palabra *homme*, con 531 apariciones y la noción *choses*, 380 apariciones. (En: Meurillon, C, « Le concept d’homme dans les Pensées », en *Courrier du CIBP*, n° 16, 1994, p. 65ss).

³³ Mesnard, J, *Ob. cit.*, p. 113.

³⁴ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 446.

razón. En el fondo lo que Pascal pregona es una especie de instinto de lo verdadero, un sentir claramente volcado hacia la comprensión del desenvolvimiento de la existencia humana en relación con el fin supremo al cual se puede aspirar.

Pero, más allá de esta interpretación, bastaría con indicar la forma como nuestro pensador entiende la estructura de los *Pensées*, para dar cuenta de la inclusión de la temática del Dios que permanece oculto. Según su parecer, la obra en cuestión está dividida en dos partes interrelacionadas, a saber:

Primera parte. Miseria del hombre sin Dios. Segunda parte. Felicidad del hombre con Dios...

Dicho de otra manera...

Primera parte. Que la naturaleza está corrompida por la naturaleza misma. Segunda parte. Que hay un reparador, por la Escritura (Fr. 6. Lafuma).

Así, la doble condición humana es fuente tanto del plan preciso del libro, como del fuerte sentido apologético que le imprime. Se trata de un escrito que Pascal aspiraba dirigir al hombre caído, aquél que -según él- tenía ante sí, y que llega a definir como “el depósito de la verdad” (Fr. 366. Lafuma). Una verdad que, como se ha dicho, está ausente y está presente, sin dejar de ser verdadera. Todo lo contrario de las verdades mundanas que, por darse en determinada realidad, son verdaderas, pero que, si no se presentan, son falsas. De forma tal que, la vía por la cual Pascal llega a la doctrina de la gracia y a la tesis del Dios oculto, si bien es la misma que le guió a través de la realidad finita que tiene ante sí la infinitud del mundo, sin embargo, es diferente su manera de validarlas. Más adelante, otro será el orden precisado, en un fragmento en el que mejor se capta el sentido último de lo que Pascal quiere tratar:

Prefacio de la primera parte: Hablar de los que han tratado del conocimiento de sí mismo...Prefacio de la segunda parte. Lo que la Escritura nos señala cuando dice que los que buscan a Dios le encuentran. No es de esta luz que se habla, como el día en pleno mediodía. No se dice que los que buscan el día en pleno mediodía o el agua en el mar, los encuentran. Y así, es necesario que la evidencia de Dios no sea tal en la naturaleza. Asimismo, nos dice: *Vere tu es Deus absconditus* (Fr. 242. Lafuma).

Si al término de la presente exposición, se toca esta temática es porque permite retornar sobre la cuestión central relativa a la definición del papel de la razón y de la filosofía en la generalidad de la doctrina pascaliana acerca de la verdad.

Amparado en su visión a la vez optimista y pesimista del hombre, el pensador francés siempre reaccionó contra el peligro de acentuar en demasía la relevancia natural de la razón, puesto que ello significaba que los asuntos de la fe se debilitaban en su papel como opción realmente salvífica. Por sí sólo el hombre que, por un lado, investiga y discierne sobre aquello que observa y sobre aquello que piensa y, por el otro, reconoce sus flaquezas, no es digno de encontrar la verdad. Como geómetra sabía muy bien que incluso lo que sobrepasaba el ámbito original de esta ciencia, se encuentra todavía muy lejos del humano entender. De hecho, sus experiencias tanto en la deducción matemática, como en el campo de la demostración física, le confirman que las ciencias no conducen hasta una posesión directa de la verdad. Como filósofo, reconoce que el sólo análisis de las contradicciones presentes en el ser y en el pensar humanos, no es suficiente. Ambas, la ciencia y la filosofía, plantean y prueban un hecho evidente: la naturaleza contradictoria de las cosas, pero no dan respuestas a sus enigmas. En la búsqueda de la verdad, Pascal declara la condición impotente de las mismas.

En ese contexto está fuera de toda duda que el hombre que padece en solitario la ambigüedad de su existencia, tiende a conformarse con lo aparente y engañoso, tomando por verdaderas únicamente aquellas cosas que a su parecer son falsas. De allí la emergencia de verdades como las que provienen del sentimiento de la fe, a las que Pascal asigna la labor no de argumentación, sino de iluminación y acompañamiento en el intento por apropiarse de la verdad.

Ahora bien, si Pascal considera que todo su pensamiento, o todo su mensaje, está dirigido a estremecer al hombre que vive de acuerdo con su condición de caída y que son dos las maneras como tal turbación es conseguida, a saber, incitándolo a sentirse mísero sin Dios, o con El, es porque considera como auténtico fin de la filosofía, no la renuncia a la filosofía misma, sino su reconocimiento como la disciplina que, a partir de la actividad de la razón razonante, abre el camino para la entrada de las creencias más soberbias. La filosofía es, pues, vista como una actividad racional tendiente a avizorar, y no como finalidad en sí misma. Sobre este aspecto, su hermana Gilbert escribe:

Cuando conferenciaba con algunos ateos, no comenzaba jamás por la disputa ni por establecer los principios que había que decir, sino que quería conocer antes si ellos buscaban la verdad con todo su corazón, y obraba siguiendo esto con ellos, o para ayudarlos a encontrar la luz que no tenían, si ellos la buscaban sinceramente, o para disponerlos a buscarla haciéndola su más seria ocupación, antes que instruirlos si ellos quisieran que su instrucción le fuera útil.³⁵

Obviamente, el dualismo con el cual Pascal identifica al hombre, no se corresponde al que comúnmente identifica la filosofía: cuerpo y alma, materia y

³⁵ Perrier, Gilbert, *La vie de M. Pascal*, en: Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 19.

espíritu, objeto y sujeto, restringidos al ámbito del entendimiento humano. Pero también es cierto que recoge y expresa esas contradicciones remitiéndolas al orden de las experiencias íntimas, abocadas, como están, a la incesante búsqueda de la verdad.

Convenientemente, Pascal sitúa a la filosofía en medio de la oposición fundamental entre la razón y la fe. Con la salvedad de que no se trata de una contradicción circunscrita a su formulación lógica-discursiva, sino remitida al íntimo padecimiento existencial humano. Una lucha de contrarios que Pascal visualiza como una lucha intestina:

Guerra intestina al hombre entre la razón y las pasiones.
Si él no tuviera más que la razón sin pasiones.
Si él no tuviera más que las pasiones sin razón.
Pero teniendo una y la otra, no puede estar sin guerra, no pudiendo tener paz con la una más que teniendo guerra con la otra.
Así, siempre estará dividido y contrario a sí mismo (Fr. 621. Lafuma).

A estas alturas, la dialéctica infinito-nada y el argumento de la apuesta bien podrían ser entendidas como las tesis filosóficas de mayor centralidad en la propuesta pascaliana vertida en sus *Pensées*, siempre y cuando no sean concebidas totalmente extrañas a dictámenes religiosos como el de un Dios que se oculta tanto a la razón como a las pasiones.

No se trata, en suma, de un problema estrictamente metodológico, ni de corrección exhaustiva, sino del tratamiento decididamente filosófico del problema de la verdad. Es cierto, Pascal promueve el razonamiento correcto, la deducción rigurosa de las demostraciones válidas, enseñando a definir adecuadamente y a demostrar rigurosamente, pero su pensamiento conduce a la afirmación de la relatividad y del voluntarismo de la verdad. Partiendo del orden verdadero (natural) de las cosas, centrado en la aprehensión de los primeros principios geométricos (los *naturae*

simplices), esto es, del espacio, del tiempo y del movimiento, se pasa al orden filosófico, esto es, el relativo a los primeros principios metafísicos, del ser y de la esencia última de las cosas.

Se estaría en presencia, por ende, de una historia de la verdad, la de mejor visualización, cuando no la única, que llega a ser formulada a inicios de la modernidad. Además, con una meta, conscientemente delineada y prevista por la mente del pensador francés, a saber: el acceso al orden de lo sobrenatural, es decir, el del sentimiento dolorosamente aperturado a la divinidad, a la verdad subyacente en el *ordre de la charité* y de la gracia.

Estos límites entre ciencias, filosofía, teología y fe religiosa, son finamente trazados en el fragmento que sirve de prólogo al *Tratado sobre el vacío*. Allí, Pascal describe los métodos seguidos por cada una de ellas.

Comienza con una crítica al principio de autoridad aplicado con exceso en la investigación racional. Es un craso error conceder excesiva validez a los textos antiguos; se necesita constreñir los alcances de dicho principio, evitándose -así- asumir el equívoco de considerar el razonamiento como el único procedimiento cognoscente válido. Si bien es apropiado acudir a la autoridad en el campo de las ciencias experimentales, a un Euclides o un Apolonio, por ejemplo, no es recomendable hacerlo en cuestiones de fe, cuyos principios “están por encima de la naturaleza y de la razón, y la mente humana -puesto que es demasiado débil para

llevarnos allí únicamente con sus esfuerzos- no puede llegar a tales verdades sublimes si no se ve conducida por una fuerza omnipotente y sobrenatural.”³⁶

Por tanto, en el caso de las verdades de fe, es legítimo el recurso a los libros sagrados donde se expresan los hechos bíblicos. En cambio, tal autoridad es inútil en el campo de las ciencias exactas y aún del razonamiento filosófico mismo. No se niega el avance continuo del conocimiento allí donde se acude a la razón; de hecho, todas las ciencias que dependen del razonamiento y de la experiencia deben desarrollarse, expandirse históricamente, de manera interrumpida, sin tener fin. Sobre ello, sostendrá la siguiente opinión:

Los antiguos sólo las han encontrado esbozadas por aquellos que les han precedido y nosotros las dejaremos a aquellos que vendrán después, es un estado más avanzado que el que tenían cuando las recibimos.³⁷

Las verdades teológicas, por el contrario, al ser dones divinos y no productos de la razón humana, son eternas, comprobables en los libros sagrados y no en el intelecto ni en las pruebas experimentales. Transgredir uno u otro límite, es reflejo fiel de las vicisitudes de la época, la enfermedad característica del siglo XVII -según Pascal- a saber: los científicos y los filósofos alegan la legitimidad en el uso del principio de autoridad como fundamento en la demostración, en lugar de los textos sagrados, “como si el respeto a los filósofos antiguos fuese un deber y el respeto a los antiguos Padres sólo fuese benevolencia”.

