

# PASCAL Y LA CRISIS DE LA RAZÓN

## 1. PLANTEO DEL PROBLEMA

La obra de Pascal se desarrolla a poca distancia de la de Descartes. Esa breve distancia cronológica va unida sin embargo a una diferencia aún más profunda con respecto al contenido de ambos pensamientos. Sabido es que en los escritos de Pascal puede encontrarse tanto la asunción de algunas tesis de Descartes, como una contraposición muy neta a su enfoque y a sus puntos de vista. Es casi un lugar común, por ejemplo, recordar que para Pascal la dignidad del hombre estriba en su *pensamiento*<sup>1</sup>; y que por otra parte contrapone al *esprit de géometrie* un *esprit de finesse*, como insinuando un modo de corrección de la orientación racionalista cartesiana mediante la introducción de un pensamiento intuitivo<sup>2</sup>. Análogamente, podría verse en el tema del *corazón* un modo de dar mayor reconocimiento al lado afectivo del ser humano<sup>3</sup>.

El presente trabajo tiende a demostrar que la respuesta pascaliana al concepto cartesiano de *razón* es algo más que una simple corrección o un modo diverso de acentuación de distintos ámbitos antropológicos<sup>4</sup>. El interés del enfoque pascaliano de la razón estriba en que constituye una suerte de adelanto de lo que sería más tarde la crisis del racionalismo, crisis que afecta ambos aspectos de la vida contemporánea.

Los intérpretes de la historia de la filosofía moderna están en general acordes en reconocer que con Descartes se inaugura la era de la confianza en la razón, en el

---

<sup>1</sup> «Pensée fait la grandeur de l'homme» (B 346). «Toute notre dignité consiste donc dans la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale» (B 347).

<sup>2</sup> «Mais dans l'esprit de finesse, les principes sont dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde. On n'a que faire de tourner la tête, ni de se faire violence; il n'est question que d'avoir bonne vue, mais de l'avoir bonne» (B 1).

<sup>3</sup> «C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison. Violà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au coeur, non à la raison» (B 278). «Coeur, instinct, principes» (B 281).

<sup>4</sup> Cfr., por ejemplo, N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía* II, Hora, Barcelona 1994, p. 225. «El hombre no puede ser conocido como un objeto geométrico, no puede comunicarse consigo mismo y con los demás mediante una cadena de razonamientos. La razón cartesiana se encuentra en el mundo humano completamente fuera de lugar» (*Ibid.*, p. 226).

sentido de que para él y desde él la razón pasa a tener una mayor autonomía, y se constituye en cierto modo en el timón de la cultura<sup>5</sup>. Aunque Descartes no niega ni impugna la existencia de una revelación y de una fe que la acoge, sin embargo establece una frontera neta entre el espacio de la razón y el de la fe<sup>6</sup>. Hay también una *confianza* en el sentido de que se fortalece la ecuación entre verdad y razón. A quien lea con suficiente comprensión las *Regulae ad directionem ingenii*, le aparecerá con claridad que la razón es la guía para el descubrimiento de la verdad; que incluso tiene un carácter *intuitivo* respecto de ella, y que el hombre —según su tesis— debe confiarse en el andar de esa luminosidad natural para descubrir el saber verdadero<sup>7</sup>.

A pesar de estas evidencias, es sin embargo arbitrario y apresurado querer identificar la racionalidad cartesiana con los diversos tipos de concepción de la razón que se han sucedido en la historia de la filosofía. Hay, si se quiere, algo de continuidad entre la racionalidad inaugurada por Descartes y la exaltación de la razón durante la época de la Ilustración. Pero, ¡cuánta diferencia en el modo de concebir sus alcances y sus límites; en la manera de relacionar la fe con la verdad natural, en la propuesta de la autonomía de la razón!<sup>8</sup>. Una distancia igualmente profunda se halla si nos referimos a la concepción kantiana de la razón, y con mayor motivo a-

---

<sup>5</sup> L. Geymonat acentúa con igual vigor el aspecto racionalista y el aspecto práctico-voluntarista en la filosofía de Descartes: «In altri termini, se è vero che nella storia del pensiero filosofico-scientifico Cartesio esercitò soprattutto la funzione di energico assertore dei diritti della ragione (ragione che non può essere sottoposta ad alcuna limitazione nella ricerca di una chiarezza assoluta e integrale delle idee), vero è però che egli inserì questa ricerca di chiarezza in una concezione concreta dell'operare umano che è insieme, attività e razionalità» (L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico* II, Garzanti, Milano 1979, p. 237). Véase también la interpretación de E. Cassirer, en A. De Regibus, *Cartesio*, en V. MATHIEU, *Questioni di storiografia filosofica 2: «Dall'umanesimo a Rousseau»*, La Scuola, Brescia, 1974, p. 231-2.

<sup>6</sup> «Surtout, nous tiendrons pour règle infaillible que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que le reste, a fin que, si quelque étincelle de raison semblerait nous suggérer quelque chose au contraire, nous soyons toujours prêts à soumettre notre jugement à ce qui vient de sa part; mais pour ce qui est des vérités dont la théologie ne se mêle point, il n'y aurait pas d'apparence qu'un homme qui veut être philosophe reçût pour vrai ce qu'il n'a point connu être tel, et qu'il aimât mieux se fier a ses sens, c'est-à-dire aux jugements inconsidérés de son enfance, qu'à sa raison, lorsqu'il est en état de la bien conduire» (R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, I, n 76, ed. F. Alquié, Garnier, Paris 1973, III, p. 145).

<sup>7</sup> «At si methodus recte explicet quomodo mentis intuitu sit utendum, ne in errorem vero contrarium delabamur, et quomodo deductiones inveniendae sint, ut ad omnium cognitionem perveniamus: nihil aliud requiri mihi videtur, ut sit completa, cum nullam scientiam haberi posse, nisi per mentis intuitum vel deductionem, jam ante dictum sit [...] Habet enim humana mens necio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt, ut saepe, quantumvis neglecta et transversis studiis suffocata, spontaneam frugem producant» (R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, IV, ed. Ch. Adam et P. Tannery, J. Vrin, Paris 1996, t. X, p. 372-373). «Per *intuitum* intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vet male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prosus dubitatio reliquatur» (*Ibid.*, III, p. 368).

<sup>8</sup> Basta pensar en la poca estima que por Descartes tienen algunos representantes del Iluminismo, como Voltaire, Diderot, Rousseau, Hume.

ún, a la concepción de la razón del idealismo absoluto, especialmente de Hegel.<sup>9</sup> No obstante estas profundas divergencias, se puede afirmar a lo largo del desarrollo de la filosofía moderna un cierto movimiento hacia la absolutización de la razón, que guarda una cierta relación, aunque sea indirecta, con la innovación cartesiana.

La postura de Pascal nos interesa por varios motivos. En primer lugar, como toma de distancia y respuesta al propio Descartes. Pero, más allá de ello, Pascal ha intuitido algo del movimiento futuro ascendente de exaltación de la razón, y ha previsto su crisis. Hoy esta crisis nos interesa profundamente, puesto que afecta nuestra cultura, nuestro modo de ver las cosas, nuestra sensibilidad. Vivimos en una época en que se ha afianzado la *crisis de la razón*. No es tan difícil ubicar el tiempo en que el primado de la razón comienza a ser cuestionado en la historia del pensamiento occidental. Desde mediados del siglo XIX, se abren camino instancias que pugnan en contra de aquel primado<sup>10</sup>. Pero es tal vez con la obra de Nietzsche cuando se consuma el cuestionamiento de la hegemonía de la razón, desde una perspectiva que, aun subvirtiendo los moldes y la arquitectura del pensamiento postcartesiano, queda bajo el signo del mismo principio de inmanencia aun cuando no se comparta la tesis que atribuye al *cogito* cartesiano el llamado «principio de inmanencia»; sin embargo es evidente que el movimiento ascendente del racionalismo moderno está marcado por una instancia negadora de la trascendencia.

Esta tesis merece un esclarecimiento. En otros trabajos anteriores hemos sostenido que la filosofía cartesiana no ha de ser interpretada en un sentido radicalmente inmanentista<sup>11</sup>. La *voluntad de inmanencia* es un eje fundamental de la orientación iluminista<sup>12</sup>. Esta voluntad de inmanencia no está atada exclusivamente a las filosofías racionalistas, sino que sigue una lógica de coherencia propia, continuándose en otras modalidades filosóficas. Las filosofías tan diferentes de Comte, Marx y Nietzsche están, cada una en su medida, signadas por la misma voluntad de construir una cultura y una vida negadoras de toda posibilidad de revelación y de trascendencia. No hay que perder de vista, por lo tanto, que tanto el racionalismo como la rebelión contra la razón, pueden estar hermanados por el mismo principio de inmanencia.

La filosofía de Descartes *se presta* para una interpretación que exalta el principio de razón. El racionalismo extremo y el antirracionalismo que le siguió representan

<sup>9</sup> «René Descartes ist in der tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Princip macht» (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, p. 123). «Das Bedürfnis, das bei diesen gründen des Descartes zugrunde liegt, ist, das das Denken von sich anfangen soll; denn das vorausgesetzte ist nicht durch das Denken gesetzt, ist ein Anderes des Denkens. Das Denken ist nicht darin bei sich» (*Ibid.*, p. 129).

<sup>10</sup> Aunque algunas instancias antirracionalistas pueden encontrarse ya en Hume, el cuestionamiento del primado de la razón sobreviene más claramente a partir del romanticismo alemán. Cfr. W. DILTHEY, *Leben Scheleiermachers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, pp. 202ss.

<sup>11</sup> Cfr. F. LEOCATA S. D. B., *Del Iluminismo a nuestros días*, Don Bosco, Buenos Aires 1979. Para una fundamentación más amplia de la tesis, véase A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna I: «Cartesio»*, Il Mulino, Bologna 1965.

<sup>12</sup> Cfr. *Del Iluminismo a nuestros días*, pp. 437-440. Véase también nuestro trabajo *El problema moral en el siglo de las luces. El itinerario filosófico de G. S. Gerdil*, EDUCA, Buenos Aires 1995.

dos aspectos de un mismo proceso, que obedece en último término a la voluntad de inmanencia subyacente.

A la luz de estos acontecimientos, se hace útil, y hasta necesaria, una relectura de Pascal. Este autor ha visto con claridad no solamente los riesgos de la confianza en la razón en el sentido inaugurado por Descartes, sino también la futura crisis a que conduciría la exaltación de la razón en la era moderna. A diferencia de Nietzsche y de sus seguidores, presenta una alternativa diferente que escapa al círculo cerrado de la inmanencia. Hoy para nosotros es una invitación a pensar en el papel que ha de cumplir la razón en el conjunto de la cultura, en los riesgos de formas extremadas de racionalismo, pero también en los absurdos de las diversas figuras de irracionalismo inmanentista.

## 2. CONTEXTO DE LA ÉPOCA

Cuando se hace referencia al racionalismo cartesiano, es preciso evitar, como criterio de interpretación, la contraposición —habitual entre los pensadores que provienen del tomismo— entre *intellectus*, como momento intuitivo de la facultad intelectual, y *ratio*, como momento discursivo. Leyendo las *Regulae* o las *Meditationes de prima philosophia*, uno advierte fácilmente que el sentido de la apelación cartesiana a la *raison* (*ratio*) no estriba principalmente en una acentuación de la discursividad o del *esprit de géométrie*, por contraposición a la intuición intelectual. El modo como describe y pone en ejercicio Descartes la razón, sin dejar de lado lo discursivo o demostrativo, incluye un cierto momento intuitivo. La razón es tal también cuando capta con una visión «eidética», con una idea clara y distinta, los aspectos de la realidad que se le van presentando en su evidencia. El *cogito, ergo sum* es un acto intuitivo, así como lo son los diversos pasos que justifican el avance de la razón de un punto a otro<sup>13</sup>.

El giro cartesiano debe en cambio interpretarse a la luz de un doble hecho: el primero de ellos es el de superar la duda y la multiplicidad de las opiniones mediante la simple y pura *visión*, dotada de evidencia y perfección. Es sabido que el contexto histórico de esta postura es la necesidad de responder las diversas exigencias de un pluriforme escepticismo que abundaba en la época<sup>14</sup>.

El otro hecho es la tendencia, claramente manifiesta, de reivindicar una mayor autonomía de la razón natural con respecto a la revelación, la teología y la fe. Más exacto sería decir que Descartes delimita intencionalmente los espacios de la razón de los de la fe, sin atacar a estos últimos, sino más bien considerándolos como i-

<sup>13</sup> «Circa objecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur» (*Regulae ad directionem ingenii*, III, ed. cit., p. 366). Cfr. *Meditaciones de prima philosophia*, II, ed. F. Alquié, p. 183. Este sentido, a la vez intuitivo y discursivo de la razón, se reencuentra en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. «Si in serie rerum quaerendum aliquid occurrat, quod intellectus noster nequeat satis bene intueri, ibi sistendum est [...]» (*Regulae*, VIII, ed. cit., p. 392).

