

# *La crítica a la razón en Pascal y la situación de ésta, dentro del proceso de secularización<sup>1</sup>*

Nuestro propósito es estudiar a Pascal desde una perspectiva específica, a saber, su situación dentro del proceso de secularización. La tesis que, en última instancia, este trabajo pretendería confirmar sería la de que el proceso de secularización se extiende a la historia de la filosofía y, simultáneamente, que esta presencia no es sobreañadida al desenvolvimiento histórico de aquélla, sino que, por el contrario, constituye una de sus dimensiones fundamentales. Está ligado, por ejemplo, a uno de los problemas permanentes de la filosofía, a saber, el de la salvación del hombre. Se trata de un problema que, a su vez, es teórico en la medida en que exige que se determine cuál es la realidad última, y un problema práctico por cuanto que su solución está vinculada inevitablemente al ejercicio que nosotros hagamos de nuestra libertad. Si esta hipótesis es válida o, al menos, si no es inválida, resultará que, al estudiar a Pascal desde la perspectiva de la secularización, se encontrará que efectivamente se aclaran determinados aspectos de su sistema y, simultáneamente, que la temática de la secularización recibe una configuración especial dentro de él. Entendemos que la validez metodológica de conceptos como el de secularización se encuentra en su capacidad para iluminar determinados aspectos de una determinada obra.

¿Qué ha de entenderse por secularización? A partir de la Edad Media comienza un proceso de transformación de la cultura y de la

---

<sup>1</sup> Citaremos los textos de las *Pensées* utilizando la numeración de Lafuma, Collection Intégrale, Ed. Seuil, París, 1963, utilizando la sigla L. Añadiremos la paginación de esta última edición. Utilizaremos complementariamente, con la sigla B, la numeración contenida en los volúmenes XII, XIII y XIV de las *Oeuvres Complètes*, editadas por J. Brunshvicg, Hachette, París, 1904-1914.

sociedad europea, en virtud de la cual —hablando en términos muy generales— se pasa a una visión secular de la realidad. Esta se caracterizaría por no hacer referencia a un más allá o a una instancia trascendente, ni siquiera absoluta. Ciertamente se habla en términos generales, pues, de hecho, ni el proceso de secularización es totalmente ajeno a la vida medieval, ni puede dejar de hablarse de la presencia —cubierta o encubierta— de elementos religiosos en la cultura del hombre de hoy.

Hay que añadir que el proceso de secularización no se realiza en un período corto de tiempo, sino que se extiende a lo largo de varios siglos. Por ello es útil distinguir tres etapas en este proceso. El alcance de esta distinción es el siguiente: a la altura del siglo xx —quizá no del xxi— podemos hablar del proceso de secularización —como he hecho más arriba— como un proceso en virtud del cual la noción de Dios se aleja de la cultura y, en cierta medida, podemos entender lo que ha ocurrido precisamente desde este punto de vista. Sin embargo, desde dentro de sistemas filosóficos propios de cada una de estas fases, puede apreciarse que no se toma más que parcialmente conciencia de aquello en que ha culminado el proceso. Incluso determinados autores muy importantes en este proceso han llegado a entender su sistema en muchos casos como la afirmación de una cultura no secularizada. Al mismo tiempo, hay que recordar que las tres fases que a continuación vamos a exponer no se suceden de una forma automática y necesaria, sino que en alguna medida coexisten en mayor o menor medida dentro de la cultura europea del momento.

A) Habría una primera fase del proceso de secularización que podríamos situar en los años de la Reforma, en virtud de la cual hace crisis la unión de los cristianos en una sola Iglesia. Esta tiende a afectar no tanto a la extensión de la fe como tal —que se mantendrá como un elemento fundamental de la vida europea hasta el siglo xix y la revolución industrial—, sino al reconocimiento de la autoridad exclusiva de la Iglesia católica.

B) Para los intelectuales del siglo xvii, la fragmentación del mundo cristiano en varias confesiones, así como las luchas políticas y guerras que acompañan dicha fragmentación serán razones importantes para determinar el alejamiento de cualquier religión confesional. Esta reacción se une a la conciencia de las dificultades hermenéuticas que presenta la Biblia —la Reforma también se caracterizó por su voluntad de volver al texto primitivo. El resultado no es tanto la negación de Dios como la negación o marginación por parte de minorías muy pequeñas de la religión revelada.

