G

La Apuesta Pascaliana

Una reflexión existencial sobre la condición humana

Autor:
Albert, Matilde

Tutor:
Maliandi, Ricardo

1997

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DE LA
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

La Apuesta Pascaliana:
Una reflexión existencial sobre la condición humana

Tesis de Licenciatura en Filosofía

Autora: Prof. Matilde Albert
Director: Dr. Ricardo Maliandi
Año: Junio 1997

I. OBSERVACIONES PRELIMINARES

1. Objetivos

El presente trabajo de investigación se propone los siguientes objetivos: 1°) Dilucidar la problemática del argumento de la "apuesta" (Fragmento 418/Br.233, titulado Infinito-Nada de los *Pensées)* en el conjunto de la obra filosófico-teológica de Pascal. 2°) Analizar dicha argumentación desde una perspectiva diferente a la tradicional . 3°) Posibilitar nuevos abordajes y proyecciones de la obra filosófica de Pascal en nuestra época.

2. Plan de trabajo

La tesis consta de los siguientes capítulos: el primero un estudio introductorio del pensamiento de Pascal que abarca diversos ámbitos de reflexión: la política, la ciencia, la filosofia y la teología en el contexto de la cultura europea del siglo XVII cuya finalidad es aproximarnos a las compleja temática que plantea el argumento de *la apuesta.*

En el capítulo II, se hace un análisis crítico de dicho argumento teniendo en cuenta sus principales ejes temáticos. Se examinará también dos conceptos fundamentales del pensamiento pascaliano: *l' ordre du coeur* y *l'ordre de l' esprit*

El "dios" de la metafisica cartesiana y el *Deus Absconditus* de la tradición judeo-cristiana serán el objeto de estudio del capítulo III donde se confrontará la prueba ontológica de Descartes con la apuesta de Pascal.

Por último, se intentará mostrar la relevancia *existencial* que tiene *la apuesta* pascaliana sobre el enfoque apologético en el que tradicionalmente se ha enfatizado, con el objeto de sugerir posibles nuevas perspectivas de ánalisis.

3. Un breve "esclarecimiento" de la noción de *filosofía* en Pascal.

Con respecto al concepto de *filosofía* en Pascal se impone una aclaración previa: sus reflexiones sobre el hombre, el mundo y Dios inauguran una nueva vía de pensamiento en la Modernidad, que ejercerá una notable influencia en algunos pensadores como Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno y en el existencialismo francés contemporáneo. En este sentido, podemos afirmar que su antropología constituye un mosaico de agudas reflexiones acerca de *la problemática existencial* del hombre. Pascal desarrolla este tema en los diez primeros capítulos de sus *Pensées*, como asimismo en otras partes de dicha obra. La relevancia del análisis sobre la problemática existencial del hombre permite que los *Pensées* puedan ser interpretados como *una filosofía de la condición humana.*

Así, su pensamiento filosófico se contrapone a la filosofía especulativa, sistemática y metódica de René Descartes. En efecto, la filosofía cartesiana pretende ser un conocimiento objetivo, distante y no comprometido del hombre. En cambio, la filosofía de Pascal se interesa fundamentalmente por la **situación concreta del hombre** en el mundo en el que se compromete cotidianamente con su existencia; pero, precisamente , esto es aquello de lo cual la filosofía moderna no habla habitualmente. En este sentido, es interesante hacer notar que el pensamiento pascaliano se entronca notablemente con la concepción existencialista de Kierkegaard. Es así como el pensador danés se preguntaba en su *Diario*[1] de 1844: *«¿por qué en nuestros días la filosofía ha tomado un camino tan engañoso y no dice una palabra acerca de la forma en que se*

---

1 Cf. S. Kierkegaard, *Diario (1834-1848),* traducción y edición de Cornelio Fabro, Brescia, 1948. Vol 1.

comportan los autores particulares? No se llega a comprenderlos porque ellos, en cuanto hombres, no saben cómo existen». En consecuencia, Kierkegaard denuncia que hay una especie de ruptura entre vida y pensamiento al igual que Pascal. En tal sentido, cabe destacar la afinidad intelectual y espiritual que existe en estos dos pensadores tan alejados en el tiempo. En efecto, el autor de los *Pensées* supo conciliar *pensamiento y existencia, razón y fé, corazón y entendimiento* en pleno auge del racionalismo cartesiano, expresando de manera elocuente aquella inquietud del pensador danés, del modo siguiente: *«Cuando se ve el estilo natural, uno se asombra y se entusiasma, pues se esperaba ver a un autor y se halla un hombre».* Este pensamiento sintetiza admirablemente su obra y su vida. Ellas nos remiten al sentido último de toda su actividad científica, filosófica y literaria en torno a la cual se reune el hombre Pascal, el, Pascal de carne y hueso - como diría Unamuno-. Detrás de su vida y de su pensamiento polifacéticos están siempre presentes, en primer lugar el hombre y luego, el autor. Sobre esta cuestión específica, ambos pensadores comparten la idea de que los filósofos generalmente viven su vida cotidiana en categorías muy diferentes de aquellas en las que construyen sus grandes edificios especulativos. Esta parece ser la razón por la cual, Kierkegaard sostiene: *«Sucede con la mayor parte de los filósofos, con respecto a sus sistemas, como si uno construyese un enorme castillo y luego se retirase a vivir en un granero»* [2].

Por último, estás dos corrientes de pensamiento contrapuestas del siglo XVII alcanzan su plena madurez en el siglo XIX. Hegel y Kierkegaard prosiguen y profundizan con notables coincidencias la disputa iniciado por Descartes y Pascal.

La fuerza del pensamiento de Pascal ha ejercido una profunda influencia no sólo en Kierkegaard, sino también en los jóvenes intelectuales franceses de la posguerra. En tal sentido, es importante recordar que el célebre argumento de *la apuesta* constituye uno de los antecedentes más claros del existencialismo. El hecho crucial de "estar embarcado en el mundo" implica no sólo *angustia*, sino también *elección*, *compromiso* y *responsabilidad* frente a la

---

1 Cf. S. Kierkegaard, op.cit., vol. I, VII, 82. De. C. Fabro.

propia existencia. Como es sabido, estás nociones revisten una peculiar importancia en el existencialismo contemporáneo, en sus dos vertientes cristiana y atea.