<sup>14</sup> Cfr. A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, cit.

nacesibles a la razón natural<sup>15</sup>. He aquí un punto en el que los intérpretes apresurados suelen equivocarse. Descartes no cuestiona la importancia de la fe y de la revelación, pero quiere mantener las cuestiones teológicas a una prudente distancia, a fin de despejar más límpidamente el terreno propio de la intuición racional<sup>16</sup>. El filósofo que quiera acompañar la meditación cartesiana, no deberá renunciar a sus convicciones de fe, pero tampoco podrá interponer el principio de autoridad para descubrir las verdades naturales. La razón no contradice la fe, pero se ubica en una perspectiva más independiente. Los misterios sobrenaturales deberán ser considerados como superiores a la razón, por lo cual el filósofo no deberá mezclar sus intuiciones con preocupaciones referentes a la fe. La armonía entre razón y fe, en la *mens* cartesiana, no se alcanza con un intercambio entre ambos niveles de contenidos, sino mediante un respeto mutuo; y este consiste más en la no-contradicción que en el diálogo recíproco. De allí la impresión producida en Pascal, de que el Dios demostrado filosóficamente por Descartes, no coincidiera con el Dios de Jesucristo<sup>17</sup>. Sin embargo, Descartes mantiene como tesis básicas de su sistema tanto la existencia de Dios, como autor de las verdades naturales, como la espiritualidad e inmortalidad del alma<sup>18</sup>.

Es importante destacar que esta nueva ubicación de la *ratio* obra otra transfiguración; lo que podría denominarse como un proceso de mayor *universalización*. La *ratio* de la que hablaba la escolástica, la *ratio* que explica Santo Tomás de Aquino en la segunda parte de la *Summa theologiae* o en los comentarios a la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, como facultad discursiva del alma, es una potencia inherente a la persona en su individualidad<sup>19</sup>. Aun cuando la *ratio* es capaz de descubrir verdades

<sup>15</sup> «Oltre cela, il faut remarquer que la clarté ou l'evidence par laquelle notre volonté peut être excitée à croire est de deux sortes: l'une qui part de la lumière naturelle, et l'autre qui vient de la grâce divine» (*Reponses aux secondes objections, Meditations*, ed. F. Alquié, II, p. 573).

<sup>16</sup> «Or, quoiqu'on dit ordinairement que la foi est des choses obscures, toutefois cela s'entend seulement de sa matière, et non point de la raison formelle pour laquelle nous croyons; car, au contraire, cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de la quelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés, nous avons une confiance certaine que les choses qui nous sont proposées à croire ont été révélées par lui, et qu'il est entièrement impossible qu'il soit menteur et qu'il nous trompe ce qui est plus assuré que toute autre lumière naturelle, et souvent même plus évident à cause de la lumière de la grâce» (*Meditations*, ed. cit., pp. 573-574).

<sup>17</sup> «Je ne puis pardonner à Descartes: il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu» (*Pensées*, B 77).

<sup>18</sup> El papel dado por Descartes a la creación de las verdades naturales ha sido destacado por diversos intérpretes, entre ellos J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, Pars 1981, pp. 444-454.

<sup>19</sup> Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 13 art. 1, art. 2 ad 3um, art. 6c, y q. 14 art. 4c. «Ut ad principium quidem, quia non potest mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum. Similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit. Ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi» (*De verit.* q. 15 a. 1c). Santo Tomás distingue asimismo en las *Quaestiones disputatae De veritate*, una *ratio superior* y una *ratio inferior*, como aspectos distintos de una misma razón que pertenece al hombre individual (cfr. q. 15 a. 2). La distin-

universales, ella misma es una facultad del individuo humano, facultad que por cierto es participada por todos los seres de la misma especie. La *ratio*, como momento discursivo del intelecto, forma parte de una totalidad humana a la que se une la voluntad, los *appetitus*, las pasiones, la libertad<sup>20</sup>.

La manera como Descartes habla de la *raison* no abandona la ligazón entre la facultad cognoscitiva y el sujeto humano: la racionalidad es el signo por excelencia de la subjetividad humana<sup>21</sup>. Pero, dentro de esa perspectiva, hay también una concepción que se orienta hacia la razón en universal, en general, como la luz que guía el conjunto de la vida humana hacia la verdad. Todo lo que es claro y distinto, evidente para la razón produce *eo ipso* una concordancia con la razón de cualquier otro hombre. No se trata, evidentemente, de un sentido monista de la universalidad de la razón, como si ésta fuera una entidad única para todo el género humano en su relación con la verdad absoluta de Dios. Menos aún puede hablarse en Descartes de una razón que se hace historia, como sucedería mucho más tarde con la filosofía de Hegel. Pero hay una cierta orientación hacia un sentido universalista de la razón<sup>22</sup>.

Poco después de Pascal, publica su obra filosófica un autor que sirve de mediación en esta concepción de la razón: Malebranche; y es significativo que el inspirador de éste haya sido no sólo Descartes, sino sobre todo San Agustín. Malebranche habla, en efecto, de la razón en sentido objetivo, incluso de la *Raison* con mayúscula, equivalente al Verbo, a la verdad tal como se halla en Dios y como ha sido comunicada a los hombres, a través de la idea universal del *ser*<sup>23</sup>.

Después de Malebranche, la idea cartesiana de Razón se universaliza y en cierto modo se despersonaliza. Aún cuando no se acepten todos los presupuestos agustinistas en torno a la verdad y a la Razón universales, a lo largo del siglo XVIII el concepto de razón y de racionalidad adquieren características universales. Uno de los ejemplos más eminentes, aun dentro de una inflexión que se orienta hacia la subjetividad trascendental, está presentado por Kant<sup>24</sup>.

ción entre razón teórica y razón práctica tiene su origen en Aristóteles, *Ethic. Nicom.* II: 1104 a; VI: 1138 b 20 - 1139 b 13).

<sup>20</sup> Al hablar de los hábitos, Santo Tomás afirma: «Est enim aliqua dispositio naturalis quae debetur humanae speciei, extra quam nullus homo invenitur. Et haec est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quandam latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui» (*Summ. theol.* I-II q. 51 a. 1c).

<sup>21</sup> Al inicio del *Discurso del método*, Descartes afirma: «Car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commun des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les *accidents*, et non point entre les *formes*, ou natures, des individus d'une même espèce» (*Discours de la méthode*, ed. F. Alquié, I, pp. 568-569).

<sup>22</sup> «C'est pour quoi, si nous désirons vaquer serieusement à l'étude de la philosophie et à la recherche de toutes les vérités que nous sommes capables de connaître, nous nous délivrerons en premier lieu de nos préjugés, et ferons état de rejeter toutes les opinions que nous avons autrefois reçues en notre créance, jusques à ce que nous les ayons derechef examinées; nous ferons ensuite une revue sur les notions qui sont en nous, et ne recevrons pour varies que celles qui se presenteront clairement et distinctement à notre entendement» (*Les principes de la philosophie*, I, 75, ed. F. Alquié, III, p. 144).

<sup>23</sup> Cfr. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, Paris 1963, III, p. 131.

<sup>24</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, II, pp. 695-696; e ID., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, en ID., *Werke*, Suhrkamp, IX, pp. 53-61.

El pensamiento de Pascal, aun cuando reconoce en el hombre la capacidad de «comprender» el universo<sup>25</sup>, y de abrirse a la verdad, evita desde un comienzo una concepción de la razón que abra la vía a una cierta absolutización. No sólo porque la razón es una realidad eminentemente personal, humana, sino también porque en su origen, en su fuente, está unida y radicada en el *corazón* y está por tanto dinámicamente unida e influida por el «sentimiento» y lo que Pascal denomina *instinct*<sup>26</sup>. Nuestra hipótesis de trabajo es que si se rastrea en Pascal el sentido de la razón y de la racionalidad, su grandeza y sus límites, se descubrirá en qué medida y en qué sentido Pascal adelanta la crisis futura del racionalismo, y se proyecta hacia un pensamiento nuevo.

### 3. LA RAZÓN Y LA FINITUD

La concepción inaugurada por Descartes, cualquiera sea la interpretación a que se la someta, da lugar a una relación íntima entre razón e infinitud, razón y absolutidad<sup>27</sup>. Para Pascal, en el corazón humano habita un instinto, que es intuición primordial y originaria de los primeros principios y a la vez amor originario hacia el bien<sup>28</sup>. La razón, puede decirse, nace también de ese instinto interior, y se abre hacia la comprensión y el conocimiento del mundo. Fuera del recinto interior, la razón se contrapone a fuerzas complementarias y antagónicas, como son los sentidos, las pasiones, la acción. Debido a todos estos lazos, es imposible que la razón se sienta infinita. Está abierta al infinito, pero radicalmente inserta en una finitud. Uno de los signos paradójicos de esa condición, es que el pensamiento humano se halla situado en medio de la infinitud y de la nada.

«Conozcamos, por tanto, nuestra importancia; somos algo, y no somos todo; lo que tenemos de ser nos quita el conocimiento de los primeros principios, que nacen de la nada; y lo poco que tenemos de ser nos oculta la vista de lo infinito»<sup>29</sup>. La grandeza del pensamiento reside justamente en que está esencialmente abierto al

<sup>25</sup> «Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui; l'univers n'en sait rien» (*Pensées*, B 347).

<sup>26</sup> «Instinct et raison, marques de deux natures» (*Pensées*, B 344). «La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître; car en désobéissant à l'un on est malheureux, et en désobéissant à l'autre on est un sot» (*Pensées*, B 345).

<sup>27</sup> «[...] Nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius» (*Meditationes de prima philosophia*, III, ed. F. Alquié, II, p. 200). La relación establecida por Pascal entre el hombre y el infinito es diversa: cfr. *Pensées*, B 72.

<sup>28</sup> «Coeur, instinct, principes» (*Pensées*, B 281). «Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvements, nombres, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du coeur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours» (*Pensées*, B 282).

<sup>29</sup> *Pensées*, B 72. «Car en fin, qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout» (*Pensées*, B 72).

mundo. El hecho de tener una parte del ser, de no ser todo, nos impide agotar el por qué y el de dónde surgen los primeros principios, que sin embargo se dan a la vista como condición de cualquier otro conocimiento y que, por cuanto no podemos dar cuenta de su origen, «nacén de la nada». Por otra parte la misma finitud nos impide la comprensión de lo infinito, a lo cual estamos abiertos<sup>30</sup>. Este estar situado entre la nada y el infinito, no coincide perfectamente con la situación del hombre entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, pero tiene una relación con ella. El haber aparecido en un mundo inabarcable hace que el hombre proyecte la sombra de su propio ser hacia los primeros principios, y que deba aceptarlos sin rendir cuenta de su por qué. La razón, así, desde su mismo lugar originario, se despierta ante el mundo con una marca de limitación<sup>31</sup>.

«Quien se considere de este modo, se sorprenderá de sí mismo, y considerándose sostenido en la masa que la naturaleza le ha donado, entre estos dos abismos del infinito y de la nada, temblará ante la vista de estas maravillas; y yo creo que su curiosidad se cambiará en admiración, y él estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a investigarlas con presunción<sup>32</sup>. La razón del hombre, por lo tanto, está abierta a lo infinito, pero tiene el sello de la finitud. Diríase que el hecho de radicarse en una existencia limitada, le impide al hombre verse a sí mismo con total transparencia, responder al porqué se le dan los primeros principios, de los que él no puede considerarse el autor o la causa, y comprender acabadamente el todo del que forma parte<sup>33</sup>.

Podríamos en este punto establecer una contraposición entre el pensamiento de Descartes y el de Pascal. El *cogito* cartesiano es un retorno del sujeto sobre sí mismo, que le da una evidencia inmediata del propio ser<sup>34</sup>. Pascal parece colocar, en el corazón del *cogito*, un *memento mori* —para utilizar la expresión de L. Chestov a propósito de Husserl—; no en el sentido de un ser para la muerte, pero sí en la conciencia de estar colocado entre lo infinito y la nada<sup>35</sup>. Es como una apertura si-

<sup>30</sup> «C'est l'état qui nous est naturel, et toutefois le plus contraire à notre inclination; nous brûlons le désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini; mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté. Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences; rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis, qui l'enferment et le fuient» (*Pensées*, B 72).

<sup>31</sup> «Dans la vue de ces infinis, tous les finis sont égaux; et je ne vois pas pourquoi asseoir son imagination plutôt sur un que sur l'autre. La seule comparaison que nous faisons de nous au fini nous fait peine» (*Pensées*, B 72).

<sup>32</sup> *Pensées*, B 72.

<sup>33</sup> «Donc toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties» (*Pensées*, B 72).

<sup>34</sup> «Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me develli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quamdiu autem? Nemphe quamdiu cogito; nam forte etiam fieri pose, si cesare ab omni cogitatione, ut illico totus desineram. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecisus tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae» (*Meditationes de prima philosophia*, II, ed. F. Alquié, II, p. 184).

<sup>35</sup> «Le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant» (*Pensées*, B 233). «L'éternité des choses en elle même ou en Dieu doit encore étonner notre petite durée. L'immobilité fixe et cons-

multánea al límite y a lo ilimitado. Y esa conciencia de finitud no es un mero accidente en la vida de la razón humana, sino que es parte constitutiva de su vida: «La extensión visible del mundo nos sobrepasa visiblemente; pero como somos nosotros los que sobrepasamos las pequeñas cosas, nos creemos más capaces de poseerlas, y sin embargo no se necesita menos capacidad para llegar hasta la nada que para llegar hasta el todo; es necesario (tenerla) infinita para lo uno y para lo otro; y me parece que quien hubiera comprendido los últimos principios de las cosas, podría también llegar hasta conocer lo infinito. Lo uno depende de lo otro, y lo uno conduce a lo otro. Estas extremidades se tornan y se reúnen en Dios, y en Dios solamente»<sup>36</sup>.