Por ello lo característico de la filosofía del siglo xvii es, desde un punto de vista positivo, los intentos por encontrar la salvación humana por medio de la razón. Se admitiría la existencia de Dios, pero este

Dios sería el Dios que la razón puede demostrar, lo que Pascal denominará el Dios de los filósofos. Este será el Dios de Spinoza, de Leibniz y, en alguna medida, el Dios de Descartes y Malebranche.

C) Hay una tercera fase en la que, por oposición a las anteriores, el proceso de secularización conduce al agnosticismo e incluso al ateísmo. Este momento lo representarían en su primera versión autores del XVIII, como Voltaire o Hume —aunque en el caso de este último haya disparidad de opiniones—, y en el siglo XIX, de una forma más neta, por Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud —que ya pertenece a nuestro siglo—. No se trata sólo de que se niegue el conocimiento de Dios, sino más importante aún es que la noción de Dios tiende a ser reducida por medio de una explicación psicológica o sociológica a una fabulación humana.

Este tercer período tiene poca importancia para nosotros. En cambio, Pascal se sitúa precisamente en el paso del primero al segundo. El sentido de su obra no es, sin embargo, el mismo que el de Leibniz o Spinoza, en la medida en que ni la salvación del hombre se va a lograr por medio de la razón de una manera formal, ni el Dios que permite dicha salvación va a ser el Dios de los filósofos, como indica el propio Pascal, sino el Dios de los creyentes. En este sentido Pascal no supone propiamente una contribución positiva en el proceso de secularización. Por el contrario, al menos a primera vista, lo característico de su sistema es el haberse resistido a los aspectos más típicos que toma el proceso dentro de la filosofía del siglo XVII. Aun siendo anterior a Spinoza y a Leibniz —nace Pascal en 1623, por oposición a 1632 y a 1646—, las críticas y censuras que realiza son válidas para estos autores, aún más que para el propio Descartes.

Para apreciar esta posición conviene detenerse en la crítica que Pascal hace a quienes creen en el poder de la razón y de la naturaleza humana para lograr la salvación del hombre y, por ello, a continuación haremos referencia a la posición pascaliana al respecto. Sin embargo, Pascal hace más que luchar contra ideas relativamente nuevas. Dentro de la problemática que nos interesa conviene subrayar que no sólo critica una tendencia que, a la luz de lo que ha ocurrido posteriormente, debemos de reconocer como secularizadora, sino que inevitablemente refleja dentro de sí y de una manera positiva dicho proceso.

En este sentido el alejamiento que Pascal realiza con referencia a la razón es también, en cierta medida, un alejamiento realizado con respecto a una cultura que se apoya en la razón. Es cierto que frecuentemente cuenta con una cultura de una forma metafórica, como ocurre en el caso de los infinitos<sup>2</sup>, pero lo específicamente necesario para

<sup>2</sup> Por otra parte, estas metáforas tienen ciertamente un valor fundamental en el desarrollo de su pensamiento. Así, por ejemplo, R. Guardini en *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne*, París, 1951, pág. 59, subraya la importancia de la nueva experiencia del infinito.

la salvación del hombre categóricamente no se encuentra en ella. En ese sentido, anticipando interpretaciones posteriores del proceso de secularización, como la de Gogarten, se puede distinguir entre una cultura que se seculariza y una fe que trasciende la cultura del momento.

Con ello, el proceso de secularización se relaciona con otro mal típico del hombre contemporáneo, a saber, la fragmentación de su imagen del mundo. Las creencias religiosas se vuelven ajenas a la cultura del momento. En cambio, tradicionalmente, las creencias religiosas han permitido dar una unidad a la imagen que el hombre tiene del mundo. La disparidad entre el modo de sentir la realidad del hombre moderno y sus creencias religiosas da lugar a una disparidad entre ambos planos y a la posibilidad de una conciencia de fragmentación. Aunque la secularización no sea sino un factor en dicho proceso junto con otros, como puede ser la enorme amplitud de conocimientos con que cuenta la sociedad actual o la confrontación de las dos culturas que describe C. P. Snow, no por ello deja de ser uno de los más importantes.