II. LOS MANUSCRITOS DE LOS *PENSÉES*

En la actualidad se conoce el estado en que se encontraban los papeles de Pascal a su muerte, gracias al Prefacio que Etienne Périer - sobrino de Pascal - escribió para la primera edición de Port-Royal, en 1670. Según este escrito, los papeles de Pascal fueron encontrados todos juntos, cosidos en diferentes legajos, al estilo de la época. En el citado Prefacio, E.Périer declara:

> «Comme l'on savait le dessein qu'avait M. Pascal de travailler sur la religion, l'on eut un très grand soin, après sa mort, de recueillir tous les écrits qu'il avait fait sur cette matière. On les trouva tous ensemble enfilés en diverses liasses, mais sans aucun ordre et sans aucune suite...tout cela était si mal écrit qu'on a eu toutes les peines du monde à les déchiffrer. La première chose que l'on fit fut de les faire copier tels qu'ils étaient,et dans la même confusion qu'on les avait trouvés.» [3]

Etienne Périer plantea tres criterios diferentes que se discutieron para la primera edición de los Pensées:

a) La primera alternativa fue defendida por la familia de Pascal. Consistía en reproducir los fragmentos tal como se habían encontrado en el momento de su muerte.

b) El Duque de Roannez - amigo de Pascal - proponía, en cambio, reconstruir la obra interrumpida, completando los fragmentos inconclusos y ordenándolos luego, según el plan establecido por Pascal en una Conferencia que pronunció en Port-Royal, en 1658.

---

1 Pascal, *Oeuvres Complètes.* Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris. Editions Du Seuil. 1963.

c) La tercera posibilidad fue propuesta por Arnauld y Nicole. Consistía en agrupar los fragmentos más claros y coherentes, siguiendo así un plan lógico que desvirtuaba el proyecto original de Pascal.

Finalmente, el tercer criterio prevaleció, a pesar de las protestas de Gilberte Pascal. Dos factores importantes contribuyeron a la elección de esta última propuesta:

1) Luego de las violentas persecuciones religiosas que sufrieron los jansenistas entre 1661 y 1668, el Comité de Port-Royal decidió suprimir muchos fragmentos de contenido polémico. Por ello, la primera edición de los *Pensées* fue una versión abreviada y modificada de los manuscritos originales de Pascal. Esta obra se publicó en 1670, en el momento de la «Paz de la Iglesia»

2) Existieron también razones de tipo literario. El clasicismo francés aspiraba a la perfección y elegancia de estilo. Por tal motivo, no hubiera aceptado ni valorado un borrador desordenado como el del autor de los Pensées.

El manuscrito original no presenta - como se ha creído - el estado real de los papeles de Pascal en 1662, sino el de 1711. En efecto, estos escritos fueron guardados desde finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII por Louis Périer - otro sobrino de Pascal - a quien debemos el estado en que se encuentran actualmente. Con el propósito de preservarlos mejor, los hizo pegar en grandes hojas de papel que forman una especie de álbum. Este volumen fue trasladado posteriormente a la abadía de Saint-Germain des Prés. Sin embargo, la preocupación por ahorrar espacio, hizo que la mayoría de los papeles fueran recortados sin seguir un orden lógico.

Si sólo dispusiéramos de este manuscrito, sería imposible hacernos una idea, ni siquiera aproximada, del orden de los papeles después de la muerte de Pascal, pero Louis Périer había ordenado hacer varias copias del manuscrito original antes de que fuera reclasificado. Dos de estas copias se conservan actualmente en la Biblioteca Nacional de París. La disposición original

de los fragmentos se conoce gracias a dichas copias, como lo han demostrado, en nuestro siglo, Z. Tourneur y L. Lafuma.

La Primera Copia N° 9203 presenta, por un lado, los fragmentos clasificados. Estos se dividen en veintisiete legajos ordenados y precedidos de un título que contienen, además, notas destinadas a una Conferencia que Pascal dio a sus amigos de Port-Royal en 1658, donde expuso el plan de sus futura obra; por otro, la segunda parte de esta copia consta de treinta y cuatro series de textos que llevan el título de «papeles no clasificados» según la edición de Louis Lafuma.

La Segunda Copia N° 12449 es muy similar a la primera. Parece ser que esta copia fue realizada para el uso personal de Gilberte Pascal. Se encuentran en ella los veintisiete legajos de papeles clasificados y las series sobre los milagros. Este documento incluye además un legajo ausente en la primera copia, que contiene algunas reflexiones sobre el libro de Esdras.

En resumen, conocemos el texto de los Pensées por tres fuentes principales:

1) El Recueil Original N° 9202 constituye un documento importante porque proporciona al investigador el texto autógrafo de la gran mayoría de los fragmentos; por este motivo, resulta indispensable recurrir a él para cotejar con el texto de los *Pensées*. Pero, desafortunadamente, el Manuscrito original no presenta los fragmentos en el orden en que se encontraban a la muerte de Pascal. Las razones del mismo han sido más arriba explicadas.

2) La Primera Copia se encuentra en la Bibliothèque Nationale Fond Français N° 9203.

3) La Segunda Copia se halla depositada también en la Bibliothèque Nationale Fond Français N° 12449.

III. Las Ediciones

En este apartado, se enumeran por orden cronológico, todas las ediciones de los Pensées, acompañadas de un breve comentario.

1670 - Un Comité de Port-Royal, integrado por un miembro de la familia de Pascal, Arnauld, Nicole, el Duque de Roannez, Filleau de la Chaise y otros, se encarga de preparar una edición publicada bajo el título: Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets. Esta edición se impuso hasta 1776.

1776 - La edición de Condorcet presenta una serie de pensamientos seleccionados que siguen un criterio personal. Ofrece la versión de un Pascal escéptico. Este editor divide los fragmentos en dos grupos: Pensées Philosophiques et Pensées religieuses.

1778 - Edición de Voltaire: presenta pensamientos seleccionados que siguen también un orden personal. Se trata de una versión de Pascal anti - pascaliano.

1779 - Edición del abad Bossuet: sigue un plan análogo al de Condorcet. Esta edición no representa ningún progreso desde el punto de vista de la obra. Incorpora veintiocho fragmentos inéditos.

1780 - Edición del abad Ducreux: Es un intento de presentar los fragmentos en el orden que el autor «les aurait mis lui-même s'ils les eût destinés au public.»