El pensamiento, la razón del hombre, tiene una imposibilidad de agotar la relación entre el todo y las partes<sup>37</sup>. Para conocer y abarcar el mundo, el hombre debería poder conocer las particularidades de los entes singulares y la configuración del todo de la naturaleza. Pero enlazar contemporáneamente ambas cosas es exclusivo de Dios, porque implica abarcar la infinitud. Pascal reconoce con Descartes la índole espiritual del poder conocerse a sí mismo<sup>38</sup>. Pero ese mismo poder de autocogerse, hace patente la condición finita, puesto que no puede dar cuenta de sí mismo. El retorno del pensamiento sobre sí mismo es una marca de grandeza, pero también el signo de una limitación radical.

«El hombre es por sí mismo el más prodigioso objeto de la naturaleza; pues no puede concebir lo que es el cuerpo, y todavía menos lo que es el espíritu, y menos que cualquier otra cosa, cómo un cuerpo puede estar unido al espíritu»<sup>39</sup>. La alusión polémica a la antropología cartesiana es aquí más que evidente, y encierra tal vez un sentido demasiado acentuado de escepticismo. A diferencia de lo que sucede en Descartes, no encontramos en Pascal una explicitación de la relación entre *pensamiento* y *ser*<sup>40</sup>. La razón pascaliana reconoce los primeros principios y la apertura al infinito, como también toca la «experiencia del vacío». Sin embargo, no hay en este pensamiento una referencia explícita a la temática del ser. Por eso el intelecto y la razón están como despojados de un punto de apoyo<sup>41</sup>. Comprobar la esencial fini-

---

tante de la nature, comparaison au changement continuel qui se passe en nous, doit nous faire le même effet» (*Pensées*, B 72).

<sup>36</sup> *Pensées*, B 72.

<sup>37</sup> «L'homme, par exemple, a rapport à tout ce qu'il connaît. Il a besoin de lieu pour le contenir, de temps pour durer, de mouvement pour vivre, d'éléments pour le composer, de chaleur et d'aliments pour se nourrir, d'aire pour respirer; il voit la lumière, il sent le corps; en fin tout tombe sur son alliance. Il faut donc, pour connaître l'homme, savoir d'où vient qu'il a besoin d'air pour subsister; et pour connaître l'aire, savoir par où il a ce rapport à la vie de l'homme, etc [...]» (*Pensées*, B 72).

<sup>38</sup> «Car il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle; et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels, cela nous excluerait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même; il ne nous est pas possible de connaître comment elle se connaîtrait» (*Pensées*, B 72).

<sup>39</sup> *Pensées*, B 72.

<sup>40</sup> Cfr. *Les principes de la philosophie*, I 18, ed. F. Alquié, III, pp. 102-103. La relación entre el *ser* y el *pensar* no alcanza, sin embargo, en Descartes, la explicitación que tendrá en el ontologismo de Malebranche.

<sup>41</sup> La intuición de los primeros principios cumple en Pascal un papel de punto de referencia para la razón. Pero la ausencia de una co-pertenencia entre ser e intelecto, hace que el autoconocimiento del

tud de la razón humana, es sin duda la gran verdad que ve Pascal. Pero tal finitud para saberse como tal debería tener una referencia explícita al ser y a la verdad. «El último paso de la razón es reconocer que hay una infinitud de cosas que la superan; ella no es sino débil, si no llega hasta reconocer ese hecho»<sup>42</sup>. Pero si es así, hay un camino para el afianzamiento de la razón: la multiplicidad de cosas que la sobrepasan puede ser apreciada a la luz de una idea del ser que se presenta a la mente.

La crisis actual de la razón necesita en cierto modo de ambas lecciones: la de Descartes, en cuanto al reconocimiento de una relación entre razón y ser; y la de Pascal, en cuanto advertencia sobre la imposibilidad de potenciar infinitamente la misma razón.

#### 4. LA RAZÓN CAÍDA

La crítica de Pascal a la absolutez de la razón no se ciñe al hecho de constatar en lo originario de la razón el signo de la finitud, sino que también avanza otro motivo: la situación «caída» de la razón. Este segundo aspecto dice algo más que la simple finitud: acentúa un estado en el que de hecho está el hombre, pero que no es el originario.

«Esta razón corrompida, lo ha corrompido todo»<sup>43</sup>. Ya en el *Entretien avec M. de Saci*, Pascal muestra haber asimilado críticamente algunas de las instancias del pirronismo, y en modo particular, del pensamiento de Montaigne<sup>44</sup>. La debilidad de la razón humana es un hecho que no se explica simplemente por la finitud, sino que arrastra además una caída. La unidad cordial en la que razón e instinto se hallaban unidos, se ha roto, y ha dado lugar a una mutua oposición entre las facultades<sup>45</sup>. No sólo cada cual tiende a absolutizarse y por lo tanto a errar, sino que insinúa dificultades a las otras. Hay así, podría decirse una doble razón y un doble instinto. En un nivel más interior, originario, se hallan unificados; en el nivel de la acción y del conocimiento del mundo, se hallan divididos<sup>46</sup>.

«Hay que comenzar por ahí el capítulo de las potencias tramposas. El hombre no es sino un sujeto lleno de error, natural e inevitable sin la gracia. Nada le muestra la verdad. Todo lo engaña. Estos dos principios de verdades, la razón y los sentidos, además de carecer cada uno de sinceridad, se aprovechan el uno del otro. Los

---

hombre sea en Pascal más problemático.

<sup>42</sup> *Pensées*, B 267. Hay sin embargo un texto que relaciona el corazón con el ser universal: B 277.

<sup>43</sup> «La corruption de la raison paraît par tant de différents et d'extravagantes moeurs» (*Pensées*, B 440).

<sup>44</sup> Cfr. *Entretien avec M. de Saci*, en *Oeuvres complètes*, ed. Lafuma, Seuil, Paris 1963, pp. 293-294. Por asimilación crítica del pirronismo entendemos la aceptación de una cierta debilidad en la razón para descubrir la verdad, debilidad que es superada por la gracia, según la doctrina de San Agustín.

<sup>45</sup> «Guerre intestine de l'homme entre la raison et les passions. S'il n'avait que la raison sans passions [...] S'il n'avait que les passions sans raison [...] Mais ayant l'un et l'autre, il ne peut être sans guerre, ne pouvant avoir la paix avec l'un qu'ayant guerre avec l'autre: ainsi il est toujours divisé, et contraire à lui-même» (*Pensées*, B 412).

<sup>46</sup> «Instinct et raison: marques de deux natures» (*Pensées*, B 344). Véase nuestro ensayo «Pasión e instinto en B. Pascal»: *Sapientia* 39 (1982) 37-62.

sentidos engañan a la razón mediante falsas apariencias; y este mismo engaño que ellos aportan a la razón, a su vez lo reciben por parte de ella. Ella (la razón) se venga. Las pasiones del alma turban los sentidos, y les producen falsas impresiones. Ellas mienten y se engañan recíprocamente»<sup>47</sup>.

El hombre es un «rey caído»<sup>48</sup>. Tiene una miseria que es signo de su grandeza. Por lo tanto su razón, que debiera ser *razonable* a menudo no lo es<sup>49</sup>, ya sea porque se absolutiza a sí misma, ya sea porque saca consecuencias equivocadas de las intuiciones iniciales. En los escritos anteriores a su conversión religiosa, más precisamente anteriores al *Memorial* (1647), Pascal muestra una confianza mayor en el poder de la razón y en su capacidad de hacer ciencia. Recuérdense el famoso prólogo al tratado del vacío, en el que considera el progreso científico como el aprendizaje de un solo hombre, que se va perfeccionando de época en época<sup>50</sup>. En los *Pensées* el aprecio por las ciencias decrece considerablemente. Tal vez por reacción contra la lectura del gran proyecto cartesiano; tal vez, como sospecha Lacombe, como antítesis a la gnoseología propuesta por la escolástica «jesuita»<sup>51</sup>. De hecho, es sorprendente ver que este hombre, que hizo aportes tan considerables a la ciencia matemática y física, exprese como uno de los proyectos de sus *Pensées*: «Escribir contra los que profundizan demasiado en las ciencias. Descartes»<sup>52</sup>. ¿Qué puede significar este rechazo a la excesiva profundización de las ciencias? No, evidentemente, que las ciencias carezcan de valor, ni que la razón sea incapaz de desarrollarlas<sup>53</sup>. La propuesta pascaliana apunta más bien a que una confianza excesiva en el poder de la razón y en el éxito de los descubrimientos científicos, puede distraer de lo más importante: el conocimiento de sí mismo y de Dios<sup>54</sup>.

Y es que la razón, en lugar de buscar su verdadera orientación en la búsqueda del Dios escondido, y dar lugar para el salto de la fe, vuelca toda su curiosidad hacia las cosas que le están en torno. El *divertissement* no es sólo una distracción buscada por los sentidos y las pasiones, que se largan hacia lo exterior, sino que es

<sup>47</sup> *Pensées*, B 83.

<sup>48</sup> «Toutes ces misères-là même prouvent sa grandeur. Ce sont misérées de grand seigneur, misérées d'un roi dépossédé» (*Pensées*, B 398).

<sup>49</sup> «Cela suffirait sans doute si la raison était raisonnable. Elle l'est bien assez pour avouer qu'elle ne désespère pas encore d'y arriver, au contraire, elle est aussi ardent que jamais dans cette recherche, et s'assure d'avoir en soi les forces nécessaires pour cette conquête» (*Pensées*, B 73).

<sup>50</sup> «De sorte que toute la suite des hommes, pendant la course de tous les siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement» (*Préface sur le traité du vide*, en *Pascal. Oeuvres complètes*, ed. Lafuma, p. 232).

<sup>51</sup> Cfr. R.-E. LACOMBE, *L'apologétique de Pascal*, PUF, Paris 1958. No juzgamos decisiva esta última instancia por lo que se refiere al saber científico en cuanto tal, sino más bien en cuanto a la relación del pensamiento de Pascal con la metafísica y la teología natural.

<sup>52</sup> *Pensées*, B 76. El motivo va más allá del rechazo de Descartes: «La nature a des perfections pour montrer qu'elle est l'image de Dieu, et des défauts pour montrer qu'elle n'est que l'image» (*Pensées*, B 580).

<sup>53</sup> «Deux excès: exclure la raison, n'admettre que la raison» (*Pensées*, B 253).

<sup>54</sup> «*Vanité des sciences*. La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale, au temps d'affliction; mais la science des moeurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures» (*Pensées*, B 67). «Il faut se connaître soi-même: quand cela ne servira pas à trouver le vrai, cela au moins sert à régler sa vie, et il n'a rien de plus juste» (*Pensées*, B 66).

también una vía de yerro, una posibilidad real, de la razón<sup>55</sup>. El cultivo de las ciencias como fines en sí mismas, es un modo de exteriorizarse de la razón, perdiendo la capacidad de volver sobre sí misma. La razón, impulsada por su lugar de origen, el corazón, hacia lo infinito, lo busca exclusivamente en lo exterior, perdiendo, por así decirlo, la ocasión para encontrar el Infinito intensivo<sup>56</sup>. Por lo tanto, la excesiva y unilateral importancia dada a las ciencias sin el conocimiento de la propia «miseria» y de la propia dignidad, constituye un modo de *divertissement*, a nivel del *esprit*. Es una expresión más de su situación caída que huye de la verdad: «Se nos trata como queremos ser tratados: nosotros odiamos la verdad, y se nos la oculta; queremos ser adulados, y se nos adula; amamos ser engañados, y se nos engaña»<sup>57</sup>.

El motivo de esta debilidad es que en el interior del hombre hay una «guerra intestina» entre la razón y las pasiones. Y aún cuando en el terreno científico la razón parezca avanzar en un terreno seguro y objetivo, nada garantiza que ese avance redunde en un bien total del hombre. Esa es la misteriosa debilidad de la razón: que no obstante estar destinada a la verdad, es capaz de amar ser engañada<sup>58</sup>. Pascal extrema así lo que había sido observado por otros autores de su época: el peligro que representa la imaginación para el pensamiento. En Descartes<sup>59</sup> y más tarde, aunque por diversos motivos, en Spinoza y en Malebranche, la imaginación es la gran enemiga que perturba el andar certero de la razón. Sin embargo en estos últimos autores la razón, si se mantiene despierta en su amor a la verdad, y sigue un método seguro y fundado, si es atenta a la manifestación de lo verdadero, puede escapar de las acechanzas de la imaginación. En Pascal la visión es más dramática. No sólo existen estos mutuos juegos de engaño entre la razón y los sentidos o la imaginación, sino que aún el andar de la ciencia, con un método racional, puede ser víctima de una pasión: la autosuficiencia<sup>60</sup>.

«Imaginación. Es esta la parte engañosa en el hombre, esta maestra de error y de falsedad; y tanto más astuta como no lo es jamás ninguna otra; pues ella sería regla

<sup>55</sup> Aunque el concepto pascaliano de *divertissement* se refiere especialmente a las ocupaciones, juegos y pasiones volcadas a la exterioridad, en un sentido amplio abarca también cierto ejercicio de la razón que huye del conocimiento de sí mismo: «L'unique bien des hommes consiste donc à être divertis de penser à leur condition ou par une occupation qui les en détourne, ou par quelque passion agréable et nouvelle qui les occupe» (Lafuma, 134).