Por otra parte, también se puede apreciar en el sistema de Pascal la presencia positiva del proceso de secularización en la descripción que realiza de la figura del libertino, es decir, del hombre que, sin llegar a definirse con respecto a Dios, no cuenta con su existencia. Si queremos apuntarnos al rigor histórico, no se puede olvidar el carácter apologetico que tienen las *Pensées*, que determina que para Pascal, en un primer momento, sea necesario incorporar las opiniones y actitudes ante la existencia de aquellos a quienes pretende posteriormente convencer de las limitaciones de su posición. Por ello, no es verdad que desde el punto de vista de sus conclusiones esté cerca Pascal del ateísmo o la conciencia de la muerte de Dios. Se trata, por el contrario, del esfuerzo que el apologeta realiza por comenzar colocándose en la posición de aquellos a quienes pretende convencer para mostrarles las limitaciones de su posición y conducirles a unas verdades superiores<sup>3</sup>. Sin embargo, en la descripción de la perspectiva y de los sentimientos del libertino, Pascal logra esbozar una situación del hombre que posteriormente sería, salvando determinadas distancias, recogida por las grandes tradiciones de la filosofía contemporánea. Con ello se mostrará cómo, aun no habiendo un conocimiento explícito de Dios y sin poder contar con El, el hombre contemporáneo vive orientado hacia El, o hacia un absoluto que sería una negación o contrapunto de su situación presente.

---

<sup>3</sup> En esto hacemos nuestras las observaciones de J. Russier: *La Foi selon Pascal*, París, 1949, XI. Con todo, es cierto que Pascal, al describir la apuesta, revela «un aspecto esencial de la condición humana de todo hombre», y por tanto de Pascal. Como apunta Goldman en *El hombre y lo absoluto*, Barcelona, 1968, pág. 381, la cuestión sería si eso es o no es relevante para comprender mejor la posición de Pascal.

Si quisiéramos resumir de una forma sucinta la posición de Pascal con respecto al problema de la salvación del hombre, tendríamos que decir que se caracterizaría por haber rechazado de una forma explícita una concepción intelectualista del hombre, en un mundo en el que la idea de mayor vigencia es precisamente que el hombre se salva por medio del uso de su propia razón. Como habremos de ver, este rechazo de una concepción intelectualista del hombre no significa que Pascal desconozca o deje de valorar el hecho de que el hombre tenga conciencia y sea un ser pensante. Por el contrario, sin esa condición, como el propio Pascal reconoce, el itinerario de las *Pensées* no sería posible. Su crítica se refiere más bien al valor cognoscitivo y práctico de esta conciencia.

Efectivamente, podríamos distinguir dos dimensiones en una concepción intelectualista del hombre; estas dos dimensiones equivalen a tres aspectos de la superioridad que la razón, entendida provisionalmente como la facultad de conocer intelectualmente, presta al hombre:

A) El conocer, es decir, el ejercicio de la razón nos comunica y desvela los principios últimos y eternos de la realidad. En ese sentido, el conocimiento es una vía de autosuperación del hombre, que deja tras sí las limitaciones de su individualidad para alcanzar el mundo de las ideas (Platón) o las esencias (Aristóteles) que tienen una validez permanente.

B) Sin tener en cuenta la dignidad del conocimiento considerada en sí misma —como hemos hecho en el apartado anterior—, hay una segunda dimensión de esta superioridad, a saber, la que se ejerce o debe ejercerse sobre otras facultades como son las pasiones. Se entiende, tanto en Platón como en Aristóteles, que éstas han de estar subordinadas a y ser reguladas por la razón. Es más, precisamente porque el conocimiento constituye la actividad suprema del hombre, el sentido de las demás actividades estaría en el hecho de que permiten (actividades técnicas) o reflejan (virtudes prácticas) el ejercicio de la razón.

Si bien es cierto que estos principios tienen acogida dentro de la filosofía medieval, también lo es que todo autor cristiano tiene que tener conciencia de la importancia de la fe para la salvación del hombre. Por ello, cualquiera de las múltiples filosofías cristianas sólo parcialmente pueden ser intelectualistas, por oposición al caso de Aristóteles o Platón. Sin embargo, ha tenido interés recordar las formulaciones extremas de intelectualismo —aun cuando éstas también tengan sus limitaciones— en la medida en que contienen el ideal vigente en el momento de Pascal contra el cual precisamente quiere luchar.

Si quisiéramos ser más precisos, convendría hacer alguna precisión sobre la noción de razón en que se han apoyado las concepciones intelectualistas del hombre. Siguiendo a Aristóteles se puede distinguir entre *nous* y *episteme*. En una acepción restringida, la razón sería