1842 - Victor Cousin llama la atención de los editores sobre el hecho de que la edición de Port-Royal de 1670 presenta sólo una selección de fragmentos y advierte la necesidad de remitirse a los manuscritos existentes, procurando de este modo, presentar una edición completa y fidedigna de los *Pensées*. Cousin eleva un informe a la Academia Francesa acerca de la necesidad de una nueva edición de dicha obra.

1844 - Edición de Faugère, basada en el manuscrito original. En su clasificación, este editor separa los pensamientos destinados a una Apología del Cristianismo, de aquellos otros extraños a ella, ordenándolos según el plan de la Conferencia de Port-Royal en 1658. De este modo, nace la primera edición moderna de los Pensées.

1852 - Edición de Ernest Havet: se limitó a adaptar el texto de Faugère a la clasificación propuesta por Bossuet, acompañada de un notable comentario y de notas abundantes y útiles.

1857 - Edición de Astie, que contiene un plan nuevo, con una versión protestante de Pascal.

1873 - Edición de Rocher: presenta una versión católica de Pascal.

1877 - Edición de Molinier: retoma la tarea de descifrar el manuscrito y mejorar el texto.

1896 - Edición de Michaut: establece la primera edición objetiva de los Pensées y se basa en el orden del manuscrito original.

1900/04- Edición de Leon Brunschvicg. Esta importante edición, que ha constituido un punto clásico de referencia, agrupa los fragmentos basándose en el criterio de Port-Royal y los clasifica según un plan personal que desvirtúa las perspectivas de Pascal. De este modo, Brunshvicg presenta los pensamientos exclusivamente en un orden temático y racional con la finalidad de facilitar su lectura y comprensión. Esta clasificación es considerada por la crítica filosófica francesa actual como arbitraria y discutible. No obstante, presenta excelentes notas.

1925 - Edición de Jean J. Chevalier: utiliza las indicaciones del discurso de Filleau de la Chaise e intenta reconstruir el plan de Pascal. Este editor clasifica los fragmentos según un orden apologético.

1938 - Edición de Zacharie Tourneur. Este erudito realiza una edición paleográfica de los *Pensées,* muy valiosa en el sentido de que ella ha contribuido a descifrar la escritura de Pascal. Adopta la clasificación de la Copia que según Tourneur correspondía a una clasificación efectuada por Pascal mismo.

1942/50- Edición de Stewart. Sigue el criterio de la edición de J.J. Chevalier, es decir, utiliza el discurso de Filleau de la Chaise e intenta reconstruir el plan de Pascal.

1944/51- Edición de Louis Lafuma. Este investigador realiza una ardua y extensa labor. Sigue el mismo principio que la edición de Tourneur, es decir, adopta el orden reflejado en la Primera Copia. En el Prefacio a la edición de Port-Royal, Etienne Périer había afirmado que los fragmentos fueron copiados en el mismo orden en que se encontraron a la muerte de Pascal. Los capítulos que esta copia distingue corresponden a los diversos legajos, por lo tanto, la copia nos restituye al plan mismo de Pascal, de sus *Pensées.*

1963 - Louis Lafuma presenta «Pascal-Oeuvres Complètes» publicadas por Editions du Seuil, de la colección «L'Intégrale». Esta edición es, sin lugar a dudas, la más actualizada del momento, por ser aquella que después de una ardua

investigación de los manuscritos existentes, parece acercarse con mayor fidelidad al estadio en que la obra quedó a la muerte de Pascal. La crítica filosófica y erudita acepta actualmente, en Francia, el criterio adoptado por la edición de Louis Lafuma.

1969 - Edición de M. Didier: intenta reconstruir el plan de Pascal, basándose en su Conferencia de 1658, en Port-Royal.

1976 - Edición de Phillipe Séllier: sigue el orden de la Segunda Copia.

1977 - Edición de Michel Le Guern: adopta el criterio de clasificación de la Primera Copia, respetando así el principio establecido por Louis Lafuma: « Une édition des *Pensées* doit respecter l'état de papiers laissés par Pascal tel qu'il nous est transmis par la Copie 9203, en mettant à la suite les textes connues par ailleurs.»

1988 - Edición de Jean Mesnard: comprenderá siete volúmenes. El tercero se publicó en agosto de 1991. Sigue el orden de las copias.

1990 - Edición de Emmanuel Martineau. Pretende restablecer los discursos originales de los *Pensées*, en los cuales Pascal habría separado los fragmentos para reclasificarlos en legajos, con títulos y en vistas a una nueva redacción que la enfermedad y luego la muerte interrumpieron. Intenta remontarse al primer estado de los *Pensées*. Edición muy controvertida por los más eminentes especialistas de Pascal. Cf. diario «Le Monde», vendredi 18 de décembre 1992, p.29.

En castellano, contamos con dos recientes ediciones críticas de la obra de Pascal:

1) Blaise Pascal. OBRAS. Pensamientos. Provinciales. Escritos Científicos. Opúsculos y Cartas. Prólogo, José Luis Aranguren. Traducción y Notas, Carlos R. de Dampierre. Madrid. Ediciones Alfaguara. 1983. Esta edición sigue el criterio de clasificación adoptado por Louis Lafuma.

2) Blaise Pascal, PENSAMIENTOS. Traducción, introducción y notas de J. Llansó. Madrid. Alianza Editorial. 1981. Sigue también el criterio de clasificación de L. Lafuma.

En este trabajo se seguirá el criterio adoptado por la edición de Louis Lafuma para las citas de Pascal, indicando la tabla de correlaciones con respecto a la edición de León Brunschvicg. Las citas pascalianas irán acompañadas de un número arábigo, al igual que los comentarios bibliográficos sobre Pascal en francés, que remiten al final del capítulo donde se encontrarán la traducción al español de cada uno de ellos.

Capitulo: 1

Estudio introductorio sobre el pensamiento de Pascal en el contexto de la cultura europea del siglo XVII

I. ESTUDIO INTRODUCTORIO SOBRE EL PENSAMIENTO DE PASCAL EN EL CONTEXTO DE LA CULTURA EUROPEA DEL SIGLO XVII

I.1 La Política

La consolidación del Estado Moderno constituye un gran movimiento histórico que junto con el progreso de las ciencias de la naturaleza rige la cultura de los siglos XVII y XVIII. Se trata de una nueva forma de organización política y social que a través de un lento proceso histórico fue transformando el estado feudal en una monarquía nacional. La autoridad soberana del Estado Moderno se coloca por encima de la jerarquía feudal con la finalidad de concentrar la suma del poder supremo en sus propias manos y eliminar la formación de pequeños estados, como acontecía en el viejo sistema feudal.