<sup>56</sup> «Lui Seul est son véritable bien, et de puis qu'il l'a quitté, c'est une chose étrange, qu'il n'ya rien dans la nature qui n'ait été capable de lui en tenir la place: astres, ciel, terre, éléments, plantes, choux, [...] Et depuis qu'il a perdu le vrai bien, tout également peut lui paraître tel, jusqu'à sa destruction propre, quoique si contraire à Dieu, à la raison et à la nature tout ensemble. Les uns le cherchent dans l'autorité, les autres dans les curiosités et dans les sciences, les autres dans les voluptés» (*Pensées*, B 425).

<sup>57</sup> *Pensées*, B 100.

<sup>58</sup> «Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse; ces deux principes de vérités, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fauces apparences; et cette même piperie qu'ils apportent à la raison, ils la reçoivent d'elle à leur tour» (*Pensées*, B 83).

<sup>59</sup> Cfr. *Les passions de l'âme*, aa. 20-21, ed. F. Alquié, III, pp. 968-969.

<sup>60</sup> Esta autosuficiencia puede ser también el efecto de una deformación producida por la imaginación: «L'imagination grossit les petits objets jusqu'à en remplir notre âme, par une estimation fantastique; et, par une insolence téméraire, elle amoindrit les grands jusqu'à sa mesure, comme en parlant de Dieu» (*Pensées*, B 84).

infalible de verdad, si ella fuera regla infalible de engaño. Pero siendo lo más frecuentemente falsa, ella no da ninguna señal de su cualidad, marcando con el mismo sello lo verdadero y lo falso<sup>61</sup>. Así, pues, según esta interpretación, aun lo verdadero que descubre la ciencia puede estar influido por esta presencia enmascarada, ocultadora, de la imaginación. El equilibrio entre ciencia y fe da así un paso más respecto de lo afirmado por Descartes. Ya no es lo definitivo la no-contradicción entre la una y la otra ni tampoco basta que Dios sea el garante de la verdad de las ciencias. La ciencia, en Pascal, sigue siendo un signo de grandeza. Pero el modo actual con que la ejerce el ser humano y la cultiva, puede estar subordinado a una tentación de *evitar lo esencial*. Y en ese sentido las pasiones pueden ocultar algo de la realidad incluso cuando la razón avanza con un método riguroso hacia el saber.

«Esta soberbia potencia —dice, refiriéndose a la imaginación— enemiga de la razón, se complace en controlarla y en dominarla; para demostrar cuánto puede ella en todas las cosas, ha establecido en el hombre una segunda naturaleza<sup>62</sup>. El problema de la razón y de la racionalidad en Pascal no es por lo tanto el sólo problema, de por sí decisivo, de la limitación. Puede también *ignorar*, por influencia de la imaginación, su propio límite, y eso la conduce a un estado de engeguamiento. Hay por lo tanto, podría decirse, un *dinamismo contradictorio* entre todas las potencias, y es ilusorio que la razón pueda mantenerse en estado puro, indemne a todo engaño<sup>63</sup>. Las potencias están signadas, cada una de ellas en particular y como conjunto, por un escape hacia lo que está fuera de sí mismas. Y esa acción, emancipada de toda unión con las demás por carecer de interioridad muestra facetas irracionales. O sea, según Pascal, de la salida unilateral de la razón hacia lo que está afuera, puede surgir lo *irracional*. En cuanto huyen de su centro de gravedad, la razón, la imaginación y los sentidos, se desencuentran recíprocamente, y producen cada uno de ellos, una falsa infinidad<sup>64</sup>.

Digamos de paso que la lectura de Pascal implica dos facetas. Una es la antropología de la caída, que se puede o no compartir de acuerdo a las posturas de cada uno. Otra es, nos parece, una lección nueva, que encierra para nosotros una misteriosa actualidad: y es que *lo irracional puede ser generado también por modo unilateral de conducir la racionalidad*.

Podría tal vez reprocharse a Pascal el ser demasiado pesimista. Pero ha de tener-

<sup>61</sup> *Pensées*, B 82.

<sup>62</sup> *Pensées*, B 82. «Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique la raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra» (*Pensées*, B 82). «Car la raison a été obligée à céder, et la plus sage prend par ses principes ceux que l'imagination des hommes a témérairement introduit en chaque lieu» (*Pensées*, B 83). Esta conexión entre imaginación y razón bien podría ser vista en su aspecto positivo, pero Pascal pone de relieve la situación *caída* de la razón.

<sup>63</sup> «Ne diriez-vous pas que ce magistrat, dont la veillesse venerable impose le respect à tout un peuple, se gouverne par une raison pure et sublime» (*Pensées*, B 82).

<sup>64</sup> «Tout le monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche, nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part. En fin c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu que notre imagination se perd dans cette pensée» (Lafuma, 199).

se en cuenta, de todos modos, que el verdadero sentido de su mensaje no es descalificar la razón en cuanto razón, sino notar que sus eventuales males y problemas no nacen exclusivamente de su situación *finita*. La finitud marca simplemente la línea divisoria que limita el alcance de la razón: el pertenecer a un fragmento del espacio y del tiempo, el pertenecer a una naturaleza mortal, contingente, hace que no pueda ser considerada como omnipotente y omniabarcadora. La situación de *caída* es en cambio la manifestación de esta misma autoglorificación, una orientación hacia el error y la falsedad, orientación que proviene de la miseria del hombre sin Dios<sup>65</sup>.

El hecho de que Dios se haya ocultado<sup>66</sup>, por la caída del hombre, hace que la razón carezca del punto de referencia de un absoluto, de un Ser infinito, de lo que está permanente y firme a lo largo del devenir del tiempo. Mejor dicho, este punto de referencia la razón lo busca, pero no lo llega a ver sino es por el salto de la fe<sup>67</sup>. Por lo tanto, en la medida en que la razón se vuelve autosuficiente y asume el rol de guía de la entera vida humana, la búsqueda de lo infinito, vislumbrado por los dos abismos de infinitud que se abren al ojo corpóreo y espiritual del hombre, se expande hacia lo infinito dispersivo, no intensivo. Y la razón, lanzándose hacia ese infinito exterior, se proyecta en la huida de sí misma.

«Así la vida humana no es más que una ilusión perpetua; no se hace otra cosa que autoengañarse y autoadularse [...] El hombre no es entonces sino desilusión, mentira e hipocresía en sí mismo y con respecto a otros. El no quiere que se le diga la verdad<sup>68</sup>. La ecuación clásica (y cartesiana) entre lógos y verdad, entre *raison* y *vérité*, se debilita en Pascal no sólo por el aislamiento de la razón con respecto al sentimiento y al corazón, sino también por el envanecimiento debido a la caída. Poner el remedio de los males del hombre en la razón, es por tanto una tesis que Pascal rechaza, aun cuando se quisiera precisar que dicho remedio consiste en un «recto uso» de la razón<sup>69</sup>.

Son ampliamente conocidos los pensamientos dedicados al tema del *divertissement*<sup>70</sup>. Ésta es la manera en que se expande una pasión decentrada de su verdadero

<sup>65</sup> La situación de caída se revela asimismo en la manera vacía en que se vive la temporalidad: «que chacun examine ses pensées, il les trouvera toutes occupées au passé et à l'avenir. Nous ne pensons pres- que point au présent; et, si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin: le passé et le présent sont nos moyennes; le Seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre; et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais» (*Pensées*, B 172).

<sup>66</sup> Cfr. el ensayo de L. GOLDMAN, *El hombre y lo absoluto. El Dios oculto*, Península, Barcelona 1985, p. 289.

<sup>67</sup> «Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison» (*Pensées*, B 272).

<sup>68</sup> *Pensées*, B 100.

<sup>69</sup> «Saint Augustin. La raison ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle se doit soumettre. Il est donc juste qu'elle se soumette quand elle juge qu'elle se doit soumettre» (*Pensées*, B 270). «Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment. Mais la fantasie est semblable et contraire au sentiment, de sorte qu'on ne peut distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon sentiment est fantasie, l'autre que sa fantasie est sentiment. Il faudrait avoir une règle. La raison s'offre, mais elle est ployable à tous sens; et ainsi il n'y en a point» (*Pensées*, B 274).

<sup>70</sup> En la edición de Lafuma, los pensamientos en torno a este tema han sido reunidos en los nn. 132-139.

objeto. Pero, como hemos observado, en la manera de ver las cosas propia de Pascal, la razón puede tener su propio *divertissement*, aun cuando proceda en forma lógica; eso se da cuando la razón vuelca su curiosidad a saber un conjunto indefinido de verdades exteriores, huyendo del conocimiento de sí misma e ignorando los propios límites<sup>71</sup>. La ciencia, por lo tanto, es una manifestación de la grandeza del ser humano, pero en cuanto se constituye en una satisfacción de la curiosidad o en un deseo de «dominar el mundo», en cuanto busca el conocimiento de una multiplicidad sin límites, escapando de lo único necesario, que incluye el reconocimiento de la propia ignorancia, se convierte en un modo de *divertissement*, en una huída de sí mismo.

Esta advertencia pascaliana va, como se ve, más allá de la tesis socrática y platónica del conocimiento de sí mismo, como condición de la verdad. Afirma además que la razón, en pugna con los sentidos e influida por la imaginación, está naturalmente caída. Aun cuando la tesis pueda ser vista como un signo de la visión pesimista y rigorista de Port-Royal, no deja de presentar interrogantes para el hombre contemporáneo. En la actualidad, la acumulación del saber científico y la expansión del dominio tecnológico, no siempre están al servicio de una visión sapiencial y pueden incluso obnubilar el sentido de la vida. El gran avance en la información, guiada por una cierta lógica racional, genera el imperio de una razón instrumental que no se encuentra a sí misma. ¿Es esa condición el punto necesario de la racionalidad en cuanto tal, o no más bien un ocultamiento que revela cierta debilidad antropológica y gnoseológica? ¿Es preciso pues admitir que la razón genera lo irracional por una mera ley de dialéctica histórica, o porque ella está enferma y requiere, para su reencuentro pleno consigo misma, el paso a otro nivel: el de la fe?<sup>72</sup>

Es objetivo constatar que en Pascal se da una cierta justificación de la ciencia moderna, pero no la aceptación incondicionada de la perspectiva de Bacon o del mismo Descartes, en cuanto a las posibilidades de un dominio de la tierra conforme a la razón. La razón, en cuanto dominadora sería una razón caída. Aunque no se compartan los puntos de vista teológicos de los que parte Pascal, sin embargo es preciso reconocer que ha visto por anticipado el destino contradictorio que esperaba al dominio de la razón sobre las cosas.

Otro punto en el cual Pascal se apoya para demostrar la incapacidad de la razón humana para estar al nivel de su misión, se da en el campo moral. Es la pérdida del verdadero sentido de la justicia<sup>73</sup>. Los fragmentos dedicados a demostrar que el hombre no tiene un verdadero y certero sentido de la justicia moral, golpean por su dureza y hasta se prestan para ser interpretados como una justificación del rela-

<sup>71</sup> «J'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre» (*Pensées*, B 139).

<sup>72</sup> Hay un pensamiento que hace ver cómo para Pascal la contradicción tampoco es un signo dialéctico de la verdad. Y que por lo tanto, la razón no puede liberarse por sí misma de las contradicciones que su condición caída genera: «Contradiction est une mauvaise manque de vérité. Plusieurs choses certaines sont contredits. Plusieurs fausses passent sans contradiction. Ni la contradiction n'est manque de fausseté ni l'incontradiction n'est manque de vérité» (*Pensées*, B 384).

<sup>73</sup> Cfr. L. GOLDMAN, *El hombre y lo absoluto. El Dios oculto*, pp. 361-372.

tivismo moral. Pascal no niega que haya en el hombre una cierta intuición natural, apoyada en los primeros principios, de lo que es la justicia, pero remarca el peso deformante del uso y del devenir de las costumbres. «Ciertamente, si él la conociera (la justicia) no habría establecido esta máxima, la más general de todas las que están entre los hombres, que cada cual siga las costumbres de su país; el esplendor de la verdadera equidad habría sujetado a todos los pueblos, y los legisladores no habrían tomado por modelo, en lugar de esta justicia constante, las fantasías y los caprichos de los Persas y de los Alemanes. Se la vería implantada por todos los estados del mundo y en todos los tiempos, en lugar de que no se vea nada de justo o de injusto, que no cambie de cualidad cambiando de clima»<sup>74</sup>.

Vivir según razón implicaría vivir en justicia. Y esta a su vez no debería presentarse en una forma tan múltiple y tan contradictoria como se encuentra de acuerdo a la variación de las culturas o de los regímenes políticos. Hay quien defiende la existencia de leyes naturales. Pascal en principio está de acuerdo con ello, pero remarca la incapacidad de la razón para dilucidar por sí sola tales leyes. En la práctica se siguen mil subterfugios para evitarla, y sólo queda la repartición del dominio sobre la conducta humana de acuerdo a la lógica del poder o de las costumbres heredadas: «Hay sin duda leyes naturales; pero esta bella razón corrompida, lo ha corrompido todo»<sup>75</sup>.