*διάνοια*, es decir, facultad que realiza deducciones y, con ello, elabora el conocimiento científico<sup>4</sup>. Pero, al mismo tiempo, esta razón se apoya en unas intelecciones<sup>5</sup> o, para emplear un término de difusión ulterior con otros significados, unas intuiciones. Todo razonamiento presupone unas premisas y éstas, a su vez, están compuestas de unos elementos —Sujetos y Predicados— que, en determinados casos, constituyen conocimientos universales acerca de la realidad. En el sistema aristotélico-tomista estos conocimientos intelectivos son el resultado de un proceso de depuración de las representaciones sensibles, que se llaman abstracción. Lo fundamental a nuestros efectos sería el convencimiento de que las representaciones que alcanzamos de la esencia de las cosas corresponden efectivamente a lo que esas cosas poseen efectivamente como su propio haber. Por ello, la intelección 1) nos permitiría conocer los principios constitutivos de las cosas; 2) dichos principios tienen una extensión universal en la medida en que son válidos por lo menos para los individuos que constituyen una especie; 3) son susceptibles de ser incorporados a razonamientos.

Esta caracterización del conocimiento presente, tanto en Aristóteles como en Santo Tomás, supone con determinadas reservas<sup>6</sup> que el hombre conoce la realidad tal y como es en sí misma. En cambio, esta convicción resulta discutible para la filosofía del siglo xvii. El *cogito ergo sum* de Descartes, por el contrario, presupone la validez del conocimiento en la evidencia con que aprehendo en la conciencia una proposición. Pasa a ser uno de los grandes problemas del siglo el establecer que esa evidencia íntima corresponde efectivamente a un mundo externo. Con ello, el viejo ideal de una intelección de la realidad en sí misma queda de alguna forma relegado —salvo parcialmente en el caso de Locke— a una intuición de contenidos de conciencia.

Junto a esta limitación gnoseológica que está presente en la concepción que Pascal hace de la razón, tenemos que destacar el hecho de que Pascal pertenece a una familia de pensadores fundamentalmente prácticos, en el sentido de que su reflexión está subordinada al planteamiento del problema de la salvación del hombre. En este planteamiento hay un presupuesto importante, a saber, que la fe salva al hombre. Esto quiere decir que en el ámbito de la razón no tiene sentido buscar evidencias absolutas. Por ello, Pascal, por oposición a Descartes, Spinoza o Leibniz, no va a utilizar un método probatorio para exponer sistemáticamente su pensamiento, ni en definitiva se va a regir por el criterio típico del momento, a saber, un criterio objetivo, en virtud del cual se dice sólo lo que el conocimiento nos permite decir. Va a ser tanto y más importante la conciencia de la urgencia e importan-

<sup>4</sup> Cfr. *Ética Nicomaquea*, VI, capítulo 3, 1139b14 y ss.

<sup>5</sup> Cfr. *Ética Nicomaquea*, VI, capítulo 6, 1140b31 y ss.

<sup>6</sup> S. Rábade, *Verdad, conocimiento y ser*, Madrid, 1965, pág. 192.

cia de los problemas que el hombre ha de tratar y provisionalmente resolver para salvarse. En este sentido puede apreciarse una cierta provisionalidad en la medida en que la teoría es para la salvación del hombre, y esta última no consiste, se nos subraya, en un conocimiento, sino en un estado de ánimo o disposición personal. Va a haber un reconocimiento de los límites del discurso filosófico que es necesario incluso asumir para no caer en «la soberbia de los filósofos». En definitiva, la salvación por la fe es más que un fin, es el reconocimiento del límite del discurso racional.

En este contexto conviene tratar las limitaciones de la razón para Pascal. Por una parte, como ya anticipamos antes, cuando se habla de razón suele limitarse Pascal a entenderla como una facultad de deducción sin más, sin tener en cuenta la otra acepción posible de conocimiento racional, a saber, la de intelección o intuición<sup>7</sup>. En segundo lugar, aún dentro de este nivel, se ve forzado a reconocer unos límites claros para el conocimiento racional, como puede apreciarse en el famoso pasaje de los dos infinitos donde se establece como límite de nuestro conocimiento lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño<sup>8</sup>. Estos límites no han de entenderse meramente como límites cuantitativos que, de alguna forma, estableciesen el campo dentro del cual se puede razonar con seguridad. Por el contrario, los dos infinitos implican la finitud total de nuestra razón. Pues, para Pascal, es necesario conocer el todo para conocer la parte: «Entiendo que es imposible conocer las partes sin conocer el todo, como lo es el conocer el todo sin conocer las partes»<sup>9</sup>. En ese sentido, la limitación cuantitativa se torna en limitación cualitativa: «He aquí nuestra auténtica condición. Es lo que nos hace incapaces de saber con certeza y de ignorar totalmente»<sup>10</sup>.