Este nuevo proceso histórico se origina en Italia, donde la lucha entre el poder temporal y la Iglesia favorecía el surgimiento de formaciones políticas que se liberan gradualmente de toda dependencia feudal y se rigen en forma autónoma. Las Comunas, primero, los Señoríos y los Principados después, constituyen numerosos Estados independientes que luchan entre sí para poder afianzar cada uno su hegemonía política. Esto sucedió en Italia porque carecía de un poder central unitario.

Ese poder unitario y fuertemente centralizador existió en cambio en Francia, donde condujo a la formación de una *Monarquía Absoluta*. El Estado estaba personificado por el Rey quien no estaba obligado a rendir cuentas de cómo conducía el poder más que a Dios, por quien había sido directamente investido. Era un derecho divino del monarca y el único fundamento verdadero de su soberanía. Aquella se apoya en la burguesía en su lucha contra las clases privilegiadas, concediéndoles una serie de prerrogativas económicas con el objeto de debilitar el poder de la nobleza y del clero. El surgimiento de esta nueva clase social tuvo lugar en el Renacimiento; particularmente en las ciudades italianas y flamencas del siglo XVI que poseían una floreciente situación económica que favoreció *el individualismo, el nacimiento de la*

burguesía y el capitalismo. Esta nueva estructura social y económica continuó prosperando y alcanzó un extraordinario auge en el siglo XVII dentro del marco institucional del Estado Moderno. El considerable incremento del *capitalismo* va acompañado de un cambio en el sentido humano del lucro. Max Weber ha demostrado que el capitalismo moderno se halla poderosamente influido por la ética puritana del protestantismo. En tal sentido, la riqueza se convierte en un fin autónomo que adquiere así su propia justificación. De este modo, la ciencia y la técnica de la Modernidad sirven de instrumentos idóneos para el dominio material del mundo; la política del ministro Colbert constituye un claro exponente de esta nueva concepción económica. Los comerciantes e industriales del siglo XVII van consolidando paulatinamente el capitalismo burgués. En resumen, es posible afirmar que el Proyecto de la Modernidad se sustenta en el *ideal de una naturaleza dominada* que alcanzará sus consecuencias más deshumanizantes en el siglo XIX.

I.1.1. *El concepto de Justicia y de Ley natural en Pascal.*

Pascal efectúa una crítica importante a la noción política y filosófica de ley natural, fundando la política en la costumbre. Analiza en profundidad la injusticia de las leyes humanas. Sobre este tema, el pensador francés se inspira en los *Ensayos* de Michel de Montaigne, pero las conclusiones de su análisis sobre la justicia, el derecho y el orden político son completamente diferentes a las del humanista francés. Su concepción escéptica de la vida social lo lleva a rechazar todo orden social que intente legitimarse en el concepto de ley natural. Al igual que Montaigne, Pascal afirma que las leyes humanas como paradigmas de la conducta social no se basan en la verdadera justicia, sino que se fundan en las costumbres:

> *« On ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat trois degrés d'élevation du pôle renversent toute la jurisprudence, un méridien décide de la vérité. En peu d'années de possession les lois fondamentales changent, le droit a ses époques... Plaisante justice qu'une*

rivière borne. Vérité au-deça de Pyrénées,
erreur au delà...» 1 (1)

Tras un minucioso análisis de las leyes humanas, comprueba que la justicia es una noción relativa2. Esta es la razón por la cual cada país promulga determinadas leyes cuya validez se restringe a su área territorial. En efecto, una diferencia de tres grados de latitud separa a París de Inglaterra donde rigen leyes muy diferentes a las de Francia. Este hecho constituye un ejemplo elocuente de la arbitrariedad de las leyes humanas. Algo similar acontece entre Francia y España: los Pirineos constituye la línea fronteriza entre ambas naciones. Sin embargo, poseen leyes diametralmente opuestas, en el siglo XVII. En el Medioevo y en la Modernidad, la Inquisición alcanzó una gran preponderancia no sólo religiosa sino también política en España; en cambio, ella fue abolida en Francia como tiránica en 1560.

Si las leyes humanas se fundaran en una verdadera justicia, serían universales; pero la experiencia humana muestra que ellas se fundan en las costumbres, modificándose así frecuentemente según el lugar y el tiempo. Por esta razón, el pensador francés sostiene que quienes obedecen a las leyes lo hacen porque creen que son justas, pero en realidad obedecen a la justicia que imaginan o suponen:

> *«Rien suivant la seule raison n'est juste de soi, tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramenera à son principe, l'anéantit...Qui leur obéit parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi...»3*

Por su parte, la imaginación llega a ser también una segunda naturaleza para el hombre: *«l'imagination dispose de tout; elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du*

---

1 Cf. Blaise Pascal, *Pensées La.60/Br.294* en Oeuvres Complètes. Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris. Editions du Séuil. 1963. p. 506. (en adelante se citará en OC.)

2 Véase también, Pensées, La.61/Br.309 y La.81/Br.299 en OC. ed.cit., pp.508 y 509 respectivamente.

3 Cf. Blaise Pascal, *Pensées* La.60/Br.294 en OC. ed.cit., p. 507.

monde» 4. Pascal la llama una maestra de error y de falsedad porque ella aleja al hombre de la verdad, desvirtuando así las relaciones reales entre las cosas; hace parecer grande, incluso importante, lo que es insignificante, y viceversa. En particular, la imaginación es la que somete a la razón humana al relativismo de la costumbre, de las opiniones y de las pasiones. En consecuencia, el pueblo respeta las leyes y la autoridad que las impone porque se halla dominado por las potencias engañosas de la imaginación y de la costumbre.

Según Pascal, el motivo de la diversidad de las leyes humanas reside en el carácter contradictorio que tiene todo lo humano. Por ello, la injusticia revela al hombre su doble naturaleza, como asimismo, la insuficiencia de su pensamiento y de su voluntad. La razón vislumbra la necesidad de una justicia absoluta como ya había señalado Montaigne5 ; pero la historia la desmiente y la contradice con la variabilidad de las leyes humanas. En este punto, Pascal disiente con Montaigne. En el Frag. La.60/Br.294 de sus *Pensées*, muestra la vana pretensión del hombre por conocer la verdadera justicia y analiza sus efectos nefastos en la sociedad.