Por lo tanto no puede hablarse en rigor de un orden moral basado en la razón. Ha de encontrárselo, una vez más, en el orden de la caridad. En la realidad cultural y social las opiniones se contraponen la una a la otra. Las fuerzas del dominio y los juegos del poder, por una parte, condicionan determinadas leyes; por otra, el clima, las costumbres, la historia de cada región hacen que no se tenga un criterio estable para vivir según la justicia: «Verdad de este lado de los Pireneos, error del otro lado»<sup>76</sup>. De allí la dispersión y la relatividad de los pareceres: «Es por eso que el más sabio de los legisladores decía que, para el bien de los hombres, es preciso a menudo engañarlos, y otro, bien político, decía: *Cum veritatem qua liberetur ignoret, expedit quod fallatur*. No es necesario que él sienta la verdad de la usurpación: ella ha sido introducida en otro tiempo sin razón; ella ha llegado a ser razonable; hay que hacerla mirar como auténtica, eterna; y ocultar el comienzo, si se quiere que ella llegue pronto a su fin»<sup>77</sup>.

Pareciera que Pascal tuviera aquí presente, al menos en cierta analogía, la interpretación hobbesiana de las leyes que, lejos de basarse en una norma interior y en una naturaleza estable, o en una recta razón, las transformara en un fruto de los encuentros y desencuentros del poder<sup>78</sup>. La contraposición entre el sentido de la justicia y la imposición de la fuerza, es descrita con intensidad: «*Justicia, fuerza*. Es

<sup>74</sup> *Pensées*, B 294.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> Esto es coherente con cuanto Pascal sostiene en su lucha contra el relajamiento de la moral y contra la casuística: cfr. V. CARRAVO, *Pascal*, en M. CANTO-SPERBER, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris 1996, pp. 1076-1077.

justo que lo que es justo sea seguido; es necesario que lo que es más fuerte sea seguido. La justicia sin la fuerza es impotente: la fuerza sin la justicia, es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha, porque hay siempre malhechores; la fuerza sin la justicia es acusada. Hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y por eso hacer que lo que es justo sea fuerte, o que lo que es fuerte sea justo<sup>79</sup>.

El mismo planteo de Pascal, nos hace ver en qué sentido la razón interviene para el hallazgo de la norma de justicia, y en qué sentido, para hacerse valer, necesita de algo más que la recta razón<sup>80</sup>. La finalidad de estas afirmaciones no es la de destruir un sentido moral, interior y perenne, de la justicia —el cual estaría sugerido por su necesidad racional—, sino hacer ver cómo, de hecho, en el mundo real, el hombre cambia de criterio y pierde la brújula del sentido de la justicia en el modo concreto de vivir su vida social y civil. Vemos así que no hay una razón que haya obtenido la victoria estableciéndose en el mundo objetivo de la cultura. En otras palabras, Pascal negaría la tesis hegeliana de un Espíritu que va proyectando y construyendo una *Gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft*<sup>81</sup>. El mundo cultural y social, por el contrario, estaría marcado por tendencias contradictorias y por la misma fuerza disolvente de una razón enferma, caída, víctima de una absolutización de sí misma, víctima de las trampas de la imaginación y de los sentidos. No es cierto que lo que triunfa sea, necesariamente, lo más razonable. A menudo se impone la ley del más poderoso, y la norma universal que habría de regir la conducta humana, queda obnubilada.

Por más benévola que sea la interpretación, hay sin duda en Pascal una no aceptación de que la razón pueda volcarse y transparentarse, en cuanto racional, en el mundo objetivado de la cultura. Tal vez habría que decir, más bien, que es el sentido mismo de la cultura, en cuanto vida espiritual objetivada, lo que falta en todo este modo de ver al hombre y su realidad. No debemos olvidar que el descubrimiento de la conciencia de ese ámbito cultural del «espíritu» es una de las conquistas de la Ilustración. Hegel heredó en cierto modo la interpretación de la cultura y la unió con su filosofía del espíritu, transformándola en un itinerario ascendente racional. La filosofía de Pascal, aunque anterior a los planteos de Helvetius o Voltaire sobre la cultura y la historia, es incompatible, por sus mismas bases, con la racionalización de la historia cultural de los pueblos. Para su modo de ver, la impotencia de la razón a nivel social y político, es un signo más de su debilidad originaria<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> *Pensées*, B 298.

<sup>80</sup> Cfr. *Pensées*, B 253 y 272.

<sup>81</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, pp. 311-323.

<sup>82</sup> En este sentido, la visión de Pascal escapa a la alianza denunciada por K. Löwith entre imagen bíblica del mundo y centralidad del tema de la historia. La crisis de la historización del sentido de la vida es una confirmación indirecta de la certeza de la interpretación de Pascal. En éste encontramos un ejemplo de cómo la visión creacionista de la vida no ha conducido a una absolutización de lo histórico; cfr. K. LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona 1998, pp. 57-122.

Para nosotros, que venimos de una visión que ha hermanado la razón y la historia en diferentes modos, la meditación de Pascal, es un anticipo de la crisis de esa hermandad<sup>83</sup>. La vida moral y social del hombre no pueden apoyarse en la sola razón. La solución pascaliana, es cierto, apunta a una fe interior y deja el mundo social y civil a su irredimible curso. Sólo la fe y la caridad pueden salvar<sup>84</sup>. Pero, entonces, ¿vale la pena intentar ser razonables?

##### 5. ¿ES POSIBLE SER RAZONABLES? FE Y RAZÓN

No obstante la condición limitada y caída de la razón, hay también en Pascal la intención de darle un sentido positivo. De hecho, no pocas veces hace referencia al carácter «razonable» de la opción de fe, no porque esta sea la simple consecuencia de una lógica discursiva, sino porque, como se dijo antes, el acto supremo de la racionalidad es reconocer su propio límite y pasar a una instancia superior<sup>85</sup>. Sus *Pensées* tienden de algún modo a delinear una apología de la religión cristiana, en una línea que evita el encuentro tanto con la nueva filosofía cartesiana como con la filosofía escolástica<sup>86</sup>. La clave está dada por un camino que conduce desde el *corazón*, fuente primera del instinto, de las pasiones y de los primeros principios en los que se basa el ejercicio de la razón, hasta la opción de fe, que se apoya en el sentimiento y en el amor<sup>87</sup>. Lo cual es como decir que, aunque la razón por sí sola no alcanza el conocimiento y el amor de Dios, sin embargo la radicalidad originaria de la razón, el *instinct*, está orientado hacia el amor de lo infinito. El punto desde el que hay que partir es, por lo tanto, que la raíz del pensamiento está en el *instinct*, en el que se da un primer impulso al amor y, al mismo tiempo, la intuición de los prime-

<sup>83</sup> La presencia de Pascal desmiente, al menos en parte, la tesis de K. LÖWITH, «Cristianismo, historia y filosofía», en *El hombre en el centro de la historia*, pp. 351-369.

<sup>84</sup> «Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison —qui voulait jouer de tout—, mais non pas à combattre notre certitude» (*Pensées*, B 282).

<sup>85</sup> «Soumission. Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. Qui ne fait aussi n'entend pas la force de la raison. Il y en a qui faillent contre ces trois principes, ou en assurant tout comme démonstrative, manque de se connaître en démonstration, ou en doutant de tout, manque de savoir où il faut se soumettre, ou en se soumettant en tout, manque de savoir où il faut juger. Pyrrhonien, géomètre, chrétien: doute, assurance, soumission» (*Pensées*, B 268).

<sup>86</sup> Cfr. R.-E. LACOMBE, *L'apologétique de Pascal*, cit.

<sup>87</sup> Es fundamental al respecto todo el fragmento B 282 de los *Pensées*. Entresacamos aquí algunas de las afirmaciones más significativas: «Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le coeur». «Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison —qui voudrait juger de tout—, mais non pas à combattre notre certitude. Comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire, plutôt à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin et que nous connaissions toutes choses par instinct et par sentiment, mais la nature nous a refusé ce bien; elle ne nous a au contraire donné que très peu de connaissances de cette sorte; toutes les autres ne peuvent être acquises que par raisonnement. Et c'est pour quoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment de coeur sont bien heureux et bien légitimement persuadés, mais ceux qui ne l'ont pas nous ne pouvons la donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de coeur, sans quoi la foi c'est qu'humaine et inutile pour le salut».

ros principios de los que parte la racionalidad.<sup>88</sup> La razón, separada del instinto originario, puede dar pasos en el descubrimiento del mundo externo, tanto natural como social, pero también yerra y se dispersa entre la inabarcabilidad de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, y la poquedad de su ser-situado. No hay, por tanto, que reprimir o destruir la razón, sino reorientarla hacia su verdadera meta, restableciendo los lazos que la unen al corazón desde su origen, y dándole una apertura hacia aquella realidad a que el corazón tiende<sup>89</sup>.

Al explicar la diferencia y la relación entre el *esprit de finesse* y el *esprit de géométrie*, se sugiere que el uso pleno de la racionalidad no debe sacrificar ninguno de los dos aspectos. Pero la superación de la racionalidad requiere una continuación del *esprit de finesse*, el que consiste no sólo en un momento intuitivo de la razón, sino también en una correlación con el sentimiento. Es por eso que una racionalidad conducida exclusivamente sobre el hilo de lo geométrico, no alcanza a cumplir con su finalidad. De allí la paradoja de que «burlarse de la filosofía, es verdaderamente filosofar», del mismo modo que «la verdadera elocuencia se ríe de la elocuencia y la verdadera moral se ríe de la moral»<sup>90</sup>. La verdadera moral, como la verdadera elocuencia y la verdadera filosofía, son las que emplean «el juicio», es decir las que superan el mero nivel del *esprit* y se elevan, por así decirlo, a una comprensión evaluativa, en la que se reúnen y reconcilian la intuición intelectual y la afectividad. Así pues, la razón es verdaderamente razón cuando, evitando su autosuficiencia, se abre a un ámbito coherente con la naturaleza originaria del corazón. Seguir los dictados del *esprit de finesse* es la única manera de ser razonable<sup>91</sup>.

Es sabido que, como dijimos poco antes, en realidad Pascal postula la unión entre ambos *esprits*, y señala el defecto frecuente de separar el uno del otro: «Los que están acostumbrados a juzgar por el sentimiento no comprenden nada de las cosas de razonamiento, pues ellos quieren de entrada penetrar con una mirada y no están acostumbrados a buscar los principios. Y los otros, por el contrario, los que están acostumbrados a razonar por los principios, no comprenden nada de las cosas del sentimiento; buscando los principios, y no pudiendo ver por una sola mirada»<sup>92</sup>. El *esprit de finesse*, unido al *esprit de géométrie*, es decir la unión de las razones del co-

<sup>88</sup> «Nous savons que nous ne rêvons point. Quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car les connaissances des premiers principes: espace, temps, mouvement, nombres, sont aussi formes qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c'est sur ces connaissances du coeur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours» (*Pensées*, B 282).

<sup>89</sup> «L'esprit croit naturellement, et la volonté aime naturellement; de sorte que, faute de vrais objets, il faut qu'ils s'attachent aux faux» (*Pensées*, B 81).

<sup>90</sup> «Géométrie, finesse. La vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale; c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit qui est sans règles. Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit. Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher» (*Pensées*, B 4).

<sup>91</sup> Cfr. *Pensées*, B 1.

<sup>92</sup> *Pensées*, B 3.

razón con las razones del pensamiento racional, daría la posibilidad de escapar al círculo de una razón autosuficiente, y se haría capaz de juzgar las cosas como son en sí mismas.

Todo esto importa no ya para hacer ciencia en el sentido riguroso del término, que es para Pascal un modo particular del ejercicio de la razón, sino para pasar a lo que se refiere al conocimiento interpersonal, a la persuasión, a las grandes convicciones capaces de expresarse en una acción adecuada. Tanto el *esprit* como el *sentiment* son susceptibles de una buena formación y de una deformación<sup>93</sup>. A través del ejercicio, de la conversación, del silencio, la mirada se vuelve más atenta y profunda. De esa educación nace la verdadera elocuencia y el arte de persuadir, el cual tiende no sólo a transmitir conocimientos, sino también a establecer entendimiento y afecto entre las personas. «Ella consiste pues en una correspondencia, que se trata de establecer, entre el espíritu y el corazón de aquellos a los cuales se habla por una parte, y por otra los pensamientos y las expresiones de que se sirve; lo cual supone que se habrá estudiado bien el corazón del hombre para conocer todos sus recursos, y para encontrar enseguida las justas proporciones del discurso que se quiere procurar<sup>94</sup>.

La salida natural de la razón consiste, por lo tanto, en ver las cosas como son<sup>95</sup>, y en hallar una sintonía con la mente y el corazón del *otro* que escucha<sup>96</sup>. La pregunta, sin embargo, va más allá. Para Pascal la razón está abierta a lo infinito. Por lo tanto, debe encontrar un modo en que su sed de infinitud supere la mera ampliación de horizonte que presenta constantemente el mundo material, y con él el mundo de las ciencias. Se requiere un paso hacia el conocimiento y el amor del verdaderamente Infinito, del Infinito intensivo. Y es aquí donde la razón, para ser coherente consigo misma, debe abandonar su autosuficiencia. El paso no puede darse por la razón sino por el amor; y para ello es necesaria la ayuda de la gracia, que es como decir que el Dios escondido se revele por un toque directo al corazón<sup>97</sup>.