Esta limitación cualitativa de nuestros conocimientos se concreta además en la tesis de que no existen conocimientos —razonamientos— puros, es decir, operaciones del espíritu en las que opera intelectualmente el sujeto sin dejarse conmover por las pasiones. Por otra parte, los primeros principios y los elementos que la razón —al ser discursiva— presupone o relaciona, vienen dados no por la razón misma como vimos, sino por una facultad distinta que Pascal denomina corazón<sup>11</sup>. Pero, incluso en el ejercicio mismo de la razón, el hombre tiende a dejarse gobernar por su voluntad<sup>12</sup>, por su imaginación<sup>13</sup> o por sus

<sup>7</sup> Véase el comienzo de L 110 (pág. 512), B 282, donde se equipara *raison* y *raisonnement*. Asimismo L 170 (pág. 523), B 268, equipara *raison* y *démonstration*.

<sup>8</sup> L 199 (págs. 525 y ss.), B 72.

<sup>9</sup> *Ibid.* (pág. 527).

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> L 110 (pág. 512), B 282.

<sup>12</sup> L 539 (pág. 579), B 99.

<sup>13</sup> L 551 (pág. 580), B 84. Asimismo L 44 (pág. 504), B 82.

pasiones<sup>14</sup>. Por ellos, los actos racionales no son actos puramente de la razón, sino actos que, partiendo de presupuestos irracionales, también se ven ocasionados por facultades irracionales. La razón llega a presentarse como una facultad «neutral», instrumento de otras facultades que la manipulan según su antojo. De ahí que Pascal nos diga: «La razón se ofrece, pero es plegable en cualquier sentido»<sup>15</sup>. Esta limitación de la razón hace que Pascal llegue a la conclusión de que «nada se conforma más a la razón que esta renuncia a la razón»<sup>16</sup>.

Esta limitación de nuestro conocimiento racional expresa la limitación de nuestra propia naturaleza. De alguna manera se da en Pascal la presencia de un ideal, a saber, el ideal cristiano de beatitud, en virtud del cual el hombre perfecto es el que conoce a Dios y, por el contrario, la limitación e imperfección del hombre se refleja fundamentalmente en la imperfección de sus conocimientos<sup>17</sup>. En el párrafo 110 se habla de la dependencia de nuestra razón en otras facultades que hemos comentado como indicio de la importancia de la razón<sup>18</sup>. La implicación práctica es que el intento del hombre de afirmarse mediante la razón conduce a un acto de orgullo que no tiene sentido ni justificación<sup>19</sup>. En esto precisamente consiste el orgullo de los filósofos.

Mas, al mismo tiempo, la limitación de la razón significa, como ya hemos podido indicar, que ésta se compensa y se apoya en el corazón, en la imaginación, en la costumbre y en los sentimientos. En definitiva, el hombre no alcanza conocimientos absolutos, sino sólo creencias, o la creencia en la Revelación. Dicha limitación puede valorarse de manera distinta. Si bien es cierto que se reduce a admitir creencias en lugar de conocimientos absolutos, la explicación pascaliana incorpora a la concepción del proceso de conocimiento dimensiones que clásicamente habían quedado como posteriores y dependientes de la razón. Hablar de creencia en lugar de conocimiento no sólo significa un reconocimiento de la limitación de la razón, lo cual es negativo, pero al mismo tiempo implica por parte del sujeto una adhesión afectiva a aquello en que cree<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> L 530 (pág. 578), B 274. No obstante, Pascal reconoce que las matemáticas están cerca de este ideal.

<sup>15</sup> L 530 (pág. 578), B 274. La razón es «flexible a todo», L 820 (pág. 604), B 561. Cfr. Fletcher, F. T. H., *Pascal and the Mystical Tradition*, Oxford, 1954, pág. 94.

<sup>16</sup> L 182 (pág. 524), B 272. Cfr. asimismo L 188 (pág. 524), B 267.

<sup>17</sup> L 149 (pág. 520), B 430.

<sup>18</sup> L 110 (pág. 512), B 282.

<sup>19</sup> *Ibid.* y L 441 (pág. 558), B 556.

<sup>20</sup> En este punto es interesante recordar las observaciones de J. Miel, *Pascal and Theology*, pág. 158, que frente a Laporte y Russier se esfuerza por entender el corazón en la acepción bíblica del término, como lugar de todas las facultades —razón incluida—. Por ello, en el ejercicio del corazón es el hombre como todo el que se está salvando. Es importante en este punto recordar que para Pascal el acto de fe es también un acto de amor tal y como se describe en L 581 (pág. 546), B 286.