El concepto clave sobre la arbitrariedad y heterogeneidad de las leyes humanas subyace, según este pensador, en la doctrina de la falta original. Esta hizo perder al hombre la referencia estable del Bien Soberano que se erigía en norma de lo verdadero y de lo justo. Al faltar este punto de referencia, el hombre establece sus propias pautas morales, sus deseos y sus fantasias con el objeto de imponer determinados valores en la sociedad. En consecuencia, el Bien Soberano es desplazado, y en su lugar reina el capricho y la temeridad de los hombres.

Del análisis precedente, resulta que Pascal es un digno representante del derecho positivo. Su pensamiento político puede considerarse conservador del orden establecido, debido a la crítica radical que hace de toda tentativa revolucionaria. En consecuencia, acepta las leyes civiles no porque ellas impliquen una justicia esencial, sino, porque en su carácter de leyes, restringen los

---

1 Cf. *Pensées, La.44/Br.82* en OC. ed.cit., p. 505.

2 Cf. Michel Montaigne, *Apología de Raimundo Sabunde*, libro II, capítulo XII de sus *Ensayos*. Trad. cedida por EDAF. Madrid. Ed. Sarpe. Colección Los Grandes Pensadores, 1984.

desórdenes, las sediciones y los crímenes. Sobre esta cuestión, es importante tener en cuenta que el fundamento de su concepción política es de origen teológico: el verdadero bien reside en Dios y el peor de los males está en las guerras civiles.

I.2. La Ciencia

La preocupación fundamental del siglo XVII es la cuestión concerniente al *método* de *la ciencia* y de *la filosofía.* En efecto, éste se presenta como una necesidad y, a la vez, como una exigencia para el hombre de la Modernidad que busca una nueva dirección y una nueva meta en el conocimiento de la verdad.

La búsqueda de un método eficaz constituye indudablemente uno de los factores más relevantes de la revolución científica y filosófica del siglo XVII. En este apartado, examinaremos en primer lugar, *los principios metódicos de la ciencia moderna* en Francis Bacon, en Galileo, en Descartes y en Pascal. Estos pensadores - con excepción de Descartes - se habían propuesto constituir una ciencia liberada de la tutela de la metafísica y de la religión, con el objeto de lograr una plena autonomía y un verdadero progreso en las ciencias de la naturaleza. Finalmente, haremos una confrontación entre Pascal y Descartes en lo que se refiere al método y a sus respectivas concepciones científicas.

A) FRANCIS BACON

El Renacimiento advierte ya la infecundidad del silogismo. Este tiene valor sólo como método de exposición, es decir, para presentar ordenadamente verdades ya conocidas; pero no puede servir como fuente para descubrir nuevos conocimientos, que es lo que los tiempos modernos exigen. Se trata de hallar *un método de invención* con el objeto de sustituir el viejo método puramente demostrativo. En tal sentido, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Telesio, Campanella, Vives inician ya la preocupación metodológica; pero ella no alcanza precisión y

rigor hasta *Francis Bacon* y los representantes de la ciencia moderna. Su oposición a la autoridad y al ideal metodológico de los escolásticos indican ya claramente la nueva orientación de su pensamiento.

En efecto, Bacon exalta la superioridad de la Edad Moderna respecto de la Antigua. En el *Novum Organon*, este autor afirma que *la verdad es hija del tiempo* y no de la autoridad. En consecuencia, carece de sentido aceptar de manera dogmática las teorías formuladas por los sabios griegos y latinos. *Bacon* es el primer pensador de la Modernidad que formula un serio cuestionamiento al principio aristotélico de autoridad y funda la validez de las ciencias de la naturaleza exclusivamente en *la experiencia.*

La metodología baconiana representa así un nuevo instrumento de investigación para la ciencia moderna porque reemplaza el antiguo *Organon* aristotélico basado en la lógica de las demostraciones silogísticas, por *la lógica experimental* que Bacon propone en el *Novum Organon*. Su programa científico comprende dos etapas: una negativa o crítica y otra positiva o reconstructiva. Sostiene que el primer requisito del método científico es que el intelecto se someta a sí mismo a un examen crítico mediante el cual pueda adquirir conciencia de sus propios errores y prejuicios, ya que sólo de esta manera puede experimentar "una catarsis" o "purificación" que constituye - para el pensador inglés - una condición preliminar para que el espíritu humano pueda controlar a la naturaleza y fundar sobre ella *el regnum hominis.*

Una vez cumplida, la primera etapa del examen crítico del intelecto, Bacon construye su *teoría de la inducción* a la cual debe atenerse el entendimiento con la finalidad de descubrir la verdad acerca de la realidad natural. La teoría baconiana parte de los hechos o fenómenos de la experiencia sensible y de allí, pretende elevarse al conocimiento de "las formas elementales" de la naturaleza, tales como el calor, la luz y el peso. Para conocerlas, construye tres tablas: la de presencia, ausencia y de variación gradual. Pero, orientado hacia el valor práctico de la investigación, no tuvo Bacon la perspectiva suficiente para percibir el valor teorético de la física matemática en la formulación de las leyes de la naturaleza.

B) GALILEO GALILEI

El científico italiano otorga un rol destacado a la ciencia matemática para el estudio de la naturaleza. La concepción galileana de la ciencia y de su método se basa en el supuesto de que *el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos.*

Sus trabajos sobre la balanza hidrostática, las propiedades de la cicloide y el centro de gravedad de los sólidos indican con suficiente claridad la dirección que siguen sus primeras investigaciones físicas. Ciertamente, ellas giran en torno al estudio matemático de los movimientos mecánicos. En este sentido, *Galileo* es el principal científico de la Modernidad que introduce los métodos experimentales y matemáticos en el campo de la física; llevando a cabo una verdadera revolución en la dinámica del siglo XVII al sustituir el concepto aristotélico de movimiento por el nuevo concepto de inercia.

La realidad natural se transforma así en un vasto mecanismo. La unidad del universo se concibe ahora como una inmensa máquina cuyo funcionamiento se revela con claridad y necesidad al entendimiento humano mediante el cálculo y la representación geométrica. Por tal motivo, a Galileo le corresponde el honor de haber fundado la mecánica moderna y en particular, la dinámica terrestre. Su procedimiento científico puede resumirse en tres etapas: 1) el método resolutivo (analítico o inductivo); 2) el método compositivo (sintético o deductivo) y 3) la confirmación experimental.