«La conducta de Dios, que dispone de todas las cosas con dulzura, es poner la religión en el *esprit* por *las razones* y en el corazón por la gracia. Pero querer ponerla en el espíritu y en el corazón por la fuerza y por las amenazas, eso no es po-

<sup>93</sup> «Comme on se gâte l'esprit, on se gâte aussi le sentiment. On se forme l'esprit et le sentiment par les conversations. On se gâte l'esprit et le sentiment par les conversations. Ainsi les bonnes ou les mauvaises le forment ou le gâtent [...] Ainsi cela fait un cercle, d'où sont bienheureux ceux qui sortent» (*Pensées*, B 6).

<sup>94</sup> *Pensées*, B 16. Esta idea corresponde con lo expresado por Platón en el *Fedro*.

<sup>95</sup> «Il faut se renfermer, le plus qu'il est possible, dans le simple naturel; ne pas faire grand ce qui est petit, ni petit ce qui est grand» (*Pensées*, B 16).

<sup>96</sup> «Il faut se mettre à la place de ceux qui doivent nous entendre, et faire essai sur son propre coeur du tout qu'on donne à son discours, pour voir si l'un est fait pour l'autre, et si l'on peut s'assurer que l'auditeur sera comme forcé de se rendre» (*Pensées*, B 16).

<sup>97</sup> «Que Dieu s'est voulu cacher. S'il n'y avait qu'une religion, Dieu y serait bien manifeste [...] Dieu étant ainsi caché toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché, n'est pas véritable, et toute religion qui n'en rend pas la raison n'est pas instruisante. La nôtre fait tout cela. *Vere tu es deus absconditus*» (*Pensées*, B 585). Sobre el valor y los límites de las pruebas metafísicas acerca de Dios, véase lo que expresa Pascal en B 543.

ner la religión, sino el terror, *terrorem potius quam religionem*<sup>98</sup>. Esta afirmación es doblemente importante: en primer lugar porque implica un principio de tolerancia que no se basa en una indiferencia o en un vago deísmo racionalista.<sup>99</sup> Y luego porque señala la vía para el cumplimiento del verdadero destino de la razón: conocerse a sí mismo y conocer a Dios. Este encuentro del «espíritu» con Dios a través de «razones», sin embargo, no es el simple descubrimiento de Él como causa suprema o como primer motor del universo físico. Es el encuentro con el Amor y el Bien, al que es preciso llegar por el corazón. Por eso Dios es a la vez cercano a la razón y *escondido* respecto de sus alcances<sup>100</sup>. Cercano en cuanto la fuente del sentido moral y de los primeros principios; escondido, por cuanto la mera claridad racional que lo afirma como autor del mundo no alcanza a encontrarlo como Bien supremo, como amor.

«No hay sino tres clases de personas: los unos que sirven a Dios, habiéndolo encontrado; los otros que se empeñan en buscarlo, no habiéndolo encontrado; los otros, que viven sin buscarlo y sin haberlo encontrado. Los primeros son razonables y felices; los últimos son tontos e infelices; los del medio son infelices y razonables»<sup>101</sup>. Lo que es *razonable* por tanto es *buscar* a Dios. La felicidad, por la gracia, es haberlo encontrado. Es razonable buscar a Dios porque hay muchas cosas que nos sorprenden sobre nuestra vida, nuestra contingencia, nuestra apertura al infinito. La indiferencia en esta búsqueda sería signo de superficialidad, ni siquiera comparable con la fortaleza de ánimo que caracteriza al ateísmo asertórico<sup>102</sup>. Hay demasiados signos de Dios como para no preguntarse por El y no buscarlo. Hay demasiado pocos como para tranquilizar la razón en una posesión puramente teórica, que la dispense de una búsqueda cordial y apasionada.

Pascal no duda que, para el que ya conoce a Dios, la naturaleza aparezca como mensajera de su existencia<sup>103</sup>. Tampoco duda del valor objetivo de ciertas pruebas basadas en argumentos científicos o filosóficos. Pero esa satisfacción de los interrogantes de la razón es algo efímera y no ayuda al compromiso de fe, que solo puede nacer del amor<sup>104</sup>. Las vías racionales metafísicas, a la manera de las que pre-

<sup>98</sup> *Pensées*, B 185.

<sup>99</sup> Pascal considera el deísmo tan lejano del cristianismo como el ateísmo: cfr. *Pensées*, B 556.

<sup>100</sup> «Que si la miséricorde de Dieu est si grande qu'il nous instruit salutairement, même lorsqu'il se cache, quelle lumière n'en devons-nous pas attendre, lorsqu'il se découvre?» (*Pensées*, B 848).

<sup>101</sup> *Pensées*, B 257.

<sup>102</sup> «Athéisme marque de force d'esprit, mais jusqu'à un certain degré seulement» (*Pensées*, B 225). «Pleindre les athées qui cherchent, car ne sont ils pas assez malheureux. Invectiver contre ceux qui en font vanité» (*Pensées*, B 190).

<sup>103</sup> «[...] Car il n'est pas vrai que tout découvre Dieu, et il n'est pas vrai que tout cache Dieu. Mais il est vrai tout ensemble qu'il se cache à ceux qui le tentent, et qu'il se découvre à ceux qui le cherchent, parce que les hommes sont tout ensemble indignes de Dieu, et capables de Dieu: indignes par leur corruption, capables par leur première nature» (*Pensées*, B 557). Cfr. B 580, y sobre todo B 242.

<sup>104</sup> «Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments [...] Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation» (*Pensées*, B 556). Este tema se halla unido en Pascal al de Cristo como mediador entre Dios y los hombres.

senta la escolástica o el pensamiento de Descartes, solo llegan a la antesala del verdadero conocimiento de Dios. Y es que lo razonable es ir más allá de la razón, porque Dios es un Dios escondido, y sólo se revela al corazón por el amor. Más aún, las pruebas metafísicas de Dios pueden dar lugar a cierta presunción de la razón, cuando no van acompañadas de la conciencia de la miseria del hombre<sup>105</sup>.

El cristianismo no se contenta con una razón "pura". Pide una razón que con humildad se abra a la gracia. No se contenta con reconocer la existencia de un Dios autor del mundo, o causa de su movimiento, sino que reconoce además la oscuridad con la cual se presenta el tema de Dios en la existencia humana, porque esa misma oscuridad es garantía de la cercanía del *Dios escondido*<sup>106</sup>. «He ahí lo que veo, y lo que me perturba. Yo miro a todas partes y no veo más que oscuridad. La naturaleza no me ofrece nada que no sea materia de duda y de inquietud. Si yo no viera nada que indique una divinidad, yo me determinaría por la negativa; si yo viera por todas partes los signos de un Creador, yo descansaría en paz en la fe. Pero viendo demasiado como para negar, y demasiado poco como para asegurarme, estoy en un estado digno de compasión, y en el cual he deseado cien veces que, si hay un Dios que la sostiene, ella lo señalaría sin equívoco; y que, si las señales que ella da son engañosas, ella las suprimiría por completo; que ella diga todo o nada, a fin de que yo vea qué partido seguir [...] un corazón tiende por entero a conocer dónde está el verdadero bien, para seguirlo; nada me sería tan querido para siempre»<sup>107</sup>.

Quien profese y reconozca el valor y el alcance de un conocimiento metafísico de Dios, no puede en este punto estar de acuerdo con Pascal. Su concepción de la finitud y de la caída de la razón, le impiden reconocer con total evidencia el valor de un conocimiento racional de Dios. Pero puede estar de acuerdo con Pascal en el sentido de reconocer que el conocimiento teórico metafísico de Dios no es de por sí el encuentro amoroso y viviente que dona la fe.

Para Pascal la razón nos ofrece señales importantes acerca de la existencia de Dios, pero su debilidad impide que se vea en ellas una total y absoluta evidencia. El hombre vive con este conocimiento y con esta incertidumbre. Por lo cual, paradójicamente, *no puede resolverse por vía exclusivamente racional el interrogante suscitado por la razón*; ni siquiera los caminos indicados por ella. Es preciso que la razón se supere a sí misma reencontrándose y reunificándose con el sentimiento y el instinto, y dando el paso, apostando por la fe. Sólo esta da cuenta de la cercanía de

<sup>105</sup> «Il importe également aux hommes de connaître l'un et l'autre de ces points; et il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître le rédempteur qui l'en peut guérir. Une seule de ces connaissances fait, ou la superbe des philosophes, qui ont connu Dieu et non leur misère, ou le désespoir des athées, qui connaissent leur misère sans rédempteur» (*Pensées*, B 556).

<sup>106</sup> Es fundamental, por su profundidad y concisión B 242. En él Pascal reconoce la luz y la oscuridad con la cual la naturaleza nos puede mostrar a Dios.

<sup>107</sup> *Pensées*, B 229. Una vez más aparece la debilidad de la razón. «Il y a deux manières de persuader les vérités de notre religion: l'une par la force de la raison, l'autre par l'autorité de celui qui parle. On ne se sert pas de la dernière, mais de la première. On ne dit pas: "Il faut croire cela; car l'Écriture qui le dit est divine"; mais on dit qu'il le faut croire par telle ou telle raison, qui sont de faibles arguments, la raison étant flexible à tout» (*Ibid.*, B 561).

Dios y, al mismo tiempo, de su carácter de Dios escondido. Solo ella, diríamos, da el encuentro personal con un Dios personal<sup>108</sup>.

«La razón obra con lentitud, y con tantas miradas, sobre tantos principios, los que es preciso que estén siempre presentes, que a cada instante se adormece o se despierta; le falta tener todos sus principios presentes. El sentimiento no obra así: él obra en un instante, y siempre está pronto a obrar. Es preciso por tanto poner nuestra fe en el sentimiento; de otro modo, será siempre vacilante»<sup>109</sup>. Este texto indica con claridad que para Pascal las vías de la razón son valederas; pero que son lentas y complejas, y están entramadas de tal forma que *nunca se las puede reducir a una intuición plena y unificada*, capaz de dar certeza y evidencia. Dice, en otras palabras, que no se puede renunciar a la razón ni tampoco confiar sólo en ella: «Dos excesos: excluir la razón; no admitir más que la razón»<sup>110</sup>.

Pareciera que la sugerencia de Pascal es que cualquier evidencia racional requiere la afirmación simultánea de una multiplicidad de vías y de principios. Lo que estaría más allá de los alcances de la razón humana tal como se halla de hecho. Es preciso que haya una *reunificación* de los signos y de los principios, en la que además de la razón entra el sentimiento. Y es una reunificación que se realiza en lo alto y desde lo alto. Para ella es necesaria la gracia: una inclinación, una certeza de otro género y de otra calidad, distinta de la certeza brindada por la razón. Es preciso que el Dios escondido venga al encuentro del corazón inquieto mediante el amor. Pasar *de la razón a la fe* es por tanto un paso «razonable», acorde con la coherencia de la razón que pide superarse a sí misma. La fe es la autosuperación de la suficiencia de la razón por obra de la gracia.

Estas tesis de Pascal tienen, es innegable reconocerlo, un toque fideísta. La armonía entre razón y fe es planteada de una manera distinta de lo que pudiera encontrarse en Santo Tomás o en San Agustín. Pero tampoco se trata de una contraposición entre ambas como se hallaría en Lutero o en el pietismo del siglo XVIII. La razón indica vías, pero no da certezas que satisfagan el corazón. La fe no entra en contradicción con ella, pero supera su autosuficiencia apoyándose en el sentimiento y en la gracia<sup>111</sup>. «Hay tres medios para creer: la razón, la costumbre, la inspiración. La religión cristiana, que *es la única que tiene la razón*, no admite como sus verdaderos hijos a los que creen sin inspiración; no es que ella excluya la razón y la costumbre; al contrario: pero es preciso abrir el espíritu a las pruebas, confirmarse por la costumbre, pero también ofrecerse a través de las humillaciones, a las inspiraciones, que son las únicas que pueden obrar el verdadero y saludable afecto: *Ne evacuetur crux Christi*»<sup>112</sup>.

<sup>108</sup> «[...] C'est un Dieu qui remplit l'âme et le coeur de ceux qu'il possède; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie; qui s'unit au fond de leur âme; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même» (*Pensées*, B 556).

<sup>109</sup> *Pensées*, B 252. Ha de tenerse presente que para Pascal *sentiment* no es simple emoción, sino un acto que brota de la interioridad del *corazón*.

<sup>110</sup> *Pensées*, B 253.

<sup>111</sup> Cfr. *Pensées*, B 425: «Que l'homme sans la foi ne peut connaître le vrai bien, ni la justice».

<sup>112</sup> *Pensées*, B 245.

La razón pascaliana está así ubicada entre dos modos o niveles de síntesis. Una síntesis *par en bas*, que sería la relación que los principios de la razón guardan con el corazón. Y una síntesis *par en haut* que consistiría en el paso por el que la razón, reconociendo su límite y su debilidad, confluye en la fe y en el amor hacia el descubrimiento del Dios escondido. Es en ese contexto que se ubican las famosas sentencias de Pascal sobre las razones del corazón. «El corazón tiene sus razones que la razón no conoce, se lo sabe en mil cosas. Yo digo que el corazón ama naturalmente el ser universal; y se ama naturalmente a sí mismo, (según como se lo presente); y se endurece contra el uno y el otro a su elección. Habéis rechazado el uno y conservado el otro: ¿es por razón que os amáis a vosotros mismos?»<sup>113</sup>. O también: «Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón y es de esta manera como conocemos los primeros principios, y es en vano que el razonamiento que no tiene parte en ellos, trate de combatirlos»<sup>114</sup>.