³⁶ Pascal, B, *Ob cit*, p. 231.

³⁷ *Ibíd.*, p. 232.

En consecuencia, una visión general de la doctrina pascaliana de la verdad, diría que Pascal exige asumir en su fuero eterno, las verdades reveladas, ocultas a los no-conversos, y hacer que continúen las verdades humanas, relativas y sujetas -al unísono- a la actividad racional y volitiva; incluso, como informa en la cuarta carta Provincial, a sabiendas de que, las primeras, no son objeto de razonamiento, pero que, tampoco son tanto un asunto de fe. Antes bien, “son cosas de hecho. Las vemos, las sabemos, las sentimos”.³⁸

El carácter evidente que Pascal adjudica tanto a la idea de una gracia “suficiente”, como a la tesis de un Dios que permanece oculto a los que carecen de méritos para gozar de sus beneficios, muestra hasta qué punto el Pascal que razona desde la filosofía y desde los resultados que le ofrece la ciencia, da paso al Pascal que expresa sus sentimientos y padecimientos, al compás de su experiencia religiosa. Tanto, que termina adjudicándole a las verdades que transmiten los Escritos fundamentales de la religión cristiano-judía, el carácter de hechos contrastables, es decir, proclives a ser observados, entendidos y padecidos en su particularidad. Por tal motivo, al inquirir, en su décima séptima *Provincial*, acerca de la forma como se determina la verdad de los hechos, Pascal sentencia: “Lo será de los ojos...que son los legítimos jueces, como la razón lo es de las cosas naturales e inteligibles, y la fe de las cosas sobrenaturales y reveladas”.³⁹

En todo caso, el paralelismo que Pascal pretende instaurar entre un hecho objetivo, (relativo a las cosas) y un hecho subjetivo (relativo al hombre), es, de por sí,

³⁸ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 384.

³⁹ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 466.

arbitrario y restrictivo, puesto que pensar que se pueda dar un único hecho que sea, a la vez, razonable y sentido, no deja de considerarse un sin sentido.

En descargo de Pascal, puede alegarse que el sentido por él añadido al uso de la razón al momento de pretender captar con propiedad la verdad de las cosas, es más un sentido legitimador, que meramente investigativo. Si se quiere, se trata de un problema de exégesis bíblica. Luego, referirse a las verdades trascendentales de la religión como si fuesen meros “hechos”, no es más que un argumento destinado a justificar la posibilidad de una comprensión racional de las mismas. Es lo mismo que puede inferirse de un argumento como el expresado en el ya citado fragmento 423 de los *Pensées*, según el cual: “El corazón tiene sus razones que la razón no comprende.”

Por lo tanto, en la producción escrita del último período (las *Cartas Provinciales* y *Los Pensamientos*) se encontrará un racionalismo filosófico que sostiene como principio rector la utilidad de la razón aunque deba someterse a la fe, es decir, una vez ubicada frente a aquello que la rebasa. Su especificidad metodológica reside en aquella su propiedad característica más resaltante: seguir las reglas del método geométrico (a diferencia de la lógica escolástica). Sí, es cierto, se trata de un procedimiento ineficaz para des-velar la divinidad oculta, pero mediante el cual es posible constituir el valor de las demostraciones históricas de la verdad, según se expresen en los textos sagrados del cristianismo. Como se ve, se trata de una doctrina claramente identificable por su decidido acoplamiento de las verdades racionales (filosóficas, teológicas y geométricas) a la creencia.

Sobre este punto, Mesnard deduce que aquí las verdades de la razón, mundanas de por sí, dependientes de la voluntad, no se oponen a la verdad revelada. Una unión -

por lo demás- que refleja la síntesis entre Pascal el hombre y su producción intelectual: “en su búsqueda de la verdad, siempre se revela como científico, mundano y cristiano”.⁴⁰ Frente a la relatividad de la certeza puramente racional (matemática, por excelencia), cuya evidencia puede alcanzarse -a lo sumo- en la misma matemática, y de cara a la poca seguridad que ofrece el conocimiento humano, Pascal colocará la inseguridad de la existencia humana.

No se trata, pues, del hombre únicamente pensante del cartesianismo, ni del hombre cuya naturaleza se abstrae en la medida en que su ser creado se someta al razonamiento, como lo impone la teología tradicional, se trata más bien del hombre que viviendo su cotidianeidad no ha alcanzado aún ni el verdadero bien ni la auténtica felicidad.

Por ende, a efectos de lo aquí investigado, es válido suponer que en la obra pascaliana se conjugan la incertidumbre del saber humano con la inseguridad de la vida del hombre o, si se quiere, el hombre que duda y demuestra, jactándose de tal logro, y aquél que además de dudar, padece y titubea, apostando -incluso- bajo el peso de sus propias reflexiones.

Pues bien, sólo atendiendo tales explicaciones es como puede iniciarse el abordaje de las fuentes filosóficas y teológicas que Pascal utiliza en su concepción de la verdad. Debe retornarse, pues, por la libre interpretación que lleva a cabo sobre los principios teóricos que fundamentan las tesis agustinianas y tomistas, decisivas para esa visión de conjunto que -según se ha dicho- identifican las verdades de Pascal.

⁴⁰ Mesnard, J, *Ob, cit*, p. 191-192.

3. Verdad y revelación cristiana.

Lo primero a considerar es la cuestión relativa a la identificación de la verdad según Pascal, y según los filósofos y teólogos. Acorde con la evolución de su pensamiento, puede afirmarse que lo impreso mediante su propio puño y letra en el *Memorial*, brinda indicios suficientes como para adelantar una respuesta a esa exigencia: verdad y revelación cristiana se conjugan, sólo que la filosofía y la teología ya han emitido opinión sobre tal relación. Hasta Descartes, la filosofía tenía necesidad de pensar a Dios; a partir de él se sigue pensándolo, sólo que -como bien recuerda Pascal- prescindiendo del mismo.

Por otro lado, en tanto geómetra, Pascal reconoce la trascendencia de aquello que se encuentra más allá de la geometría misma. Como cristiano, admite la interferencia de la gracia divina en el alumbramiento de la verdad, oculta a los ojos de la razón. De la manera como sea interpretada esa diatriba fundamental, se determinará apropiadamente esa expresión, vía manifestación, de la buena voluntad divina.

En el lenguaje teológico de la época: ¿se trata de una gracia “eficaz” o de una gracia “suficiente”? Correlativamente, de la dilucidación que Pascal establezca frente a tal interrogante, dependerá su visión de la relación entre razón (verdad filosófica) y fe (verdad revelada, aunque oculta) o, lo que es lo mismo, entre filosofía y teología. Para lograr tal objetivo, precisará de lo que la tradición agustiniana y tomista le indique.

Durante el siglo XVII la discusión teológica se centró, por un lado, en la defensa de la doctrina agustiniana de “la cooperación de la invicta gracia de Dios y la

debilitada libertad del hombre” y, por el otro, en la defensa de la concepción tomista acerca de la gracia “eficaz”, por ser previa a toda libertad de la voluntad⁴¹

Sobre lo disputado, son dos las propuestas enfrentadas: por un lado, el jansenismo agustino, que defiende la gratitud de la fe -según Agustín- así como la moral rigurosa de la Iglesia primitiva; por el otro, el molinismo jesuítico, defensor de la libre voluntad humana, así como de una moral más liberal.

En este ambiente, tenso, pero rico en matices filosóficos y teológicos, escribe Pascal sus “*Escritos sobre la gracia*”, sus “*Escritos sobre la firma del formulario*” y -sobre todo- sus “*Cartas Provinciales*”, defendiendo las tesis jansenistas y criticando a aquellos que, como los jesuitas y su moral, son contrarios al estricto ascetismo jansenista.

Sobre esta etapa en la vida y obra de Pascal es mucho lo que ha sido dicho. Para el interés que guía la presente investigación, interesa resaltar los niveles de influencia que la polémica en mientes ejerció en la conformación de la teoría pascaliana de la verdad, presente en sus obras de madurez.

⁴¹ Se trata de la polémica entablada a comienzos del siglo XVII, entre los teólogos agustinianos y los tomistas, centrada en la controversia sobre el *Auxiliis*, tesis formulada por Miguel Bayo (1513-1589), representante de la llamada Teología Barroca, propia de la última etapa de la segunda escolástica. El asunto en mientes versa sobre si existe o no acuerdo entre la gracia divina y la libertad de conciencia del ser humano. Para Bayo, desde su creación el hombre había sido elevado a la vida, no mediante la gracia, sino por su propia condición natural. Por lo tanto, su caída implicaba una caída en los dones recibidos, no en sentido sobrenatural, sino por razones estrictamente naturales. De manera tal que sólo mediante el uso del libre albedrío, el hombre no puede escapar del pecado, por lo que necesita el auxilio de la gracia divina. El debate continuó con la aparición, en 1588, del libro del jesuita Luis de Molina, titulado *Concordia de liberi arbitrii cum gratiae donis*. (Cfr, Illanes y Saranyana, *Historia de la Teología*. 1955, B.A.C. P, Madrid, 1995, p. 148). Por su parte, el jansenismo de la época de Pascal, llega a afirmar la necesidad de una gracia irresistible, dada solamente dentro de la Iglesia cristiana y por intervención de la figura del mediador, nunca a la conciencia individual o libre albedrío. Como muchas otras controversias teológicas en las que se vieron involucrados tanto Pascal, como los jansenistas y Port-Royal, la versada sobre la posibilidad o no de una gracia divina, fue censurada y olvidada a comienzos de la década de 1700, una vez que el fin del Roi-Soleil aceleró el final del jansenismo y de la misma abadía. (Cfr, Attali, J, *Ob. cit*, p. 426-429).