Los fenómenos de la naturaleza se presentan a la observación inmediata con una complejidad y diversidad que, según *Galileo*, impiden tener una comprensión racional de los mismos. Por este motivo, es preciso transformarlos en elementos cuantitativos o magnitudes numéricas; para que así sea posible establecer entre éstos una relación matemática, la cual se formula por medio de una hipótesis. En este punto, Galileo sostiene el ideal de Arquímedes sobre la sistematización deductiva de la física.

C) RENE DESCARTES

El ideal de la ciencia cartesiana se basa en una jerarquía deductiva de proposiciones cuyos términos descriptivos se refieren de manera específica a aspectos estrictamente cuantificables de la realidad. Su concepción se basa en una geometría analítica; siendo ésta la razón por la cual sostiene la necesidad de formular *una ciencia matemática universal* con el objeto de descubrir los enigmas del Universo.

La geometría analítica y el cálculo infinitesimal son dos importantes teorías matemáticas que contribuyeron a dar un extraordinario impulso a la física moderna. En efecto, Descartes estuvo en condiciones de emplear a la vez, la geometría y el álgebra en la explicación de los fenómenos naturales.

Pero el método que requiere y elabora el científico de la Modernidad no puede ser meramente empírico y matemático, sino también, debe ser metafísico. Esta es una característica específica del *método cartesiano* que Descartes propuso en su célebre *Discurso* considerado como el paradigma del programa racionalista, en el cual se inspiraron diferentes corrientes filosóficas de los siglos XVII y XVIII.

En esta obra, enuncia Descartes las cuatro reglas que resumen su pensamiento metodológico: *la evidencia, el análisis, la síntesis, la enumeración.* La ciencia es un sistema de conocimientos ciertos y evidentes cuyo modelo lo proporciona la ciencia matemática. Así, frente a la autoridad de los escolásticos, afirma Descartes la evidencia de la razón. Esta regla encuentra su confirmación y origen en *el cogito*, ya que éste es un conocimiento indubitable y por consiguiente se presenta al espíritu de modo evidente. Si bien *la evidencia es un criterio de verdad*, ella desconoce cuál es el procedimiento para descubrir nuevos conocimientos evidentes. Por consiguiente, la primera condición del conocimiento científico es la posibilidad de una deducción perfectamente racional y para alcanzarla es preciso dividir las dificultades que se examinen en tantas partes como sea posible. *El análisis* es la segunda regla del método

cartesiano, cuyo objetivo es hallar *evidencias*. Se advierte así, que la ciencia es una serie encadenada de evidencias cuyo ideal es la perfecta racionalidad de sus contenidos. Sin embargo, esta segunda etapa es insuficiente para lograr un auténtico conocimiento Por este motivo, es necesario el momento de **la síntesis**, que es un procedimiento deductivo fundamental del método cartesiano y por último, la regla de *la enumeración* exige examinar atentamente la cuestión estudiada hasta llegar a la certeza de que no se ha omitido ninguna premisa del razonamiento.

I.2.1. *La cuestión metodológica en Pascal*

La obra científica de Pascal es un fiel reflejo de sus convicciones metodológicas. En el *Prefacio para el Tratado sobre el Vacío,* se encuentran sus reflexiones más importantes acerca del método y de la clasificación de las ciencias. Por otra parte, el pensador francés establece los principios metódicos, que deben seguirse en toda investigación científica, en una carta escrita al Padre Noël el 29 de octubre de 1647, en la cual primero le responde a sus objeciones sobre la naturaleza del vacío. En esta última cuestión cabe destacar que Pascal efectúa una severa crítica a la física aristotélica y al sistema cartesiano que sostenían que la naturaleza «tenía horror al vacío». Las investigaciones de Torricelli, discípulo de Galileo, le suministraron las pruebas necesarias, para comprobar experimentalmente la veracidad de la hipótesis del físico italiano, en 1648.

En sus *Nuevas Experiencias en torno al Vacío,* Pascal explicó la existencia de éste y afirmó que los efectos atribuidos al horror al vacío se debían al peso y a la presión del aire. Esta nueva teoría suscitó agudas controversias entre los partidarios de la física aristotélica. Precisamente, en la citada carta al Padre Noël, Pascal le expresa:

> *«...Ainsi remettons cette preuve au temps où nous aurons l'intelligence de la nature de la lumière. Jusque-là,je en puis admettre votre principe, et il vous sera difficile de prouver; et* ne tirons point,

> je vous prie, de conséquences
> infaillibles de la nature d'une chose,
> lorsque nous l'ignorons...»[6] *(2)*

En sus investigaciones sobre este tema, Pascal se atiene exclusivamente a los resultados obtenidos en sus experimentos, como asimismo, evita hablar sobre realidades no comprobadas, como es el caso de la materia sutil a la que se refieren Descartes y el Padre Noël. Advertimos así que su genio científico se caracteriza por su tendencia positivista y experimental. En efecto, afirma *el primado de la experiencia* sobre la razón abstracta. En este punto, el autor de los *Pensées* se opone radicalmente a la física cartesiana construida a priori sin el control de la experiencia.

Pascal trata la cuestión metodológica en el *Prefacio para el Tratado del Vacío* - como hemos señalado al principio - y analiza el respeto que el hombre moderno debe otorgar a la antigüedad con relación a los diversos tipos de saber. Se trata de conferir un justo valor a la tradición con el objeto de no obrar de manera indiscriminada, ni tampoco dogmática, en las materias científicas. En este sentido, el pensador francés advierte sobre los graves inconvenientes basados en el principio de autoridad de la física aristotélica que imperaba en algunos círculos científicos de la época y es plenamente consciente del peligro que este criterio ortodoxo representa para el desarrollo de las nuevas ideas en la ciencia de la modernidad. Por este motivo, afirma:

> *«le respect que l'on porte à l'antiquité étant aujourd'hui à tel point, dans les matières où il doit avoir moins de force, que l'on se fait des oracles de toutes ses pensées, et des mystères mêmes de ses obscurités;que l'on peut plus avancer de nouveautés sans péril, et que le texte d'un auteur suffit pour détruire les plus fortes raisons...»* [7] *(3)*

---

6 Blaise Pascal, *Correspondance échangée à propos des expériences sur le Vide.* Réponse de Pascal au Père Noël, en OC. ed.cit. p.201.