Esto por el lado de la base en que surge la razón. Y por el lado del término final, Pascal observa: «Es el corazón el que siente a Dios, y no la razón. He ahí lo que es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón»<sup>115</sup>. La fe, en consecuencia, no es una síntesis entre una teoría demostrada racionalmente, y el asentimiento voluntario a una autoridad divina. Ella es más bien la reconciliación en lo alto del sentimiento y de la razón, en el encuentro con el Dios viviente. Es por ello la meta final del corazón humano, y por lo tanto también la unión entre la actividad de búsqueda y la receptividad de una inspiración. El pirronismo está lejos de la postura general pascaliana, aunque nuestro autor hace, como puede verse en el *Entretien avec Mr. de Sacy*, una asimilación dialéctica de las instancias del escepticismo a propósito de Montaigne. La razón, desenganchada de sus raíces y absolutizada en su autosuficiencia, muestra su debilidad y se transforma en algo dudoso. En la medida en que se une al sentimiento y se eleva al orden del amor, encuentra su sentido y su plenitud<sup>116</sup>.

## 6. LA RAZÓN Y LA LECTURA DE LAS PRUEBAS DE FE

La postura de Pascal avanza en su coherencia, hasta el punto de afirmar que los signos, los milagros y las profecías de la Escritura, están implicados en el mismo

<sup>113</sup> *Pensées*, B 277.

<sup>114</sup> *Pensées*, B 282. «Et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demand au coeur des preuves de ses premiers principes, pour vouloir y consentir, et qu'il serait ridicule que le coeur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre, pour vouloir les recevoir» (*Pensées*, B 282).

<sup>115</sup> *Pensées*, B 278.

<sup>116</sup> «*Pyrrhonisme*. L'extrême esprit est accusé de folie, comme l'extrême défout. Rien que la médiocrité n'est bon. C'est la pluralité qui a établi cela, et qui mord quiconque s'en échappe par quelque bout que ce soit. Je ne m'y obstinerai pas, je consens bien qu'on m'y mette, et me refuse d'être au bas bout; car je refuserais de même qu'on me mît au Haut. C'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu. La grandeur de l'âme humaine consiste à savoir s'y tenir, tant s'en faut que la grandeur soit à en sortir, qu'elle est à n'en point sortir» (*Pensées*, B 378).

claroscuro que rodea a las pruebas de la razón. Esto parecería sorprendente: una afirmación de que la razón debe ser superada por la fe, parecería llevar consigo un reconocimiento de que la Palabra de Dios tiene una evidencia más cercana. Sin embargo, no es así. También en los signos y pruebas bíblicas hay la posibilidad de una *razón contraria*. Y eso se debe a que Dios quiere manifestarse y ocultarse, a fin de que quien se acerque a El lo haga por fe y por amor, y no simplemente por la fuerza demostrativa de determinados argumentos.

«Las profecías, los mismos milagros y las pruebas de nuestra religión no son de tal naturaleza que pueda decirse que ellos son absolutamente convincentes. Pero ellos lo son también de tal suerte que no se puede decir que sea sin razón que se los crea. Así hay evidencia y oscuridad»<sup>117</sup>. Si el cristianismo se limitara a afirmar un Dios «eterno y poderoso», que está por encima de la naturaleza, se identificaría con el deísmo que, según Pascal, está tan lejos de la verdadera fe como el ateísmo<sup>118</sup>. Si las pruebas de la Escritura fueran tan vinculantes como argumentos legales, la respuesta no estaría dictada por el amor. Pero el Dios del cristianismo es justamente el Dios de la alianza, el Dios de Jesucristo que para ser encontrado necesita el salto de la fe y la cercanía del amor.

«El Dios de los cristianos no consiste en un Dios simplemente autor de las verdades geométricas y del orden de los elementos; esa es la parte de los paganos y de los epicúreos [...] Pero el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los cristianos, es un Dios de amor y de consuelo, es un Dios que llena el alma y el corazón de los que El posee»<sup>119</sup>. No le agrada por eso a Pascal que para llegar a la religión se utilice demasiado «la fuerza de la razón»<sup>120</sup>. Esto se aplica no solamente a los argumentos científicos y filosóficos, sino también a los argumentos históricos y filológicos. Por eso no es tan sorprendente que niegue univocidad racional a los milagros y profecías de que habla la Escritura, sin por ello despojarlos de su carácter de signo: «Las profecías citadas en el Evangelio, ¿creéis acaso que han sido traídas para hacernos creer? No, es para alejarnos de creer»<sup>121</sup>. Es evidente que no han de tomarse estas expresiones al pie de la letra, sino para indicar que donde no hay disponibilidad para creer, los mismos signos pueden ofrecer oscuridades y contradicción. En suma, toda la argumentación de nuestro autor remarca fuertemente el sentido del Dios oculto, que es un Dios viviente, que sólo puede encontrarse por el amor. La religión que no toma en cuenta o que no da una razón suficiente de este ocultamiento de Dios, que lo presenta en suma como algo claro y distinto, geoméricamente demostrable, no puede ser la religión verdadera<sup>122</sup>. En la comparación entre las dos partes de la Escritura, Pascal destaca sin embargo el concepto de *figura*. Todos los hechos de la Biblia se coordinan y apuntan a un centro, que es Jesucristo y al primado de la caridad.

<sup>117</sup> *Pensées*, B 564.

<sup>118</sup> Cfr. *Pensées*, 556.

<sup>119</sup> *Pensées*, B 556.

<sup>120</sup> Cfr. *Pensées*, B 561.

<sup>121</sup> *Pensées*, B 568.

<sup>122</sup> Cfr. *Pensées*, B 575.

“Todo lo que no se refiere a la caridad, es figura. El único objeto de la Escritura es la caridad. Todo lo que no se refiera a ella con palabras propias, es figurado<sup>123</sup>. En la *lectura* de estas figuras o signos interviene la razón pero interviene más el corazón inquieto que busca a Dios. No hay por lo tanto en Pascal un criterio de simple aceptación obediencial de la Escritura por el argumento de autoridad, sino una apertura hacia el descubrimiento del verdadero rostro de Dios por el amor.

Una vez más, por lo tanto, el equilibrio entre razón y fe no equivale en Pascal a una armonía entre ciencia y fe. Tanto la ciencia como la Escritura ofrecen signos que deben ser interpretados por una línea de fuerza que supera la simple razón y se abre al toque de la gracia. El papel reconocido a la razón humana es, por lo tanto, más modesto y restringido que en los sistemas escolásticos o que en el pensamiento cartesiano. Pero no es difícil captar que la intención profunda de Pascal es establecer un nexo entre la razón y la fe; nexo que consiste fundamentalmente en el reconocimiento del propio límite y en la apertura a lo que satisface el anhelo supremo del corazón humano. Hay por tanto una cierta «lógica» —lógica vital, axiológica— que rige el paso del nivel del *esprit* al nivel de la *charité*. No hay en rigor pruebas racionales de la fe, sino una cierta *razonabilidad* de la fe, en el sentido de que sólo la fe y la caridad dan cuenta de los límites y de los deseos verdaderos de la razón<sup>124</sup>.

## 7. REFLEXIONES EN TORNO A LA ACTUALIDAD DE PASCAL

Como dijimos al inicio de nuestro ensayo, estamos viviendo en una época que se debate entre el triunfo de la razón instrumental y una evidente crisis de toda racionalidad. El mismo imperio de la razón instrumental deja aflorar la contradicción de la pérdida de los fines, del naufragio o la subjetivización de los valores. Pascal es en cierto modo el que ha previsto esta crisis en los albores de la modernidad. El afianzamiento de la confianza en la razón ha seguido varios caminos, hasta encontrar una cima en el período que va de Kant a Hegel.

En realidad es algo esquemático y simplificador afirmar que el trayecto de la historia del pensamiento occidental, que va de Descartes a Hegel, sea un avance parejo y sostenido hacia el triunfo de la racionalidad. Sabemos por ejemplo que la vertiente empirista cuestionó algunos de los fundamentos del llamado racionalismo moderno. Pero la obra de Kant llevó toda esa crítica hacia el terreno de una nueva reafirmación de la razón<sup>125</sup>.

<sup>123</sup> *Pensées*, B 670.

<sup>124</sup> «Qu'on examine l'ordre du monde sur cela, et qu'on voie si toutes choses ne tendent pas à l'établissement des deux chefs de cette religion: Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît?, la raison de toutes choses» (*Pensées*, B 556).

<sup>125</sup> Dice al respecto Hegel: «Cartesius setzte die Gewissheit als Einheit des Denkens und Seins. Jetzt (con Kant) haben wir da Bewusstsein des Denkens in seiner Subjektivität: d. i. a) als Bestimmtheit gegen die Objektivität; b) als Endlickest, Fortgehen an endlichen Bestimmungen. Wir sehen die Freiheit des subjekts wie bei Sócrates und den Stoikern; aber die Aufgabe in Ansehung des Inhalts ist

Después de la caída del idealismo hegeliano, se sintió la necesidad de remover los fundamentos de esa apoteosis de la razón. A partir de Schopenhauer, y luego de Nietzsche, se quiebra la confianza en la razón como constructora del mundo y en su lugar se entroniza la voluntad o la vida. Nietzsche ha obrado una acción tendiente a disolver el primado de lo intelectual y de lo moral<sup>126</sup>.

Todo a lo largo del siglo XX, se han sucedido formas diversas de irracionalismo. Muchos son los ejemplos que se podrían aducir en el período que va de Nietzsche a la postmodernidad<sup>127</sup>. Lo importante —un dato perfectamente objetivo, por otra parte— es constatar que en la cultura actual hay, por muchos factores convergentes, una crisis de la racionalidad: por una parte una reducción de la razón a la razón científico-técnica, a la razón instrumental; y por otra una quiebra de la hegemonía de lo racional en vista de la afirmación de lo instintivo, de lo pulsional. La misma característica podría observarse en la evolución de la filosofía del lenguaje: desde la correspondencia con la lógica formal, a la multiplicidad de los juegos del lenguaje, los cuales son según el último Wittgenstein, manifestaciones de diversas formas de vida<sup>128</sup>. Si observamos las cosas al margen de los sistemas filosóficos, vemos que en la vida ordinaria se entrecruzan las líneas contradictorias de una racionalidad calculadora, patente en la tecnificación del tejido económico-social, y manifestaciones de una vitalidad desordenada, de impulsos mal reprimidos, de brotes contradictorios de irracionalidad.

Pascal tiene el mérito de haber planteado por primero, en los albores de la modernidad, que la razón, disociada de sus raíces en el corazón humano, y desviada de su sentido del límite, conduciría a un vaciamiento de su propio significado: a una crisis producida desde su propio interior. Tampoco es mera casualidad que en Pascal se hayan unificado el creador de la primera máquina calculadora<sup>129</sup> —todo un símbolo de la razón instrumental que habría de imperar en el futuro— y el filósofo de la insuficiencia de la razón. Es que en el fondo ambos fenómenos —la culminación de la razón instrumental y la crisis de la hegemonía de la razón— son, en la interpretación pascaliana, manifestaciones del mismo movimiento de *divertissement* «racional». El *divertissement* no es un gesto exclusivo del sentimiento extraviado, volcado hacia lo exterior, olvidado de sí. También la razón, separada del sentimiento y de los primeros principios, «se divierte» explayando algunas de sus potencialidades: se vuelca con curiosidad incesante hacia el dominio autosuficiente del mundo exterior, a la organización de los artefactos, a la construcción de la técnica. Pier-

---

höher gestellt. Es wird gefordert die Erfüllung mit der Idee der Vollkommenheit, d. i., dass der Inhalt selbst sei die Einheit des Begriffs und der Realität (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, ed. cit., pp. 329-330).

<sup>126</sup> Cfr. K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires 1974, pp. 246-282.

<sup>127</sup> Cfr. a modo de ejemplo, J.- F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Teorema, Buenos Aires 1987; J. PICÓ (Ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid 1988; J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1989.

<sup>128</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, n. 241, Crítica, Barcelona 1988, p. 216.

<sup>129</sup> Cfr. *La machine d'arithmétique*, en *Oeuvres complètes*, ed. Lafuma, pp. 187-193.

de así su rumbo privándose del sentido teleológico, y agotando su capacidad de abrir horizontes de sentido<sup>130</sup>.

El aporte de Pascal a la filosofía moderna, por lo tanto, no se limita a poner un toque de *esprit de finesse* dentro del nuevo racionalismo nacido con Descartes. Su visión encierra un *significado anticipador* más profundo: la razón, separada de su fuente cordial, vuelta omnipotente y omniabarcadora, termina mostrando su debilidad y su insuficiencia. La adoración de la razón, o su identificación con el Ser divino, incluye subrepticamente la manifestación lenta pero segura de su propio naufragio. El vacío y el aburrimiento existenciales, nacen del hecho que la razón no encuentra una meta adecuada a su verdadera identidad, un fin en el que satisfacer su apertura a lo infinito<sup>131</sup>. El conjunto de la filosofía moderna, incluyendo el siglo XX, presenta, por lo tanto, este singular experimento: es como un camino emprendido con confianza en la fuerza y en la capacidad conductora de la razón, que la exalta hasta considerarla como la única guía valedera de la vida humana. El resultado es un *empequecimiento expansivo* de la razón (en el sentido de una reducción a la racionalidad científico-técnica), y una evidencia del vacío a que esa exaltación da lugar.