El rasgo característico tanto del aporte de la tradición agustiniana (de la interpretación jansenista de la misma, para una mayor precisión) como el del propio Pascal, se encontrará en lo siguiente: para ellos existe una completa unidad entre fe y razón, entre filosofía y teología, entre “lo sabido” (*scitum*) y “lo creído” (*creditum*). Si se piensa la verdad al creer, y se cree en la verdad al pensar, entonces pretender separar ambos planos no sólo es imposible sino peligroso para la fe. ¿Por qué? Porque, como bien lo expresa Küng, en Pascal “todas las verdades están interrelacionadas, tanto que no es posible conocer la una sin la otra”.⁴²

Como consecuencia de ello, dicho intérprete señala que aquí no se trata de dar argumentaciones racionales en relación a la fe, a diferencia del tomismo, “sino de abandonarse confiadamente a los designios de Dios y a su palabra”⁴³. Por lo demás, en cuanto a la unificación de filosofía y teología, la deducción es obvia: debe desconfiarse de una filosofía pura; la verdadera será aquella basada en la fe cristiana, vista -por tanto- como una doctrina filosófica sobre Dios y el alma humana en estado de corrupción.

En función de ello, antes del planteamiento de cualquier análisis racional tendiente a la búsqueda de la verdad, es necesario someterse ineludiblemente a la autoridad divina, razón por la cual el “creo para entender” agustiniano, ocupa un lugar preferente en esta visión pascaliana de la verdad y de la condición humana.

Para precisar cuáles aspectos pueden ser objeto de especulación racional y cuáles están al alcance de la fe, es fundamental volver sobre la impronta que la enseñanza

⁴² Küng, H. *Ob, cit*, p. 93.

⁴³ *Ibidem*.

religiosa paterna ejerció en el joven Pascal y que marcó sus futuras reflexiones y prácticas cristianas. Según el relato de su hermana Gilbert, su padre tenía como máxima el siguiente principio: “nada de lo que es objeto de la fe, podría serlo de la razón”.⁴⁴ Y, con tal separación instruyó a su hijo en el conocimiento de las artes liberales más relevantes para la época.

Se trata, según Mesnard, de un principio útil para superar el conflicto razón–fe, y “parece haber liberado la juventud de Pascal, de toda velocidad de duda, y él – a su vez – una vez convertido, la insertará en su sistema religioso después de encontrar en Jansenius una distinción análoga”.⁴⁵

Bajo estas influencias, Pascal emprende la lectura y la meditación directa de los textos sagrados del cristianismo, así como de ciertos pasajes de los padres y de los resultados más relevantes de los concilios (aquellos concordantes con las tesis jansenistas). Se deduce de ello que las lecturas pascalianas de las obras de Agustín son parciales y, por ende, no llegan a visualizar la forma de sistema filosófico–teológico en las cuales están escritas. Sin embargo, tales limitaciones no representan obstáculo alguno para que, como bien lo hará con el escepticismo de Epícteto y de Montaigne, con el libertinismo y con el dogmatismo filosófico, Pascal ponga en práctica sus dotes para la interpretación y la adaptación de lo leído. Sólo teniendo en cuenta esa habilidad es como podría definirse la doctrina que fundamenta la posición religiosa de la verdad según Pascal.

⁴⁴ Pascal, B, *Ob, cit*, p. 27.

⁴⁵ Mesnard, J, *Ob, cit*, p. 26.

Esto tiene que ver, en suma, con la idea de inspiración agustiniana y seguida por Saint-Cyran, según la cual, lo creado se reduce a mera imagen divina, pero únicamente los dictados de la gracia son los que permiten un conocimiento de la verdad esencial, oculta tras la naturaleza física y humana.

En tal sentido, la verdad, antes de culminar siendo considerada como un juicio de la razón, termina siendo, para Pascal, un en sí. No es más que la manifestación de un ser esencialmente inteligible. Así, la verdad consiste en ver, entender y apropiarse al ser considerado en su absolutidad y en tanto que es, por luz propia, pura interioridad.

Al respecto, en misiva a su hermana Gilbert, del 1 de Abril de 1648, Pascal dice: “Las cosas corporales no son más que una imagen de las espirituales y Dios ha representado las cosas invisibles con las visibles”.⁴⁶ Y, en los *Pensées*, refuerza dicho argumento diciendo: “Se hace un ídolo de la verdad misma; pues la verdad fuera de la caridad no es Dios” (Fr. 582. Lafuma).

Se presentan aquí entremezclados los aportes filosóficos, teológicos y de exégesis bíblica, que Pascal utiliza para construir su pensamiento religioso y para delinear su sentido de la praxis religiosa. Sus acercamientos a *De la vocación* de Saint-Cyran, obra que para él -según afirma en carta a su hermana Gilberte del 1º de abril de 1648- “ha colocado mucho en el mundo” (esto es, la idea de la caridad como propiedad esencial de la vida mortal humana), así como a la tesis agustiniana de la representación divina, aunado al apoyo constante en el texto bíblico (en este caso, en *Romanos I, 20*) le permiten a Pascal reflexionar acerca del “verdadero principio” que

⁴⁶ Pascal, B, *Ob, cit*, p. 272-273.

inspira la práctica de la fe: lo finito y perecedero no es más que una imagen de la voluntad divina; en consecuencia, es menester el contacto directo, sin mediación idolátrica alguna, con el creador. El pecado es “la verdadera nada”, puesto que contraría a Dios “que es el verdadero ser”; y es por gracia divina que los hombres tienen acceso al conocimiento de esas “grandes verdades”. Más adelante, en los “*Pensées*” Pascal volverá sobre estos principios en sus intentos por convencer al incrédulo, encerrado entre los límites de lo figurativo y que necesita elevarse a la verdad fundamental de la realidad divina.

4. La realidad figurativa: fuente de equívocos.

Por lo pronto, salta aquí una consecuencia evidente previamente disertada en la presente investigación, pero a la que será necesario referirse de nuevo dada su gran relevancia para la idea pascaliana de la filosofía y del filosofar: se trata de la tesis según la cual “tomar la figura por la realidad”, sería la causa tanto del error como de la falsedad a las que conduce el exceso en el uso de la razón. Igualmente, deduce nuestro pensador, en dicho equívoco estaría la fuente del pecado mismo.

La teoría de la “figura” de Pascal se expone en los fragmentos 238, 346 y en aquellos agrupados en la serie XIX de los *Pensées*.⁴⁷ En ellos se establece la distinción entre una verdad real (en el sentido pascaliano de lo “real”: autenticación

⁴⁷ La noción de “figura” es de uso general en el siglo XVII, incluso como lugar común en la conversación. En el campo de la Teología de la época se consideran a las Escrituras Bíblicas como figurativas por naturaleza. De hecho, en Port-Royal se discute sobre la esencia del “signo”, diferenciando entre “cosa figurante” y “cosa figurada” (Cfr. Arnauld, A. y Nicole, P. *La Logique ou L'Art de Pensee*, Flammarion, Paris, 1978, Cap. IV. Parte 1, p. 84-86.). Incluso se detecta un concepto único de “figura” en algunos tratados de retórica del momento, como, por ejemplo, en *Antiqui Rhetores Latini*, de Francois Pitón, 1599; en *Arthe of Rethoric*, de Thomas Wilson, 1553; en, *Rhétorique on l'Art de Parler*, de Bernard Lamy, 1699. (Cfr. Morot-Sir, E. *La metafísica de Pascal.*, El Ateneo, Buenos Aires, 1976, p. 33-34).

de la cosa tanto en su presencia demostrable, como en relación al pensamiento sobre ella) y un apariencia de verdad. A la primera se accede a través de los dictados de la experiencia y de la razón. A la segunda mediante la imaginación (que, en Pascal, es fuente de creatividad).

Como derivación, se encuentra el papel que nuestro filósofo le dispensa a la “figura” como intermediaria entre la verdad divina y las verdades humanas y mundanas. Sin embargo, al darle a lo figurativo el sentido de apariencia de lo real, Pascal no está negando su carácter representativo. Para él “apariencia” es sinónimo de “imagen” o “retrato”. Merced a ello, es que podrá establecer cierto parangón entre su teoría de la figura y su teoría del equívoco. Todo error ya no es atribuible a un desvío en la construcción lógica de un argumento, o a un procedimiento matemático o a una demostración empírica, sino que el equívoco es resultado de la propia ambigüedad esencial del hombre que yerra. Es inclinación manifiesta en el ser humano el considerar como realidad lo que no es más que figurado. Así, por ejemplo, puede equivocarse al tomar como claramente presente, lo que no está más que oscuro, ausente y oculto. La centralidad de esta teoría de lo figurativo, en la concepción metafísica de la verdad y de lo verdadero, según Pascal, se detalla en uno de sus más célebres fragmentos: “Un retrato tiene ausencia y presencia, placer y disgusto. La realidad excluye ausencia y disgusto...En un retrato se ve la cosa figurada” (Fr. 260. Lafuma).

Ahora bien, para Pascal está claro que el hombre accede a una verdad que es en sí “figura”, a saber la figura de la realidad en la Verdad divina. De allí la importancia que le atribuye al desciframiento de las escrituras bíblicas y a la interpretación de las

tesis de Agustín. La esencia natural del hombre, que le impele a actuar de manera ambigua, es subsanada mediante la síntesis de los contrarios que se encuentra encarnada en la Verdad absoluta. Se suprime, así, la trampa de lo figurativo, es decir del equívoco.

Por encima de una suposición tal, puede decirse que el principal aporte agustiniano al pensar filosófico y teológico, así como a la actividad apologética de Pascal, es el siguiente: el cristianismo es ante todo una religión que brinda la necesidad de sumisión y humildad suficientes para valorar como verdaderas las pruebas filosóficas y teológicas de la existencia de Dios. Así, la verdad que la fe suministra se demuestra racionalmente. Por ende, no se trata de meras verdades figurativas, sino verdades con suficiente grado de certeza y realidad como para que sean aceptadas. Si bien la razón no valida la existencia divina, ni tampoco lo inculcado doctrinalmente, sí es útil -en cambio- para demostrarle al hombre la evidencia irrefutable de la verdad esencial, así como el deber que tiene de entregarse al Dios y al dogma cristianos.

Con ello, estaría Pascal ciñéndose a las tesis teológicas de Port-Royal relativas a la noción de fe, según las cuales, las pruebas de la religión cristiana implícitas en los relatos bíblicos y en lo dicho por los padres fundadores, son demostrativas, aunque ajenas a una razón corrompida, en condición de caída. Como bien lo expone en sus *Pensées*, solo la verdad asumida por medio del “corazón” es lo que permitirá percibir con certeza tales pruebas, pero es una libertad sujeta a la disposición divina, es decir, al don de la gracia.