7 Blaise Pascal, *Préface sur le Traité du Vide* en OC. ed.cit., p.230.

Por otra parte, toma conciencia del peligro que significa ignorar la tradición en lo concerniente al ámbito religioso, como es el caso de los jesuitas que introducen nuevas ideas religiosas fomentando de esta manera una moral más liberal y acomodaticia con los tiempos actuales. En efecto, Pascal fue testigo de las nefastas consecuencias de esta actitud, en las agudas polémicas teológicas que sus amigos de Port - Royal y él mismo sostuvieron con los sacerdotes de la Compañía de Jesús. Estas controversias religiosas se hallan documentadas en sus célebres *Cartas Provinciales*. En consecuencia, Pascal distingue dos clases de saberes:

1. Los saberes que dependen sólo de la *memoria* y son meramente históricos.

2. Los saberes que dependen del *razonamiento* y son dogmáticos, teniendo por objeto buscar y descubrir las verdades ocultas.

En el primer tipo de saberes, si bien Pascal incluye la historia, la geografía, la jurisprudencia, se refiere especialmente a la teología. En este caso, todo el saber que el hombre puede lograr está contenido en los libros sagrados. Esta es la única autoridad que nos puede ilustrar, ya que el espíritu humano es débil para resolver, por sus propias fuerzas, problemas incomprensibles para la razón.

En el segundo tipo de saberes, Pascal incluye a la geometría, la aritmética, la música, la medicina, la física y todas las ciencias que están sometidas a *la experiencia* y *al razonamiento*. La autoridad en ellas es inútil; sólo *la razón* puede comprenderlos.

La rigurosa distinción entre estos dos tipos de saberes nos permite comprender el error que se produce cada vez que el hombre emplea *la razón* y *la autoridad* en forma indiscriminada:

> *« L'éclaircissement de cette différence doit nous faire plaindre l'aveuglement de ceux qui apportent la seule autorité pour preuve dans les matières physiques, au lieu du raisonnement ou des expériences, et nous donner de l'horreur pour la malice des autres, qui emploient le raisonnement seul dans la théologie au lieu de l'autorité de l'Ecriture et des Pères. Il faut relever le courage de ces timides qui n'osent rien inventer en physique, et confondre l'insolence de ces téméraires*

qui produisent des nouveautés en théologie...» [8] (4)

Pascal fue uno de los científicos que más contribuyó a modificar la imagen del universo; no sólo porque tenía plena conciencia de las consecuencias producidas por las teorías científico - filosóficas de Copérnico, de Bruno y de Galileo, sino también, porque postula una concepción positiva de la ciencia, independiente de la filosofía. Es decir, *no admite un saber universal y absoluto,* sino que concebirá diferentes saberes y métodos específicos para cada uno de ellos. En este punto, se opone radicalmente a Descartes, quien no supo independizar la ciencia de la metafísica.

El científico de Clermond - Ferrand establece diferentes métodos para descubrir verdades parciales que corresponden a un orden determinado de la realidad. Cada saber exige así un orden y un método determinado por la clase de objetos que se quiera investigar:

1. **naturales o sensibles**: se conocen a través del *método experimental.*

2. **racionales**: se conocen por medio de *pruebas y demostraciones.*

3. **sobrenaturales**: se conocen por medio de *la fe* y de *la revelación* que trascienden el orden natural y racional.

A diferencia de Descartes, que aspira a organizar el mundo por medio de la sola razón y con la ayuda de un método universal y único basado en las matemáticas, Pascal investiga las diversas regiones del ser - el mundo, el hombre y Dios - que constituyen *diferentes tipos de saber* y aplica a cada uno de ellos *diversos métodos.*

Por último, estas tres ramas del conocimiento - *mundo, hombre* y *Dios* - conducen a una clasificación de las ciencias abstractas y de las ciencias humanas. En su escrito *De l'Esprit*

---

[8] loc. cit. p. 231.

Géométrique et de l'Art de Persuader establece una distinción entre *el espíritu geométrico* necesario para abordar las ciencias formales y *el espíritu de fineza,* indispensable para un correcto estudio del hombre y de la teología.[9]

Para finalizar con el tema de *la metodología científica* en Pascal nos ha parecido interesante citar el juicio de Pedro Lluis Font:

> «Pascal, pues, distingue netamente la ciencia de la filosofía, reivindicando la originalidad del conocimiento científico y de sus métodos frente a Descartes, para quien las diversas ciencias no son más que otras tantas partes de la filosofía, ciencia universal. *Pascal, sabio y filósofo, es el primero en delimitar los campos y en justificar que la ciencia se desgaje del árbol de la filosofía.* Kant consagrará tal separación. Esta concepción atrevida hace de Pascal el primer filósofo verdaderamente moderno» [10]

De estas reflexiones, se concluye que *la ciencia es autónoma* para Pascal. En consecuencia, se opone una y otra vez a Descartes, para quien la física tiene un fundamento metafísico, o sea, deriva de Dios. En cambio, el pensador de Clermont - Ferrand afirma que la física no conduce a Dios porque no necesita de El para explicar los fenómenos de la naturaleza.

I.3 La filosofía

El racionalismo como teoría gnoseológica afirma que el verdadero conocimiento se logra por medio de *la razón,* prescindiendo de la experiencia de los sentidos.

Para Descartes, la filosofía debe atenerse solamente a los conceptos, basándose así en el modelo de la ciencia matemática tal como Galileo la había aplicado a la física. Por consiguiente,

---

9 Sobre esta temática específica, véase el apartado II. trabajo, p. 112 y ss.

10 Pedro Lluis Font, "Pascal, precursor de Kant" en *Revue de Métaphysique et de Morale.* 1926. p. 215.

advertimos que el filósofo francés pretende hacer de la filosofía una ciencia que parta de principios universales y que deduzca de éstos un sistema de verdades particulares.

Galileo y Descartes tenían la profunda convicción de que *la matemática era la única clave que permitía al hombre descubrir los secretos de la naturaleza*. Por esta razón, la ambición de la filosofía cartesiana consistía en aplicar los procedimientos matemáticos a todas las ramas del conocimiento para constituir así un saber universal y absoluto.

Las características más relevantes de esta concepción filosófica, comunes a Descartes, Spinoza y Leibniz pueden resumirse del siguiente modo:

1) El primado de *la razón* sobre los sentidos.

2) La postulación de *ideas innatas* y de *verdades de razón* puestas por Dios en el entendimiento humano.

3) La *evidencia racional* como *criterio de verdad*: sólo deben aceptarse aquellas ideas o verdades que se presentan de manera clara y distinta al espíritu.