Esta limitación de la razón y visión no intelectualista del hombre no impide que en un sentido se encuentre dentro de la tradición cartesiana, al inspirarse en su noción del *cogito* y del hombre como *res cogitans*<sup>21</sup>. Esta sería la propiedad fundamental del hombre. «No puedo concebir al hombre sin pensamiento. Sería una piedra o un bruto»<sup>22</sup>. Esta superioridad del pensamiento consiste, si nos atenemos al párrafo 200, en la posesión de uno mismo que, de alguna manera, da la conciencia: «Aun cuando el universo le aplastase, el hombre sería más noble que la mata, ya que sabe que muere»<sup>23</sup>. Por ello, si bien la fe significa un reconocimiento de la limitación del hombre, no por ello el buscar esa fe deja de significar el desarrollo del hombre mismo, de forma que las *Pensées* se presentan como un esfuerzo por hacer que el hombre piense, y en ese sentido realice lo que pudiéramos denominar su naturaleza, aun cuando sea por necesidad un esfuerzo que ha de culminar con la conciencia de la limitación misma del hombre<sup>24</sup>. «La grandeza del hombre es grande en la medida en que se conoce a sí mismo como miserable»<sup>25</sup>.

Si estudiamos la posición de Pascal ante las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, podemos encontrar una confirmación de la actitud que vemos que mantiene frente a la razón. «Las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del razonamiento de los hombres y son tan confusas que tienen poco impacto, y aun cuando ello sirviera a unos pocos, no lo haría más que durante el instante que vieran esta demostración, pero una hora después temen haberse equivocado»<sup>26</sup>. El texto nos muestra que la limitación de las pruebas de la existencia de Dios está en el tipo de evidencia que producen en la mayoría de los hombres, insuficiente en la mayoría de los casos para efectivamente vincularlos a Dios. Sin embargo, lo más característico de la posición pascaliana es la convicción de que la evidencia racional, tan difícil,

<sup>21</sup> Como muestra la acogida del pensamiento cartesiano, afirmar el *cogito* como punto de partida de la filosofía y, lo que es más importante a nuestros efectos, como expresión esencial de la naturaleza del hombre, no significa que se equipare el pensamiento a la razón (Cfr. Descartes, R., *Meditationes de Prima Philosophia*, II, en *Oeuvres de Descartes*, ed. C. Adam & P. Tannery, Paris, 1964, VII, pág. 28). La razón no es sino una más de las actividades del pensamiento, y en esto es Descartes concluyente. Cfr. Forest, A., *Pascal ou l'intériorité revelante*, Paris, 1971, pág. 50.

<sup>22</sup> L 111 (pág. 513), B 339.

<sup>23</sup> L 200 (pág. 528), B 347.

<sup>24</sup> Son constantes los ataques de Pascal contra quienes viven en la indiferencia, es decir, se resisten a pensar, L 427 (pág. 553), B 194. Cfr. en este punto Pfister, X., *Pascals Weg zu Gott: eine Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Erfahrung*, Freiburg, 1974, pág. 225, y Forest, A., *Pascal ou l'intériorité revelante*, Paris, 1971, pág. 61, que subraya cómo el ejercicio mismo del pensamiento conduce a un sentimiento de inseguridad que nos permite encontrar a Dios.

<sup>25</sup> L 114 (pág. 513), B 397. Sólo este reconocimiento permite subsiguientemente llegar a Dios, pues es «malo para el hombre conocer a Dios sin conocer su miseria», L 449 (pág. 557), B 556. Cfr. asimismo L 119 (pág. 513), B 423.

<sup>26</sup> L 190 (pág. 524), B 543.

por otra parte, de conseguir no es lo fundamental<sup>27</sup>, siéndolo, en cambio, la entrega personal, la adhesión vital a la noción de Dios<sup>28</sup>. Ahí está la importancia central que tiene el argumento de la apuesta, pues a lo que conduce es a que el hombre viva como si Dios existiera aun cuando no tenga convencimiento racional de ello. Apunta hacia una transformación práctica y vital antes que a un conocimiento nuevo<sup>29</sup>. Para apreciar esto es necesario complementar el pensamiento 418, en el que expone el argumento, con el 419<sup>30</sup>, pues mientras que el primero aboga por una adhesión externa, aun cuando no haya evidencia intelectual directa, es decir, un comportamiento por parte del hombre como si Dios existiera, la segunda explica que «somos autómatas en el mismo grado que seres espirituales. Por ello, el instrumento por el que se logra convencimiento no es la mera demostración... La costumbre determina que nuestras pruebas sean más fuertes y más aceptadas. Inclina al autómatas, que arrastra al espíritu sin que se dé cuenta»<sup>31</sup>.