5. Encuentro con la verdad. ¿Libre voluntad o don de la “gracia”?

Ninguna exégesis de la teoría pascaliana de la verdad, implícita en sus obras más representativas, podrá considerarse como realmente exhaustiva, si al término de la misma no hay referencia alguna a la manera como Pascal entiende el tradicional tema teológico de la gracia.

De lo expuesto surge una inquietud que acorde con la finalidad del presente estudio, debe ser dilucidada, a saber: frente a las fuentes teológicas que le inspiran, como la relativa al problema de la gracia, ¿cuál sería la fórmula que define apropiadamente la originalidad de Pascal? Para responder nos apoyamos en la tesis de Mesnard: se trata “del rigor geométrico aplicado a los principios agustinianos”.⁴⁸ Lo relevante es el procedimiento analítico mediante el cual intenta comprender dicha temática. Y, ese recurso metodológico lo encuentra en la aplicación del principio de “la razón de los efectos”, ya tratado en el capítulo tercero. Se trata de una asignación que Pascal presenta en sus *Escritos sobre la gracia*, fechados entre 1657 y 1658, donde en el primero de ellos, se lee: “Así, es cuestión de saber cuál de esas dos voluntades, o la voluntad de Dios a la voluntad del hombre, es la maestra, la dominante, el principio y la causa de la otra”.⁴⁹

Por lo mismo, aceptada la existencia de hombres condenados y hombres salvados, también se trata de esclarecer “si la voluntad del hombre es la causa de la voluntad de Dios, o si la voluntad de Dios es la causa de la voluntad del hombre”.⁵⁰ La voluntad

⁴⁸ Mesnard, J, *Ob. cit.*, p. 171.

⁴⁹ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 311.

⁵⁰ *Ibidem.*

que se declare dominante será maestra y principio de la otra voluntad, puesto que encierra el concurso [la convergencia] de la voluntad siguiente.

Para demostrarlo, Pascal utiliza dos vías: la que le ofrece la interpretación bíblica, y aquella que le indican ciertos desarrollos filosóficos y teológicos de la época. De su exégesis de las Escrituras, extrae ejemplos que sirven de pruebas para argumentar a favor de la voluntad divina. Como trasfondo -rescatable para el interés del presente estudio- se encontrará el punto de vista pascaliano acerca de la relación entre las verdades corpóreas (mundanas) y las verdades espirituales.

A tal respecto, menciona lo dicho por el apóstol San Pablo: “yo vivo, no en mí, sino Jesús–Cristo vive en mí” (GAL. II, 20). Aplicando los principios y el método que expuso en su *Del arte de persuadir*, da inicio a su interpretación alegando que la primera frase, “yo vivo”, es verdadera, fácilmente demostrable si se reconoce que es un ser vivo. Ahora bien, no se trata únicamente de un vivir corporal, finito, sino también de un existir espiritual, “pues está en estado de gracia”.

No obstante, en el argumento está implícita una aparente contradicción: aunque sea verdad que está viviendo, el mismo Pablo lo desaprueba al decir: “yo no estoy viviendo”. Sin embargo -arguye Pascal- no se trata de una inconsistencia lógica, tampoco de una mentira, pues es verdad (“*veritable*”) que está viviendo, dado que lo afirma. Pero, igualmente, puede aceptarse como verdadero el hecho del no–vivir, dado que -también- lo está aseverando. Se trata, por ende, de dos verdades que subsisten en conjunto, porque su vida, aunque le sea propia, no proviene originalmente de él, sino de la existencia divina, “fuente de su vida”.

En suma, es verdad que está vivo “puesto que tiene la vida”; es verdad que no lo está “puesto que no la tiene más que por la vida de otro”; pero -por encima de todo- es verdad “que Jesús-Cristo está viviendo, y no se puede decir que no lo está”.⁵¹

Luego, desde el punto de vista lógico no puede hablarse de contradicción al interior de la verdad esencial. Mucho menos podrían detectarse incongruencias en las diversas maneras discursivas mediante las cuales la palabra divina se expresa en los textos sagrados. No hay, pues, falsedad alguna en manifestar la voluntad, sea humana, sea divina.

El hombre en estado de gracia puede ser activo según sus deseos, puesto que su voluntad es participativa en grado sumo; así mismo, puede actuar, “puesto que la voluntad no es la fuente de sus propios deseos”, sino la gracia divina, “origen y fuente de todo”.⁵² Es, por ende, una característica muy particular de la condición humana el presentar dos estados volitivos que participan en la consecución de un mismo efecto, pero que, en cuanto uno ejerza hegemonía sobre el otro, despoja la acción a la voluntad sojuzgada, un obrar que pasa a ser atributo esencial de la voluntad dominante, pero que -como bien lo ratifica Pascal- “no puede no serle atribuida”.⁵³

Mención aparte merece la síntesis con la que Pascal entiende las respuestas que, hasta él, la filosofía y la teología han dado a la diatriba sobre el libre arbitrio, a saber, la de los calvinistas, la de los molinistas y la de los seguidores de Agustín de Hipona. En su conjunto, se trata de doctrinas “extraviadas”, puntos de vista plagados de

⁵¹ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 355-356.

⁵² *Ibid.*, p. 312.

⁵³ *Ibid.*, p. 357.

errores y omisiones de los cuales el hombre por convertir de Pascal debe alejarse, sin miramiento alguno, de manera tal de poder llegar al conocimiento real de la verdad.

Así, pues, en la edificación de la teoría pascaliana de la verdad, estos *Escritos sobre la gracia* tienen un papel central. Se está en presencia de una clarificación de la verdad y de lo verdadero que pasa por el crisol de la crítica filosófica y teológica de nuestro pensador, una teoría decantada de aquellos fundamentos que han conducido a concebir una idea errónea de la verdad que -además- se ha pretendido imponer hegemónicamente.

Ante ello, Pascal aconseja lo siguiente: “no es suficiente con huir del error para **estar en la verdad**”⁵⁴, se necesita -además- argumentar a favor de ciertas verdades fundamentales, es decir, defenderlas frente a los errores doctrinales en los que incurren las corrientes arriba señaladas. Esas verdades son: la “potencia” de la naturaleza; su “impotencia”; la “fuerza” de la gracia; el “libre arbitrio” (sin ningún tipo de limitaciones, ni siquiera aquellas que la gracia ofrece) y la “gracia” misma (sin las limitaciones del libre arbitrio).

No es que al ubicar Pascal la génesis de la acción salvífica en la verdad esencial, este desmereciendo el valor de la cuota correspondiente a las verdades humanas. En la tradición agustiniana, la verdad de la fe, tiene preponderancia por sobre las verdades de la razón, sea en sus manifestaciones científicas, metodológicas y técnicas, sea en su expresión filosófica. A ello se suma Pascal, pero orientando la voluntad humana hacia una relación estrecha entre la verdad de la fe y las verdades de

⁵⁴ Pascal, B, *Ob. cit.*, p. 348.

la razón. Persuadido, el creyente buscaría por sí solo la conciliación y las mediaciones necesarias entre los dos órdenes de verdad.

El don de la gracia divina, sin la injerencia del libre arbitrio, representa ese tipo de verdad religiosa que Pascal coloca aparte de las verdades de la naturaleza. Si los hombres no pueden ni adquirir ni defender, por sí solos, las verdades fundamentales, entonces, sólo mediante la ofrenda divina de la gracia de la fe es como podrían tener acceso a ellas.

Por ende, las verdades divinas y las verdades humanas no escapan al interés del pensador francés: actuando los hombres con independencia, con libre albedrío, la razón tiende a presentar como contradictorios el orden sobrenatural y el orden con el cual los hombres ven las cosas naturales. Obrando en completo estado de sumisión, en cambio, esas contrariedades son ampliamente superadas en una síntesis de orden superior.

Ahora bien, es aquí donde debe ser ubicado el gran tema agustino del *credo ut intellegam*. Las verdades divinas no son extrañas a la deducción racional. Así, aunque la verdad revelada condiciona todo tipo de verdad, sin embargo, al unísono, las verdades racionales (filosóficas) y las verdades de la fe (teológicas) se muestran íntimamente relacionadas.

Desde la perspectiva de Tomás de Aquino, otra cosa se plantea. La existencia y las perfecciones divinas se conocen primero por el obrar racional con el que la teología se identifica. Se trata de la consecuencia principal a la que llega el diagnóstico pascaliano de las opiniones molinistas sostenidas por los jesuitas de su tiempo. En el asunto de la gracia ambas “sectas” se apoyan en la teología de Agustín, pero yerran -

según Pascal- al comentarla. Afirmar que Dios ha tenido la voluntad de brindar a los hombres los medios “suficientes” para superar su estado pecaminoso, es una tesis temeraria y falsa que en nada recoge las intenciones y el sentido exacto del pensamiento agustino.

¿Significa esto que el tratamiento pascaliano del problema de la verdad, presente en sus obras científicas, difiere del llevado a cabo en sus escritos filosóficos y teológicos? Podría deducirse de lo dicho hasta aquí que -por ejemplo- en su *Tratado de las cónicas*, las cosas son declaradas verdaderas o falsas según los niveles de demostración geométrica, mientras que en estos *Escritos sobre la gracia*, las cosas son verdaderas y falsas porque la verdad revelada así lo ha dispuesto.

Visto así, el reconocimiento, vía gracia divina, de la situación ambivalente del hombre se convierte en la clave que permite comprender un pensamiento filosófico como el de Pascal, que sostiene que la verdad es siempre reunión de los contrarios, la única forma de verdad a la que queda sujeta la razón humana, una vez aceptadas las extralimitaciones a las que su propia y orgullosa fuerza le condujo.