A pesar de este carácter anticipador del pensamiento de Pascal, es el caso de preguntarse si su solución, o la solución a la cual él apunta, no deriva hacia alguna forma de fideísmo o de irracionalismo. Es verdad que, según hemos visto, él condena tanto la oposición a la razón como el exceso de confianza en ella. Tal vez haya remarcado con tintas demasiado fuertes la debilidad de la razón, sus límites, su situación de *caída*. Si bien en la fe y en el amor vuelven a encontrarse las líneas convergentes del sentimiento y de la razón, el paso es siempre algo que va más allá de las posibilidades humanas: es un don, una gracia.

Hay algo de salto en el planteo de la «apuesta» (*pari*)<sup>132</sup>: algo que toca el corazón y la voluntad, y en lo que la razón sólo encuentra indicios, signos que apuntan a una realidad, pero que no la presentan con total evidencia. Un lector demasiado suspicaz, tal vez pueda notar que hay algo de resentimiento en las críticas que Pascal hace contra la filosofía cartesiana, «inútil e incierta»<sup>133</sup>, resentimiento que le hace subestimar la importancia de la renovación epistemológica llevada a cabo por Descartes. Hay numerosos pasajes en los que Pascal hace suya la convicción de que la grandeza del hombre reside en su pensamiento. Muchas de sus ideas sobre el lugar

<sup>130</sup> Ha descrito bien la relación entre razón tecnológica y debilitamiento del sentido teleológico U. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 665-666 y 670-671.

<sup>131</sup> «Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le desespoir» (*Pensées*, B 131). Cfr. también B 128.

<sup>132</sup> «La raison n'y peut rien déterminer: il pencherons-nous? La raison n'y peut rien déterminer: il y a un chaos infinie qui nous sépare. Il se jour un Jeu, à l'extrêmité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagerez-vous? Par raison, vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre; par raison, vous ne pouvez defendre nul des deux [...] Oui, mais faut parier» (*Pensées*, B 233).

<sup>133</sup> *Pensées*, B 78.

del hombre en el universo tienen innegable relación con la centralidad otorgada a la persona humana en el Renacimiento y la filosofía cartesiana. Sin embargo, Pascal refleja una postura que toma distancia de la sobrevaloración de la razón. Como hemos hecho notar, la relación entre razón y fe tal como la ve Pascal, difiere de la tradición escolástica, puesto que el acceso racional a Dios es relativizado en su importancia. Tampoco es acorde con las ideas de Descartes al respecto. La fe es vista como algo que interesa más decididamente al destino del hombre, y la razón como algo noble pero frágil, limitado, enfermo, casi como un lugar de paso para el encuentro de lo definitivo. La contraposición entre el Dios de los sabios y de los filósofos y el Dios de Jesucristo, es demasiado drástica y se aleja igualmente de la tradición filosófica agustiniana<sup>134</sup>.

Tal vez no sea inoportuno señalar que Pascal acertó en cuanto a la previsión del desenlace al que daría lugar la exaltación de la racionalidad y la unilateral acentuación de los desarrollos de la nueva ciencia. No nos pronunciamos con todo aquí sobre su diagnóstico integral de la filosofía cartesiana. Más allá de la relación histórica entre Pascal y Descartes —y cualesquiera fueren las respectivas interpretaciones a que dan lugar— interesa señalar que *hoy no nos perjudica tanto la acentuación del valor de la razón cuanto la reducción de la razón a la instrumentalidad científico-técnica*<sup>135</sup>. En plena crisis del racionalismo —tal como la describió hace más de sesenta años Edmund Husserl<sup>136</sup>— la solución no hay que buscarla con exclusividad en el salto de la fe o en la apuesta existencial. Es preciso reconducir la razón a su relación con el sentimiento y los valores, pero también reconocerla en su verdadero alcance, distinguir su sentido interior de las aplicaciones científico-técnicas y superar el endiosamiento a que fue conducida durante la era moderna. La vuelta al *hombre interior* y a su relación con la trascendencia es algo inherente al verdadero sentido de la racionalidad.

Un aspecto que hay que tener presente, para la correcta evaluación del pensamiento de Pascal, es que su concepto de razón permanece, por decirlo así, en un nivel privado. No hay todavía en su época la concepción de cultura o de «espíritu» en el sentido sociocultural, que se introduciría con la Ilustración, especialmente después de la obra de Helvetius. Por lo cual, aunque hay en la lectura pascaliana elementos que ayudan a interpretar la crisis social y los conflictos de la razón en el campo cultural, sin embargo él piensa siempre en términos de la razón individual. La relación entre razón, pasiones, fe, apuesta, está siempre dada a nivel personal<sup>137</sup>.

<sup>134</sup> Aun cuando en el agustinismo teológico hay temas que se acercarán a la problemática de Pascal (el pecado original), en el agustinismo filosófico hay una mayor armonía entre razón y fe. Un ejemplo de ello es, en el período moderno, el pensamiento de Malebranche. Véase nuestro ensayo «Malebranche y el *libertinage érudit*»: *Sapientia* 52 (1997) 41-74.

<sup>135</sup> A pesar de que autores como M. Heidegger y E. Severino vean una substancial continuidad entre la racionalidad cartesiana y la racionalidad científico-técnica, creemos que ambos aspectos deben ser distinguidos tanto desde el punto de vista histórico como teorético.

<sup>136</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Die Crisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen phänomenologie*, M. Nijhoff, La Haya 1954, cap. I.

<sup>137</sup> Cfr. todo el fragmento B 233.

Sin embargo, la interpretación de la crisis de la razón en Pascal tiene su proyección al campo histórico-social: la debilidad y la caída que Pascal ve en el hombre individual, se aplican análogamente a la razón cultural. El desarrollo de la cultura occidental en los últimos dos siglos ha desmentido la aserción hegeliana de que «todo lo real es racional y todo lo racional es real»<sup>138</sup>. La historia no es la construcción de la razón en el tiempo, sino la mezcla de factores racionales e irracionales.

La interpretación de Pascal ha hecho brecha también en este sentido. La debilidad y el riesgo de autosuficiencia que él veía en la razón personal, se han proyectado de algún modo en la razón cultural y comunitaria. En la cultura, no todo es espíritu objetivado; hay también dispersión, disonancias, manifestaciones de lo irracional. En la cultura, como en la vida individual, se hacen evidentes las debilidades de la razón. Sin compartir el pesimismo tan acentuado de Pascal en torno a la vigencia de la vida moral y de la justicia, es bueno tener en cuenta que él acierta cuando ve en el «gran mundo» signos de vacío y de aburrimiento<sup>139</sup>. La orientación agustinista de Pascal y su propia experiencia interior le alejan en demasía del orden temporal y de los valores del mundo social y político<sup>140</sup>. Pero su diagnóstico guarda una curiosa actualidad para nuestro tiempo.

Todo esto nos conduce a preguntarnos por los caracteres que ha de revestir una renovación de la auténtica racionalidad en nuestro tiempo. Es evidente la imposibilidad de compartir un racionalismo a la manera ilustrada, y tanto menos en la manera hegeliana. También se ha mostrado insuficiente el reclamo hacia una racionalidad científico-técnica, porque ella misma genera en su esencia, un vacío de sentido y un apocamiento de la finalidad. Menos satisfactoria aún es una solución que combina pendularmente la racionalidad técnica con una irracionalidad vital e instintiva.

Independientemente del problema de que se comparta o no una fe religiosa, es necesario recuperar la *ecuación entre verdad y razón*; no en el sentido racionalista, sino como una afirmación de que la vocación de la racionalidad es el descubrimiento de la verdad. Es el sentido de la gran tradición clásica, y que ha sido renovado con singular fuerza —aunque a menudo malinterpretado— por Husserl y la vertiente fenomenológica<sup>141</sup>. El «retorno a la razón» no debería significar una oposición a un sentido intuitivo. La razón necesita, junto con el elemento discursivo, también un diálogo con el intelecto y con el sentimiento. La razón y la vida deberían ser el nuevo ámbito en el que se capta lo real. Para ello es preciso que la razón se relacione con el ser y la verdad. Esta tesis concuerda, en su esencia más profun-

<sup>138</sup> «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 24).

<sup>139</sup> Cfr. *Pensées*, B 139.

<sup>140</sup> Para el encuadre de las ideas de Pascal en el entorno agustiniano de Port-Royal, cfr. SAINT-BEUVE, *Port-Royal*, Sansoni, Firenze 1964; L. GOLDMAN, *El hombre y lo absoluto*, cit.

<sup>141</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Erste philosophie* (1923/1924), II, M. Nijhoff, La Haye 1959, §§ 32-32. Más recientemente ha insistido en estos aspectos de la fenomenología, alejándose de las reducciones idealistas a que da lugar la filosofía de Husserl, J. SEIFERT, *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 203-249.

da, con la concepción tomista de la razón<sup>142</sup>. El descubrimiento de la verdad interior y de la evidencia a que da lugar, es un punto de apoyo para el avance para cualquier otro develamiento de la verdad<sup>143</sup>.

La crítica pascaliana al primado de la razón, no debería conducir a una negación del valor de la razón. Demasiadas son las formas que ha revestido el irracionalismo durante los dos últimos siglos, y demasiado evidentes sus falencias. Es preciso, por el contrario, reencontrar el verdadero sentido de la razón, estrechamente relacionada con la intuición y el sentimiento, en la búsqueda de la verdad del ser. Por lo tanto, la primera condición para que la razón se reencuentre a sí misma y reencuentre el propio destino, es ponerla *al servicio de la intelección del ser*<sup>144</sup>. Para ello, la razón ha de renunciar, como bien lo indica Pascal, a toda pretensión de omnipotencia o de autosuficiencia. Orientada hacia la verdad y hacia el ser, se pone al servicio de la vida y de la realidad. La razón, siendo el pensamiento ejercido en el devenir temporal, no absorbe el ser y la realidad, sino que se subordina a ellos<sup>145</sup>. El tema, luego, de la relación entre razón y fe no tiene en Pascal los mismos rasgos que en la gran tradición escolástica, y ni siquiera se asemeja al agustinismo filosófico propiamente dicho. Por el contrario, diríase que Pascal acentúa las distancias entre el saber científico y filosófico y el conocimiento de Dios por la fe y la caridad. La suya no es una posición netamente fideísta. Pero la «razonabilidad» de la fe no significa para él una armonía entre un sistema filosófico y la Palabra de Dios, sino más bien que el paso de la fe no encierra contradicciones para la razón. Pero es un salto que va más allá de sus posibilidades. Uno de los rasgos de la «razonabilidad» de la fe es que en

---

<sup>142</sup> Lo que intentamos sugerir es que, no obstante la distancia que existe entre la concepción de la razón en Santo Tomás y la razón moderna, hay en el Aquinate una clara afirmación de la relación de la razón con la verdad: «Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 8c). Esa relación aparece aún más claramente en la distinción agustiniana, que Santo Tomás hace suya, entre la *ratio superior*, «*quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis*», y la *ratio inferior*, «*quae intendit temporalibus rebus*» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 9c.) Puede verse una discusión más amplia del tema en *De verit.* q. 15 aa. 1-5.

<sup>143</sup> Ésta es la tesis que comparten Descartes y Husserl, aun en las diferencias de sus respectivas posiciones: cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid 1979. «Las palabras délficas *gnosti seautón* han cobrado un nuevo significado. La ciencia positiva es ciencia que se ha perdido en el mundo. Hay que perder primero el mundo por medio de la *epoché* para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo. *Noli foras ire, dice San Agustín, in te redi, in interiore homine habitat veritas*» (*Ibid.*, p. 234).

<sup>144</sup> «Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplant, sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiunt; superior ratio nominatur. Secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur» (*De verit.* q. 15 a. 2c.). La visión tomista remarca con igual fuerza los alcances de la razón y su finitud.

<sup>145</sup> «Nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia: quia utraque cognoscit secundum eandem rationem obiecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quae habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit; utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his de monstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit; sicut et habent imperfectum esse et veritatem» (S. THOMAS, *Summ. theol.* I q. 79 a. 9 ad 3um).

ella la razón encuentra una confirmación no contradictoria de los propios límites. La fe es un *obsequium rationale* también y sobre todo, en cuanto que el acto supremo de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la superan.

Hoy, el gran desafío que nos presenta la obra de Pascal es cómo reencontrar el valor de la razón, sin repetir las aporías de las diversas formas de racionalismo, y sin ceder a las tentaciones de retorno a lo instintivo y a lo pulsional<sup>146</sup>.

FRANCISCO LEOCATA S. D. B.

Pontificia Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires.

---

<sup>146</sup> La tesis de que el afianzamiento de la razón instrumental va parejo con la expansión de lo irracional, ha sido defendida por la escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse), y más recientemente por J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 1987. Extrema esta postura, estableciendo una suerte de apología de la técnica, U. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, pp. 698-703.