La salvación del hombre para Pascal está entonces relacionada con Dios<sup>32</sup>, pero es un Dios que formalmente no es objeto de conocimiento, sino de la fe. Los filósofos pueden, a pesar de su ciencia, condenarse mientras que un ignorante puede salvarse<sup>33</sup>. La fe es un don de Dios, un don gratuito y no algo que alcanza la naturaleza humana exclusivamente por sus propias fuerzas<sup>34</sup>. En este punto, pues, la razón se muestra como innecesaria, e incluso como insuficiente: «... aquellos a quienes Dios ha dado la religión por sentimiento de corazón son bienaventurados y están legítimamente convencidos, mientras que a aquellos que no poseen esto no se les puede dar la fe más que por medio de razonamientos, en espera de que Dios se la dé por medio de sentimiento del corazón, sin el cual la fe no es más que humana e inútil para la salvación»<sup>35</sup>.

Formalmente es el corazón la facultad que conduce al hombre a la fe y, por tanto, a su salvación. «Es el corazón el que siente a Dios y no la razón. He aquí lo que es la fe: Dios sensible al corazón y no a la razón»<sup>36</sup>. Incluso hay que añadir que la salvación del hombre se opera no sólo por una facultad distinta, sino teniendo en cuenta un objeto

<sup>27</sup> «Sin Cristo una demostración racional es inútil», L 449 (pág. 558), B 556.

<sup>28</sup> De ahí incluso el mismo estilo de las *Pensées* que parece orientado a convencer más que a producir evidencias: I. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, París, 1976, pág. 167.

<sup>29</sup> L 418 (pág. 550), B 233.

<sup>30</sup> L 419 (pág. 551), B 89. Cfr. J. Chevalier, *Pascal*, París, 1922, págs. 285 y 291.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> «Sólo El (Dios) es el verdadero bien del hombre», L 148 (pág. 519), B 425.

<sup>33</sup> L 380 (pág. 546), B 284: «No es extraño ver personas sencillas creer sin razonamiento. Dios les otorga el amarle y odiarse a sí mismas. Inclina su corazón a creer. No se creará jamás con una creencia útil y auténticamente de fe si Dios no inclina nuestro corazón...»

<sup>34</sup> *Ibid.* y L 588 (pág. 583), B 279. H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid, 1979, pág. 94.

<sup>35</sup> L 110 (pág. 513), B 282.

<sup>36</sup> L 424 (pág. 552), B 278. Asimismo L 110 (pág. 512), B 282.

distinto, pues el contenido de la fe difiere del contenido de la razón: aun pudiendo en cierta manera ser Dios objeto de esta última, lo será como el «Dios de los filósofos». En cambio, el creyente cree en primer lugar en Jesús. «No conocemos a Dios sin Jesucristo. Sin este mediador se nos priva de cualquier comunicación con Dios. Por Jesucristo conocemos a Dios. Quienes han pretendido conocer a Dios y demostrar (su existencia) sin Cristo no han tenido sino pruebas impotentes»<sup>37</sup>. Es decir, la salvación depende de la aceptación o asentimiento no a una verdad absoluta o universal, sino a un hecho histórico<sup>38</sup>.

Todo esto no significa que la fe sea contraria a la razón. Si es verdad que Pascal desea evitar lo que para él es un error, a saber, el convencimiento de que la razón humana es suficiente para lograr la salvación del hombre, también desea evitar otro error, según él mismo nos dice, a saber, el convencimiento de que la religión es contraria a la razón<sup>39</sup>. La razón no queda plenamente negada por Pascal, sino que se la tiene por insuficiente. La limitación de la razón hay que comprenderla en el contexto de la tesis de la negación del conocimiento como vía de acceso a Dios. Todo conocimiento entendido como algo dotado de una validez incuestionable es incierto, como hemos visto. Ahora bien, en la medida en que la vía de la salvación *no* es el conocimiento, el valor de la razón tiene que replantearse en un contexto totalmente distinto. Ahora no se trata de que se baste a sí misma, sino del papel que pueda tener en un proceso que, por otra parte, la rebasa. En este sentido, tiene interés precisar:

A) Para Pascal el creyente no es un ser absurdo e irracional, aun cuando su creencia vaya más allá de la razón. En ese sentido, se puede apreciar por los textos del propio Pascal la posibilidad de un itinerario seguido por el hombre en la búsqueda de su propia salvación, es decir, de unos pasos razonados. Así, la adhesión a Dios tiene sentido precisamente teniendo en cuenta lo que es una existencia sin Dios. La descripción de la vida del libertino tiene la intención de conducir a Dios.