En tal sentido, desde el punto de vista filosófico, tanto calvinistas, como jesuitas yerran al adoptar vías incorrectas buscando la verdad. En cambio, apoyado en Agustín y el jansenismo, Pascal cree dar respuesta al problema más álgido que se le presenta desde sus obras matemáticas y físicas, y que eclosiona en los escritos anteriores a 1657 (previos a los *Pensées*), sintetizada por Goldmann en la siguiente interrogante: “¿Cuál es la forma válida que permite expresar contenidos verdaderos, y cuáles son las formas válidas y más adecuadas para combatir los contenidos

erróneos?”.⁵⁵ La solución se encuentra en la citada exigencia de reunión de las verdades contrarias: la validez de una verdad vendrá dada por el añadido de la verdad contraria. En otras palabras: ante la evidencia de la situación pecaminosa del hombre, ha de afirmarse la verdad esencial del don de la gracia.

Frente a la certeza del carácter omnipotente del hombre, según el molinismo, o de su impotencia, según el calvinismo, Pascal -respaldándose en Agustín-sostendrá su visión del hombre caído que busca la unión de sus contrariedades en esa síntesis necesaria que le identifique con la divinidad.

Se trata, pues, de una doble distinción: por un lado, la falta de verdad así como las limitaciones e insuficiencias del comportamiento humano, por el otro, la exigencia pascaliana de una verdad esencialmente verdadera con el acento puesto en el carácter trascendente de la misma, una particularidad que la opone a las verdades mundanas. De tal forma, Pascal llega a considerar como contenido verdadero al encuentro con el Dios cristiano; como contenidos falsos las imprecisiones, ambivalencias y extravíos del hombre moderno. En todo caso, son contenidos propuestos al hombre y de los cuales debe dar cuenta tanto en su obrar racional, como desde las manifestaciones de su fe.

A estas alturas de la presente investigación, cabe preguntarse lo siguiente: ¿estaría Pascal poniendo límites precisos al conocimiento científico y sus aportes al estudio del hombre? Lo paradójico de la posición pascaliana reside en el impulso y esplendor que brinda a la razón humana al mismo tiempo que estrecha su campo de acción. En

⁵⁵ Goldmann, L, *Ob. cit*, p. 263.

la génesis de su producción intelectual asistimos a un pensamiento que afirma con decisión la incidencia de la razón geométrica y demostrativa por sobre los hechos naturales, proclives tanto a los procesos de abstracción matemática como a la evidencia de la constatación empírica. Sin embargo, reflejando improntas agustinianas, termina alegando la insuficiencia de la razón para el abordaje de verdades más sublimes.

Asumida su condición religiosa y doctrinal, la relación pascaliana del conocimiento racional con la verdad es ampliada con decidida firmeza: el intelecto humano, verdadero y auténtico, esencialmente demostrativo de las propiedades finitas y perecederas que distinguen las cosas naturales, es inseparable de la verdad de la condición humana, así como de la verdad divina en la cual aspira participar, y -por sobre todo- de la verdad que la religión cristiana le suministra.

Así, sus lecturas de las tesis agustinianas, presentes a lo largo de sus *Escritos sobre la gracia* y en las *Provinciales*, le muestran un hombre que puesto ante las verdades esenciales, está preso de sí mismo y de determinado número de atracciones naturales, tanto que no es libre de escoger la manera como superar este estado cautivo, sin poder traspasar las fronteras que confinan su conocimiento racional y su voluntad, a la descripción, comprobación y admisión de lo finito y perecedero, sino es por medio de la gracia de la predestinación y del designio divinos.

En fin, todo depende de cierta escala jerárquica que la interpretación racional construye para emplazar, en orden de prioridades, las diversas verdades esenciales sometidas a constante conflicto. El paso de la búsqueda, encuentro y demostración de la verdad, a la afirmación de la misma frente a la calumnia y la mentira, está dado. La

redacción de *Las Provinciales* terminará por comprometer a su autor en la lucha contra los casuistas, contra los jesuitas y contra el poder papal, una vez puntualizada la condición anti-herética de la doctrina jansenista, y de las fuentes agustinianas de las cuales ésta se nutre.

Igualmente, el paso al deseado encuentro con las verdades excelsas, también estará dado. En el desarrollo de su pensamiento, Pascal ha dado suficientes muestras de su interés tanto por las verdades humanas, como por las verdades divinas. Sólo que, si los hombres están imposibilitados de adquirir por sí mismos las verdades fundamentales, entonces únicamente por medio de la gracia del *sentiment* de la fe, es como podrán tener derecho a acceder a ellas.

Lo tratado en este último capítulo revela aspectos reveladores que remiten a la adopción de una visión de conjunto acerca de la idea de verdad defendida por Pascal. Una vez conseguido el objetivo primordial consistente en ubicar el lugar donde se encuentra la verdad, todo está consumado para Pascal. Todo le indica que la misma se encuentra al interior de la existencia humana, sólo que aparece clara y luminosa para algunos, velada y oscurecida, para otros. Si la verdadera filosofía y el verdadero papel del filosofar permanecen ocultos tras el ropaje de la mera reflexión acerca de lo finito, es porque la Verdad misma está aún más oculta. Por lo tanto, es una verdad que antes de ser revelada, debe revelarse por sí misma, exponiéndose, exhibiendo su condición de verdad absoluta. En esa búsqueda, iniciada por Pascal bajo el auspicio de la razón, todo culmina en la formulación de una tesis que a él le parece irrefutable: por muy contradictorias que se presenten, entre todas las verdades existe una evidente interrelación.

Parafraseando un poco a Platón⁵⁶, se puede dar por culminada la presente exégesis, afirmando lo siguiente: dado que cuando se razona, se hace especialmente sobre la verdad, nadie a comienzos de la época moderna se atrevió, como Pascal, a poner en palabras y a manifestar en sentimientos, lo verdadero.

⁵⁶ En el diálogo *Fedro o de la Belleza*, 247a-248e, Platón señala: "...se ha de tener, en efecto, la osadía de decir la verdad, sobre todo cuando se hable de la Verdad." (Cfr. Platón, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1974. Trad. Francisco P. Samaranch, p. 865).

CONCLUSIONES

Tomando en consideración lo expuesto en los capítulos anteriores, se presentan al lector las siguientes conclusiones.

Cuando se examina la interpretación llevada a cabo, un primer aspecto debe ser señalado. De más está recordar que una de las ideas fundamentales en las que se apoya la filosofía de todos los tiempos es la idea de verdad. Asimismo, no debe olvidarse que dicha idea, desarrollada filosóficamente, corresponde a la teoría del conocimiento, la lógica y la metafísica. Por lo menos, tal ha sido el tratamiento dispensado al tema de la verdad desde la tradición filosófica griega.

Con Pascal algo relativamente nuevo sucede. Dos dimensiones, poco o nada consideradas por las antiguas doctrinas acerca de la verdad, entran en juego gracias a la visión por él detentada. Una, referida al espectro de la matemática (que en el caso de Pascal, comprende: geometría, teoría de la continuidad numérica y teoría de la probabilidad). La otra, relativa a la apertura de condicionantes de tipo antropológico (en las cuales la presente investigación incluye elementos tomados de la concepción de hombre que Pascal ostentó, pero, también, de su visión religiosa de la vida y del mundo). De ninguna manera se ha pretendido sostener que en la historia de la filosofía, hasta Pascal, no se detecten estudios sobre los fundamentos matemáticos y religiosos (teológicos, para ser más exactos) de la verdad. De hecho, tanto las fuentes euclidianas y de Apolonio, en el campo de las ciencias, así como las de Agustín, en el

del pensamiento sobre el sentimiento religioso, tienen marcada presencia en su propuesta doctrinal. No menos evidente es que, en su sentida pasión por la verdad, constantemente mantuvo enfrentamientos con aquellas opiniones que había recibido hasta entonces sin control. Lo significativo, y es uno de los puntos que se ha querido resaltar, es que, en todo ello, el papel de la filosofía nunca deja de ser sopesado - explícita o tácitamente- en toda la extensión de su idea acerca de la verdad.

Ahora bien, de lo desarrollado a lo largo de las páginas anteriores, ciertas interrogantes quedan en el aire. Sus respuestas esperan ser, de por sí, argumentos conclusivos. Para comenzar: ¿En esa valoración de la filosofía al interior de la posición pascaliana sobre el tema de la verdad, hasta qué punto es decisivo el que se acepte como primera necesidad la existencia de verdades absolutas, y sobre todo, verdades que no sean quiméricas? En esto, Pascal se aparta del camino seguido por el método cartesiano. Si, para Descartes, es imperioso admitir ideas claras y distintas que sirvan a la vez y en todo tiempo para superar la impronta nefasta del escepticismo y para dar seguridad sobre la validez del conocimiento humano, para Pascal, en cambio, la primera y más imperiosa necesidad del hombre es la de ser digno de poseer una verdad fija e inmutable, independientemente de toda espacialidad y de toda temporalidad, una infinitud, pues, en la cual su existencia interior pueda apoyarse con entera garantía.

La filosofía, de acuerdo con la óptica de Pascal, al ser aplicada al ideal de la ciencia, o al obrar en concordancia con métodos de observación y de razón que son válidos para cualquier indagación científica, cumple con decoro la función que la moderna gnoseología le ha encomendado: determinar con niveles de reflexión lo más

elevados posibles, cuáles son y cómo comprender los primeros principios que sellan la contradictoria realidad del ser y de las cosas. Sucede que este propósito inicial de la filosofía tiende a deformarse una vez que es utilizado para la conquista de las verdades absolutas, o para el descubrimiento de esas mismas verdades, auxiliándose en la racionalidad científica y en el método experimental. Se entiende el motivo por el cual, en el fondo de la propuesta pascaliana está presente, como *leit motiv* fundamental, poner a la filosofía en su justo lugar, ciertamente aquél señalado por la tradición metafísica y gnoseológica, pero que Pascal hace extensiva a lo que entiende como la más cierta de las experiencias, no la experiencia del *cogito*, ni la que ostenta un origen empírico, sino aquella relativa a la más íntima existencia humana.

Dicho de otro modo, al final nos encontramos con un Pascal que sitúa a la filosofía justo en medio de la demostración, racional o empírica, de las verdades mundanas y finitas, y la satisfacción, vía sentimiento religioso, del anhelo por apropiarse las verdades divinas e infinitas. Ante él se encontrará, pues, la facultad filosófica por excelencia, estimuladora de la duda y del escepticismo, así como de las herramientas racionales que facilitan la lógica del pensamiento, instrumento de análisis que en el presente estudio se ha identificado, con preferencia, como una dialéctica de la contrariedad. Sólo que terminará sirviéndose de esta dialéctica para delinear el contorno interior de esa imagen del hombre que pretende dar a conocer.

Aunque no lo exprese de manera directa en sus escritos, en Pascal se intuye cierta jactancia de haber dado con el meollo del procedimiento filosófico aplicado a la ubicación de la verdad: consentir en la importancia de la función de la reflexión para el reconocimiento de los principios universales y necesarios, pero, con la salvedad de

que se trata de un consentimiento que le conduce a la refutación y reducción del poderío de la razón y del sujeto, en la concepción y autentificación de tales principios.

Los argumentos anteriores remiten a la enunciación de otra consecuencia, no menos relevante para el resultado de la investigación. Si las verdades que brindan las ciencias y la filosofía, encuentran su legítima ubicación, por un lado, en los datos provenientes de la experiencia empírica, prestos a verificación y constatación y, por el otro, en el pensamiento que las concibe y adjudica, entonces ¿Dónde residen las verdades infinitas, universales y suficientes?

De manera franca, Pascal pudo haber acudido a la respuesta que sobre ese punto se localiza en Agustín y en el jansenismo. De haberse contentado con dicha solución, su opinión estaría en plena concordancia con la teología, tradicional y del momento, así como con la posición defendida tanto por él como por los representantes más conspicuos de Port-Royal. Y, sin embargo, aun Agustín es, para él, objeto de crítica, no tanto por lo que el hiponense llegó a argumentar a favor de la íntima apropiación de las verdades trascendentales, sino por mor de su legado. “Todas las falsas bellezas que encontramos en San Agustín -dirá Pascal, no sin cierto dejo de amargura- tienen admiradores y en gran número” (Fr. 1007. Lafuma).

Si esa es la opinión final de Pascal sobre su principal fuente teórica en materia teológica y su principal modelo en práctica religiosa y moral, poco o nada podría esperar de él para dilucidar con creces el lugar donde mora la verdad. Necesitará, pues, de otro punto de mira. Y lo precisará en esa antropología, que tiene más de panorama de la existencia vital humana, que de una filosofía del hombre, en sentido

estricto; una visión, pues, basada en el principio del autoconocimiento del hombre, volcado sobre sí mismo a causa de sus errores y de sus pecados. El ensimismamiento resulta ser -en última instancia- el requisito que se exige cumplir si realmente se opta por la apropiación de la verdad, determinando previamente su lugar de origen.

Pero es inútil hablar en Pascal de fomento al principio del libre albedrío como fuente fidedigna de esa vuelta sobre sí mismo. Su conservadurismo al respecto es proverbial. En este sentido, hay una cierta inclinación en él a la ontología platónica de la Idea existente por sí misma, o más bien al realismo anselmiano de la prueba ontológica de la divinidad. Pero tal intención no es excluyente de otras extensiones de la verdad y de lo verdadero. Ciertamente una buena dosis de recogimiento es fundamental para determinar el lugar de la verdad que se pretende asumir, más que demostrar. No obstante, la autenticación de la existencia de las verdades absolutas, se establece fuera de toda injerencia humana. De hecho, Pascal da por sentada la pureza de las verdades absolutas. En lo que si hará hincapié es en que lo absoluto por naturaleza ejerce dominio sobre la relatividad de los hechos y de los seres, una contingencia cuyo estadio final es -para más señas- el de la sumisión.

En este contexto de afirmación del papel hegemónico de las verdades absolutas y perfectas, la función de la razón y de la filosofía se centra en descomponer la manifestación primaria de esas verdades en la dimensión de la realidad de las cosas y de los hombres. Para ello, debe pensarlas, conceptualmente, como principios generales del ser de las cosas. Otra situación se crea, en cuanto se aspira aprehenderlas con el *coeur* y no con la razón; en cuyo caso, devienen principios rectores de la existencia humana.

Sin embargo, la lectura aquí propuesta, sugiere prudencia al momento de considerar la génesis de las ideas de lo absoluto y de lo infinito en la doctrina pascaliana de la verdad. En esta labor, la argumentación del pensador francés se distancia de todo psicologismo. No es que las ideas de lo infinito y magnífico sean generadas desde la pura actividad mental. No se trata de una elevación metódica de las verdades del ser y del conocimiento hasta la antípoda de lo absoluto. No está planteado, pues, que el hombre parta de su propio ser y de su pensamiento para encontrarse con la verdad de lo divino. En contra de la mayoría de los representantes de la filosofía moderna, Pascal no concibe los conceptos de infinito y absoluto como productos directos de la actividad comprensiva de la razón humana. En todo momento, evita hacer uso del principio de causalidad para deducir la idea de lo infinito y perfecto, algo que sí lleva a cabo para determinar lo finito y perecedero. Ciertamente, la razón razonante está facultada para pensar ambas ideas, pero no acusa ni su creación ni su posesión de manera autónoma. Tal es el alcance legítimo que Pascal le otorga a la razón y a la filosofía. Dicho de otra forma: si el hombre llega a pensar en esas manifestaciones de la verdad, es porque las siente, las padece, experimentándolas en lo más íntimo de su existir.

Claro que toda esta compleja situación tenía un remedio más simple: colocar en un mismo saco a la verdad divina y a las verdades mundanas y mantenerse, a la manera anselmiana, en la tesis de una única verdad con distintos grados o niveles de manifestación. Esta manera de presentar las cosas está implícita en los *Pensées*, pero es extraña al Pascal que filosofa sobre la existencia humana y que sigue el método científico. Es en este sentido que en la presente interpretación se habla de

paradojismo como el calificativo más apropiado para designar el entramado teórico del pascalismo¹. Puede verse como el mayor defecto de su propuesta teórica, pero, también, como su mayor virtud. Se insiste: una visión integral de la teoría pascaliana de la verdad, sólo es posible si se acepta que su intención última al situar la verdad estriba en poner todo en su justo lugar, esto es, desde el punto de vista de la teoría que defiende el orden de la razón y el orden del sentimiento como sometidos a un movimiento pendular que al mismo tiempo que los acerca, los aleja, uno del otro.

Una consecuencia más expectante surge del estudio del contenido filosófico destacable a lo interno de la doctrina pascaliana de la verdad. Tiene que ver con la atracción-repulsión con la que Pascal entiende la relación entre las verdades de razón y las verdades de fe. O, lo que es lo mismo, entre la filosofía y la ciencia, por un lado, y la teología, la religión y el misticismo, por el otro. ¿Es la idea de la verdad de Pascal una teoría realmente filosófica de la verdad, o una teoría religiosa que busca validar sentimientos como los de la fe?

Evidentemente, la recepción más exultante, por parte de Pascal, de sus sentimientos religiosos y de su experiencia mística, no representa una manifestación más de su racionalismo. Sin embargo, todo lo que conlleve al hombre a los sentimientos irracionales de contemplación o de quietismo espiritual, se prescribe convenientemente por la actividad filosófica tal como la entiende Pascal. No es una religión y un misticismo que el sentimiento sin razón procura desde lo quimérico y lo absurdo. Al contrario, se trata de sentimientos verdaderos, auténticos, en tanto su

¹ Término acuñado por León Brunschvicg para significar lo más pascaliano que presentan las tesis de Pascal. (Brunschvicg, L, *Pascal*, Vrin, Paris, 1957, p. 43).

misma vivencialidad es fuente de legitimación. De nuevo: se comprenden porque se piensan, se desean porque se sienten. La verdad, en suma, no sólo representa la certificación del modo de pensar, sino también, la certificación del modo de conducirse.

La conclusión cierta, desde el lado del Pascal filósofo resulta ser, notoriamente, una teoría de la prudencia en el uso de la razón. En ella se consignan los antídotos que ponen coto a su excesiva y desproporcionada tendencia a darle estatuto ontológico a las verdades universales y necesarias. Una tarea que no es de su peculio exclusivo, sino que, como muestra indeleble de la lucha intestina entre los desmanes de la razón y la pasión por la verdad, ha de vivificarse en el acto mismo de sumisión de la primera a las finalidades de la segunda.

Ahora bien, sumisión en Pascal no es sinónimo ni de mordacidad, ni de negación de aquello sujeto a dicha condición. Antes bien, debe ser considerada como una supeditación aceptada con humildad. La aspiración última es, pues, por la humillación de la filosofía, no por su eliminación. Por ende, bien vista, la idea de verdad en Pascal, no remite a nada más allá de todo aquello que constituye la vida humana. Filosofía y fe, otean, a su manera, lo que tienen más cerca. Así como esa proximidad es necesario experimentarla en el pensamiento para conocerla, igualmente es imposible conocerla sin experimentarla en los sentimientos.

Sea ello como fuere, lo definitivamente claro en las teorías de la verdad, a partir de Pascal, es que la verdad y lo verdadero serán inconcebibles si toda posibilidad por experimentarlas se redujera al caos fluyente de verdades individuales y difusas en apariencia, que parecen dar sentido a tal experiencia.

En esta visión filosófica y existencial de la verdad del hombre y de las cosas, no como estado, sino como tensión, la originalidad de la teoría pascaliana de la verdad se encontrará en la presentación de esta experiencia esencial que adquiere un carácter de intimidad pura, pero a través de la cual se ubica todo lo que puede ubicarse, incluso la pluralidad manifiesta de las verdades, inclinadas a sumirse en la bondad de una verdad que se les escapa.

Consideración aparte merece el tema del legado doctrinal de las ideas de Pascal, en especial el referido a su huella en las muy contemporáneas filosofías de la existencia. ¿Puede tildarse la propuesta filosófica pascaliana de la verdad como marcadamente existencialista, o como conducente a un craso personalismo, o, en fin, vista como una especie de corriente pre-vitalista, en cuanto encuentra la verdad de lo real en la “vida”?