B) En todo momento es categórico Pascal al mantener que la opción en favor de la religión, si bien no admite demostración, es la más razonable de todas<sup>40</sup>. No es otro el sentido del argumento de la apuesta

<sup>37</sup> L 189 (pág. 524), B 547.

<sup>38</sup> Por ello, si bien lo característico del cristiano es el amor a la verdad, que Pascal llega a llamar «la mejor de las virtudes cristianas», L 979 (pág. 637), B 945, no obstante, se mantiene que este amor debe realizarse desde la caridad, L 926 (pág. 622), B 582, es decir, desde el re-conocimiento y amor de Cristo. Cfr. C. Constantin, *Pascal en el Dictionnaire de Théologie catholique*, de A. Vacant & Mangenot, París, 1931, volumen XI, columna 2132.

<sup>39</sup> L 12 (pág. 502), B 187. Cfr. J. Chevalier, *Pascal*, París, 1922, págs. 302 y ss.

<sup>40</sup> Cfr. J. Chevalier, *O.c.*, págs. 197 y ss. Pág. 206: «La razón no puede comprender ni abarcar la verdad directamente. La establece y la conoce probando que la tesis contraria es falsa y, de esta manera, la verdad se funda en una doble negación.»

al que hemos hecho alusión. Apostar es necesario, y la apuesta más razonable es la favorable a Dios.

C) Hay una crítica directa a la superstición que Pascal entiende que es tan peligrosa como la incredulidad <sup>41</sup>.

Todo esto nos permite apreciar en qué medida se aleja Pascal de una concepción intelectualista del hombre y de su salvación. Los actos de la razón no se presentan como actos suficientes por los que el hombre entra en contacto con la realidad, sino como elaboraciones a partir de unos datos que no presuponen conocimiento alguno. Asimismo la validez del conocimiento, que en alguna medida venía asegurada por la independencia de la razón con respecto a las pasiones, nos es presentada por Pascal como algo que, de hecho, no se realiza. Esta devaluación del conocimiento comporta también un cambio en lo que respecta a la concepción de la salvación. Es necesario asumir plenamente la naturaleza pasional del hombre a la hora de determinar lo que le puede salvar. Las pasiones no siguen a la razón, sino que son concomitantes e incluso anteriores a ésta.

La creencia en la razón como instrumento de salvación supone en este momento una confianza en la naturaleza del hombre y en su capacidad para lograr por su propia cuenta su salvación. Precisamente lo característico del libertino es la seguridad de que el hombre se basta a sí mismo. Por el contrario, lo típico de la caracterización pascaliana del hombre es la conciencia y afirmación de la limitación. Si el hombre se salva, nos dice Pascal, no es por su naturaleza, que es una naturaleza caída, sino por la intervención divina: «Si se os une a Dios es por gracia y no por naturaleza» <sup>42</sup>.

A efectos del problema del desarrollo de la secularización, la afirmación de la fe si bien, como hemos dicho, no significa la negación de la razón, sí comporta un determinado alejamiento del mundo secular. En un momento en el que el hombre va aumentando su confianza en sí mismo, Pascal viene a mantener, frente a Spinoza o Leibniz, que la salvación del hombre viene dada por la religión, la fe y la gracia que la permiten y no por una acción en el mundo. Uno de los elementos fundamentales de esta salvación está precisamente en superar una propensión instintiva a asumirse a sí mismo, y ser capaz así de amar a Dios y salvarse <sup>43</sup>.

Jaime de Salas Ortueta

<sup>41</sup> L 187 (pág. 524), B 254.

<sup>42</sup> L 149 (pág. 521), B 430. «El hombre, en virtud de la gracia, es hecho semejante a Dios y participa de su divinidad y... sin la gracia es considerado semejante a las bestias brutas», L 131 (pág. 516), B 434. Tiene una gran importancia a este respecto el empleo de la noción de la naturaleza caída. La naturaleza del hombre es una naturaleza caída: «... en conjunto los hombres son indignos de Dios y capaces de Dios, indignos por su corrupción, capaces por su primera naturaleza», L 444 (pág. 557), B 557.

<sup>43</sup> L 617 (pág. 586), B 492; L 978 (pág. 636), B 100. Constantín, *art. cit.*, 2134. Cfr. asimismo A. Forest, *o.c.*, pág. 36.