En apariencia la justificación teórica de la verdad, asume, en nuestro autor, tres formas divergentes entre sí. Primero, la forma de una autenticidad en las cosas; se confía sin aspavientos en su verdad. Segundo, en tanto autenticidad en el pensar; se confía en que la verdad de lo pensado es la verdad del pensar y viceversa. Tercero, como una autenticidad en las personas; se confía en aquél en quien se confía la verdad, o, lo que es lo mismo, en quien muestra un rasgo esencial de la misma. Al final, la fórmula prevaleciente será una derivación de la tercera de ellas. Es digno de todo crédito el individuo humano en quien la verdad se deposita, nunca el que asume, errada y transitoriamente, el papel de depositario de la verdad.

Por ende, no puede calificarse a la filosofía pascaliana como una filosofía existencialista, en sentido estricto, tal cual como esa corriente es entendida hoy en

día, a saber, reflexión analítica sobre la existencia del hombre tal como es vivida, sino como una filosofía de la existencia (más no “existencialista”), esto es, de aquello que estando presente y actuante, no es la verdad. De ninguna manera, se trata de la sola reflexión sobre el conjunto de las relaciones que vinculan al hombre con las cosas mundanas y con los demás hombres. Sino que a ello debe agregarse, con carácter de prioridad, la relación de ese mismo hombre con la verdad esencial y eterna.

Para dar cierre a la investigación, hay que señalar una última interrogación-conclusión, que al mismo tiempo que se deduce de las anteriores, las engloba y determina. Sí, como se ha sostenido a lo largo de la lectura emprendida, no es interés de Pascal dar respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad; sí -igualmente- la tendencia en su pensamiento estriba en situar la verdad allí donde todas las demás se justifican, en consecuencia, sin necesidad de extraviarse en el vacío de lo general, del esencialismo rampante, queda vigente un inquietud que exige ser resuelta: ¿qué entiende habitualmente el pensador francés por verdad?

Está claro que al apartar su vista de la pregunta esencial, Pascal dirige toda su atención a la dilucidación de la verdad, según se manifieste en cada caso. La verdad se da, pues, en la particularidad de la experiencia práctica de la vida, sea en su expresión investigativa, científica y técnica (como deducción matemática, o como experimentación física y mecánica), sea como expresión de una reflexión pensante de tipo filosófico, o de fe en una religión. Pero, en su afán (moderno, en sus propósitos iniciales) por dejar sentado todo el vigor del pensar, culmina por declarar la inconsistencia de tales manifestaciones de lo verdadero. Por lo tanto, si la verdad se da de las maneras señaladas, se vive, se siente, de forma muy diferente. Está presente,

pues, una distinción radical entre la verdad que podría llamarse “objetiva”, aquella que, en el marco de su utilidad aprehensible, considera la diversidad de sus cálculos y opiniones, y la verdad “subjetiva”, aquella que se ensaya al interior de las pasiones humanas.

En tal entorno, salta a la vista que, frente a la mera apariencia de lo real y a la miseria de lo existencial, Pascal concibe como inesencial e intrascendente para los intereses humanos, vociferar con firmeza que la verdad es tal o cual.

Con ello, estaría marcando distancia tanto de las teorías filosóficas antiguas, como de las teorías medievales acerca de la verdad, por lo general de corte más esencialistas que interesadas en dar a conocer la estancia de la misma. Por lo mismo, un paneo general a sus escasas pero significativas opiniones filosóficas y teológicas nos muestra el doble tratamiento que dispensa a dichas fuentes. Como se ha señalado hasta la saciedad, si, por un lado, las acoge, por el otro, las enfrenta. Lo cual indica que hay coincidencias y divergencias con lo que recoge de la tradición.

En otras palabras, aunque no lo diga de manera expresa, de su idea de la verdad se deduce la aceptación, en primera instancia, de la posibilidad, ya presupuesta en la filosofía griega, de referir la verdad de algo, en cuanto ese algo esté realmente presente. La verdad se experimenta, en este sentido, como *aletheia*, como lo que está patente. En otro sentido, sobre todo en el Pascal que se alimenta de los resultados de la ciencia, algo podrá considerarse como verdadero en cuanto es fiable, esto es, merced a su constatación. En tercera instancia, se deduce su interés por una explicación teológica, mayormente agustiniana, de esa mostración. Pero, *motu proprio*, Pascal culmina poniéndole coto a la intromisión de la filosofía, la ciencia y la

teología, en la clarificación de la verdad y de lo verdadero. No sólo es cuestión de pensar en la presencia de la verdad, es menester -también- sentir su ausencia. Culminado el periplo iniciado por la presente investigación con la clarificación conceptual de las nociones de filosofía, razón y verdad si algo ha de ser rescatable es esa insistencia pascaliana por poner sobre la mesa la estrecha vinculación que hay entre pensar y sentir, es decir, entre problematizar la verdad desde lo racional y lo sintiente.

Sin olvidarse que en Pascal esa estimación está levantada sobre la autentificación de la esencia pura de la verdad trascendental, una verdad de clara aceptación para quien se haga merecedor de ella, independientemente de toda argumentación teórica. En fin, una verdad revelada al parecer y al sentir del hombre vuelto sobre sí mismo. Y, al mismo tiempo, una verdad alimentada por su mismo carácter auto- compresivo.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, N, *Diccionario de Filosofía*, F.C.E., Mexico, 1977.
- Albiac, G, *Introducción a Pascal: Pensamientos* (Libro en Línea), Espasa Calpe, Madrid, 1995. Disponible en: www.cnice.mecd.es/temáticas/filosofía/o3bibliografía/pasajes/pascal/pascal100html.
- Albiac, G, *Pascal*, Buscanova, Barcelona, 1981.
- Alphant, M, *Pascal. Tombeau pour un ordre*, Hachette, Paris, 1999.
- Althusser, L, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero, Paris, 1974.
- Anselmo, de Canterbury, *Obras Completas*, B.A.C. Madrid, 1977.
- Arnauld, Antoine y Nicole, Pierre, *La Logique ou l'Art de Penser*, Flammarion, Paris, 1970.
- Arnauld, Antoine, *Œuvres Philosophiques*, Auguste Del Alain, Paris, 1893.
- Attali, J, *Blaise Pascal ou le génie français*, Fayard, Paris, 2000.
- Baudín, E, *La philosophie de Pascal*, Banconniere, Paris. 1947.
- Beguín, A, *Pascal*, Ecrivains de toujours, Seuil, Paris. 1952.
- Blomberg, E, « Le sens, la raison et la foi dans la XVII Provinciale », En : *Orbis Terrarum*, n°1, Mayo, 1975, p.40-50.
- Blomberg, E, « Raison et dialectique chez Pascal », En : *Romain Review*, Mayo, 1979, p.172-186.
- Bloom, A, *L'Ame désarmée*. Julliard, Paris, 1987.
- Bord, A, *La vie de Blaise Pascal, une ascension spirituelle*, Beauchesne, Paris, 2000.
- Bord, A, *Lumière et ténèbres chez Pascal*, Téqui, Paris, 2006.
- Bouchilloux, H, « Apologétique et Philosophie : Pascal lu par les philosophes », En : *Courrier du CIBP*, n° 19, 1997.
- Bouchilloux, H, « La critique des preuves de l'existence de Dieu et la valeur du discours apologétique », En : *Pascal philosophe*, André Comte-Sponville, (Ed), *Revue Internationale de Philosophie*, PUF, Paris, 1997/1, n° 199, p. 5-29.

- Bouchilloux, H, « La Théologie dans le schéma pascalien de la raison des effets », En : *Courrier du CIBP*, n° 20, 1998.
- Bouchilloux, H, « Vérité phénoménale et vérité essentielle chez Pascal », En : *Pascal. ¿Qu'est que la vérité ?*, Martine Pecherman (dire), Paris, 2000, p. 63-68.
- Bourbaki, N, *Elementos de Historia de las Matemáticas*, Alianza, madrid, 1972.
- Bourdieu, P, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997.
- Boutroux, E, *Pascal*, Hachette, Paris. 1914.
- Brahmi, F, *Le Scepticisme de Montaigne*, PF, Paris, 1997.
- Bras, G. y Cléro J. P. Pascal, *Figures de l'imagination*, PUF, Paris. 1994.
- Brun, J, *La philosophie de Pascal*, PF, Paris, 1992.
- Brunet, G, *Le pari de Pascal*, Desclée de Brouwer, Paris, 1965.
- Brunschvicg, L, *Pascal*, Rieder, Paris. 1953.
- Brunschvicg, L, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Vrin, Paris. 1944.
- Cailler, E, *Pascal, the Emergence of Genius*, Harper&Bros, New York, 1957.
- Carraud, V, *Pascal et la Philosophie*, P.U.F., Paris, 1992.
- Cassirer, E, *Antropología Filosófica*, FCE, México. 1979.
- Charron, P, *Oeuvres*, Slatkine Reprints, Ginebra, 1970.
- Chevalley, C, *Pascal. Contingence et probabilités*, PUF, Paris. 1995.
- Chipaz, F, *Pascal, La condition de l'homme*. Michalon, Paris, 2000.
- Clero, J, P, « La temporalité du vrai et la vérité dans les Pensées », En : *Pascal. ¿Qu'est que la vérité ?*, Martine Pecherman (dire), Paris, 2000.
- Comte-Sponville, A, « L'amour selon Pascal », En : *Pascal philosophe*, André Comte-Sponville, (Ed), *Revue Internationale de Philosophie*, PUF, Paris, 1977/1, n° 199, p. 131-160.
- Conche, M, *Pyrrhon ou l'apparence*, PUF, Paris. 1994.
- Conche, M, *Montaigne et la philosophie*, Mégare, Paris, 1998.

- Conche, M, *Philosopher á l'infini*, PUF, Paris, 2006.
- Coolidge, J. L, *The mathematics of great amateur*, Dover Publications, New York, 1963
- Deprun, J. « Pascal et le purgatoire », en : *De Descartes au romantisme*, Vrin, Paris, 1987.
- Descartes, R, *Obras Escogidas*, Charcas, Buenos Aires, 1.980 (Trad. E. Olazo y T. Zwanck).
- Descartes, René, *Œuvres de Descartes*, Charles Adam y Paul Tannery, (Eds.) 11 Vol, Libraire Philosophique J Vrin, Paris, 1964-1974.
- Descotes, D, « Espaces infini égaux au fini », En : *Le Grand et le Petite*, CRDP, Clermont-Ferrand, 1990.
- Descotes, D, « La violence et la vérité, o Les Provinciales á la Faculté des Lettres », En : *Courrier du CIBP*, n° 7, 1985, p. 19-27.
- Descotes, D, *Pascal : biographie, étude de l'œuvre*, Albin Michel, coll. « Classiques », Paris, 1994.
- Descotes, D, *Pascal, auteur spirituel*, Champion, Paris, 2006.
- Elorduy, E, *El estoicismo*, Gredos, Madrid, 1972.
- Epicteto, *Entretiens*, Libros I al IV, Tel Gallimard, Paris, 1994. (Trad. Joseph Souilhé Libros I-II y D'Amard Jagu Libros III- IV).
- Epícteto, *Entretiens*, Société D'Édition « Les Belles Lettres », Paris, 1948. (Trad. Joseph Souilhé).
- Epícteto, *Manuel y Entretiens*, en: *Les Stoiciens*, Gallimard « Bibliothèque de la Pléiades », Paris, 1964. (Edic. P. M, Schul).
- Font, P. L, *Introducció a la lectura de Pascal*, Crüilla, Barcelona, 1996.
- Force, P, *Le problème herméneutique chez Pascal*, Vrin, Paris, 2000.
- Garber, D, *El puente roto*, Monte Ávila, Caracas. 2002.
- García Borrón Moral, J. E, *Séneca y los estoicos*, CSIC, Barcelona, 1965.
- Goldmann, L, *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*, Península, Barcelona. 1985.

- Goldmann, L, « ¿Le pari est-il écrit pour le libertine ? », En : *Blaise Pascal. L'homme et l'œuvre*, Cahiers de Royaumont, Les Editions de Minuit, Philosophie, n° 1, Paris, 1956, p. 111-132.
- Gomez, Robledo, A, *Estudios pascalianos*, FCE, México, 1992.
- Gouhier, H, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Vrin, Paris, 1986.
- Gouhier, H, *Blaise Pascal. Commentaires*, Vrin, Paris. 1971.
- Harrigton, T. M, *Pascal philosophe. Une étude unitaire sur la pensée de Pascal*, SEDES, Paris, 1982.
- Harrigton, T. M, *Vérité et méthode dans les Pensées de Pascal*, Vrin, Paris, 1972.
- Heath, L, *Euclid. The Thirteen Books*, The University Press, 1956.
- Humbert, P, *L'œuvre scientifique de Pascal*, Vrin, Paris. 1947.
- Illanes, J.L. y Saranyana, J.I, *Historia de la Teología*, B.A.C. Madrid, 1995.
- Julien, V, *Philosophie naturelle et géométrie au XVII siècle*. Champion, Paris, 2006.
- Jungo, M, *Le vocabulaire de Pascal*, Editions d'Artrey, s/f.
- Koire, M, « Pascal savant », En : *Blaise Pascal. L'homme et l'œuvre*, Cahiers de Royaumont, Les Editions de Minuit, Philosophie, n° 1, Paris, 1956, p. 259-285.
- Küng, H, *¿Creo, luego existo? Descartes y Pascal*, En: *Blaise Pascal. Pensamientos y otros escritos*, Porrúa, México. 1996.
- La Mothe Le Vayer, F, de, *Dialogues faits á l'imitation des Anciens*, En : *Œuvres philosophiques*, Fayard, Paris, 1988.
- Laerce, D, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, GF-Flammarion, 1965.
- Lalande, A, *Vocabulaire, technique et critique de la philosophie*, P.U.F, Paris. 1980.
- Lansberg, P, *La Edad Media y nosotros*, Manuales EUDEBA, Buenos Aires, 1967.
- Laplace, P.D.de, *Essai philosophique sur les probabilités*, Bourgois, Paris. 1986.
- Laporte, J, *Le cœur et la raison selon Pascal*, Elzévir, Paris. 1950.
- Laporte, J, *Etudes d'Histoires de la Philosophie Française au XVII Siècle*, Vrin, Paris. 1951.

- Le Guern, M, *Les Pensées de Pascal*, Larousse, Paris, 1972.
- Le Guern, M, *Pascal et Descartes*, Larousse, Paris, 1971.
- Le Roy, G, *Pascal, savant et croyant*, PUF, Paris, 1957.
- Levet, J. P., *Le vrai et le faux dans la Pensée Grecque Archaique. Etude de vocabulaire*, Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1976.
- LLanso, J, *De la nada al infinito. Metafísica y tragedia en Pascal*, Narcea, Madrid, 1984.
- Maclean, J, *Montaigne philosophe*, PUF, Paris, 1997.
- Magnard, P, « Ou se fait une idole de la vérité même, En : *Pascal. ¿Qu'est que la vérité ?*, Martine Pécheran (dire), Paris, 2000, p. 15-28.
- Magnard, P, « Utilité et inutilité de la philosophie selon Pascal », En : *Philosophie*, n° 7, Paris 1985, p. 73-91.
- Mersenne, M, *La vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, Dominique Descotes (Ed), Champion, Paris, 2003.
- Mesnard, J, *Pascal, l'homme et l'oeuvre*, Hatier, Paris. 1950.
- Meurillon, C, « Le concept d'homme dans Les Pensées », En : *Courrier de CIBP*, n° 16, 1994, p. 27-38.
- Michon, H, *L'Ordre du cœur. Philosophie, Théologie et Mystique dans les 'Pensées' de Pascal*, Champion, Paris, 1996.
- Montaigne, M, *Œuvres Complètes*, L'Intégrale/Seuil, Paris, 1959. (Edic. Robert Barral y Pierre Michel).
- Montaigne, Michel de, *Essais*, PUF, Paris, 1965. (Edic. Villey-Saulnier).
- Morot- Sir, E, *La metafísica de Pascal*, El Ateneo, Buenos Aires. 1976.
- Muchembled, R, *L'Invention de l'homme moderne*, Fayard, Paris. 1988.
- Pascal, B, *Obras*. Alfaguara, Madrid, 1981. (Trad. C.R. De Dampierre).
- Pascal, B, *Œuvres Complètes*, En : "Les Grands Écrivains de la France", Hachette, Paris, 1908-1914. (Edic. Crítica por León Brunschvicg y Emile Boutroux).
- Pascal, B, *Œuvres Complètes*, L'Intégrale/Seuil, Paris, 1963. (Edic. Louis Lafuma).

- Pascal, B, *Pensées*, Garnier, Bordes, Paris, 1991. (Edic. Philippe, Sellier).
- Pascal. Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, La Pochotéque. Le Livre de Poche, Classiques Garnier, Paris, 1999-2004 (Edic. Gérard Ferreyrolles et Philippe Sellier).
- Pavlovits, T, « Le bon usage de la raison et le problème de l'humanisme chez Pascal », En : *Port-Royal et l'humanisme. Chroniques de Port-Royal*. Bibliothèque Mazarine, Paris, 2006, p. 85-97.
- Pecherman, M, *Pascal. ¿Qu'est-ce que la vérité ?* P.U.F, Paris. 2000.
- Pécherman, M, « La puissance propre de la volonté selon Pascal », En : *Pascal philosophe*, André Comte-Sponville, (Ed), *Revue Internationale de Philosophie*, PUF, Paris, 1997/1, n° 199, p. 59-76.
- Perdomo, J. L., *La teoría del conocimiento en Pascal*, CSIC, Madrid, 1956.
- Petit, H, *Descartes et Pascal*, L'Harmattan, Paris,
- Popkin, R, *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, PUF, Paris. 1995.
- Pringent, J, « Pascal : pyrrhonien, géomètre, chrétien », En *Pascal présent*, Clermont-Ferrand, 1964.
- Rábade, S, *Verdad, conocimiento y ser*, Gredos, Madrid. 1976.
- Rist, J. M, *La filosofía estoica*, Crítica, Barcelona, 1996.
- Robin, L, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, PUF, Paris 1944.
- Rosset, C, *La lógica de lo peor*, Barral Editores, Barcelona, 1976.
- Russier, J, *La foi selon Pascal*, PUF, Paris. 1958.
- Saint-Beuve, *Port-Royal*, Gallimard, Paris. 1962.
- Saint-Girons, C, « La idée de nature dans l'esthétique de Pascal », En : *Société d'études du XVII Siècle*, n° 49, 4° trimestre, 1960.
- San Agustín, *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.
- Santo Tomás, *Obras Completas*, B.A.C., Madrid, 1990.
- Sartre, J. P, *Situations*, Gallimard, Paris. 1947.
- Sellier, P, *Pascal et Saint Augustin*, Armand Michel, Paris, 1995.

- Shiokawa, T, « L'arc-en-ciel et les sacrements : de la sémiologie de la Logique de Port-Royal a la théorie pascalienne des figures », En : *Pascal philosophe*, André Comte-Sponville, (Ed), *Revue Internationale de Philosophie*, PUF, Paris, 1977/1, n° 199, p. 77-99.
- Steinmann, J, *Pascal*, Ed, Du Cerf, Paris, 1954.
- Surérs, A, *Trois hommes*, Gallimard, Paris, 1957.
- Thirouin, L, « La raison des effets. Essai d'explication d'un concept pascalien », En : *Dix-septième Siècle*, n° 134, Febrero-Marzo, 1982, p. 31-50.
- Thirouin, L, *Le hasard et les règles, Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Vrin, Paris. 1991.
- Unamuno, Miguel de, *Obras Completas*, Madrid, 1963.
- Villar, A, *Pascal, ciencia y creencia*, Cincel, Madrid, 1989.
- Villorrio, L, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, FCE, México. 1965.
- Voltaire, François Marie Arouet de, *Lettres philosophiques*, Garnier-Flammarion, Paris. 1969. (En Español: Voltaire, *Cartas filosóficas*, Alianza, Barcelona, 1988, Trad. Fernando Savater).
- Wetzel, M, « La religion de Pascal », En : *Pascal philosophe*, André Comte-Sponville, (Ed), *Revue Internationale de Philosophie*, PUF, Paris, 1977/ 1, n° 199, p. 119-129.
- Williams, J. A, *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*, EUNSA, Pamplona. 2002.
- Zambrano, F, « Verdad matemática y razón científica en Pascal », En : *Paradigma*, UPEL-IPM, n° 1, Vol. XXVII, Junio, 2006, p. 163-179.