Una de las objeciones más importantes y que convierte en estéril esta concepción racionalista consiste en que el *criterio de verdad* por ella adoptado depende del grado de intelección que cada sujeto de conocimiento posee en particular. Este hecho impide que exista un acuerdo acerca de cuáles y cuántas son las ideas innatas y las verdades primeras que deban admitirse. Para Descartes, por ejemplo, las sustancias que fundamentan su teoría del conocimiento y su metafísica son - como es sabido - *la sustancia extensa*, fundamento ontológico del mundo y sus entes y *la sustancia pensante*, fundamento de la razón. Para Spinoza, en cambio, *pensamiento y extensión*

son sólo dos de los infinitos atributos de una sustancia única que además tiene infinitos modos de manifestarse. Para Leibniz, la sustancia única de Spinoza se convierte en un sistema armonioso de infinitas sustancias espirituales e inextensas.

Por otra parte, esta concepción filosófica plantea un grave problema: ¿cómo es posible que la razón por sí sola conozca la realidad e inclusive a Dios mismo? Se advierte así que el racionalismo se basa en varios supuestos que no han sido debidamente esclarecidos:

a) En primer lugar, esta teoría gnoseológica aspira conocer la realidad a través de la razón. Esta pretensión se basa en el supuesto de que la realidad misma tiene una estructura racional. De este modo, se piensa que la verdadera estructura de las cosas es racional, (cf. el mundo de las ideas de Platón, las formas de Aristóteles). De este supuesto, se desprende que existe un riguroso paralelismo entre la estructura de la realidad y la de nuestra razón. En efecto, Descartes afirma que *la idea es la cosa misma en tanto pensada.*

b) En segundo lugar, el racionalismo afirma que la razón es una *facultad de conocer innata* que posee un repertorio de conceptos independientes de la experiencia. Son las *ideas innatas* que el alma trae consigo, (ver. la idea de Dios, alma, triángulo).

c) El tercer supuesto alude a la hipótesis del genio maligno. Como es sabido, Descartes lo introduce para convertir en problemático lo que hasta entonces, se aceptaba como indubitable, exacerbando esta hipótesis con la finalidad de mostrar que el hombre en cuanto ser pensante, tiene que presuponer un Dios.

I.3.1. *El concepto de razón en Pascal y el problema del conocimiento.*

Las reflexiones de Pascal sobre *la valoración de la **razón*** constituyen uno de los aspectos más controvertidos de su pensamiento. Precisamente, el concepto de *razón pascaliana* plantea el problema de su polisemia. Este dio origen a dos interpretaciones extremas y opuestas

en la historia de la filosofía. Voltaire y Condorcet se escandalizaron por las críticas que Pascal efectuó a la razón de su tiempo; mientras que los pensadores románticos hicieron de él un precursor del irracionalismo. Ambas posturas son erróneas y exageradas ya que este pensador no descalificó por completo a *la razón* en todas las áreas del conocimiento humano ni pensó que *el sentimiento* y *el corazón* fueran las únicas vías legítimas para conocer la realidad, como sostenían los pensadores románticos. Sin ser un racionalista a ultranza, defendió los derechos de la razón.

Esta cuestión se acentúa por el hecho de que Pascal no precisó con claridad las diferencias entre los conceptos de *razón, espíritu entendimiento y pensamiento.* Frecuentemente, emplea el primero sin especificar los diversos sentidos que le atribuye. En consecuencia, *estos sentidos de la razón* plantean ciertas dificultades para una correcta exégesis de sus *Pensées,* motivadas además, por la falta de un vocabulario filosófico específico. Sin embargo, Pascal advierte las diferentes perspectivas del concepto de razón, limitándose a señalar su complejidad y riqueza.

Una manera de esclarecer estas ambigüedades consiste en delimitar dichas perspectivas que el vocablo *razón* tiene en sus diversos escritos científicos y humanísticos. En tal sentido, Emile Baudin expresa que en Pascal hubo varios hombres a un mismo tiempo[11] y que todos se interesaron profundamente por los problemas de la razón, pero cada uno la valoró desde una perspectiva distinta.

En primer lugar, hay *un Pascal científico,* el matemático y el físico, que exalta *la razón* considerándola como la facultad por excelencia, que permite fundamentar las demostraciones que la ciencia exige. *La razón* en el ámbito de las ciencias se opone a la autoridad. Tiene plena competencia en el mundo de la experiencia como así también en el de la especulación. Un claro indicio de esta actitud lo constituye el siguiente pasaje:

---

[11] Cf. Emile Baudin, *La Philosophie de Pascal. Pascal et Descartes.* Vol. 1. Neuchatel. Ed. De La Baconnière. 1946. p. 121.

> *«Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous le sens ou sous le raisonnement:* ***l'autorité*** *y est inutile;* ***la raison*** *seule a lieu d'en connaître. Elles sont leurs droits séparés: l'une avait tantôt tout l'avantage; ici l'autre règne à son tour. Mais comme les sujets de cette sorte sont proportionnés à la portée de l'esprit, it trouve une liberté toute entière de s'y étendre: sa fecondité inépuisable produit continuellement et ses inventions peuvent être tout ensemble sans fin et sans interruption...*[12] *(5)*

Se advierte así que Pascal no sólo prioriza la razón sobre el principio de autoridad de la física aristotélica, sino que sostiene que todos los progresos de la ciencia se fundan en ella:

> *C'est ainsi que la géométrie,l'arithmmétique, la physique, la médicine,l'architecture et toutes les sciences qui sont soumise à l'expérience et au raisonnement» doivent être augmentéees pour devenir parfaites»...non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit.»* [13] *(6)*

El conocimiento basado en *la razón* y en *la experiencia* progresa indefinidamente a través del tiempo. Adviértase que si bien el progreso permanente de la ciencia es una característica del pensamiento moderno, el aporte de Pascal consiste en hacerlo extensivo a la humanidad, con lo cual se anticipa a la concepción historicista que un siglo más tarde desarrollará con mayor precisión Kant.

Por otra parte, existe *un Pascal controversista o polémico* que emplea la razón como un instrumento eficaz para combatir los prejuicios de los racionalistas y humillarlos. Pascal utiliza

---

12 Cf.B. Pascal, *Préface sur le Traité du Vide en* OC. ed.cit., pp. 230-231.

13 Cf. Ibidem, p.232.

esta razón[14] para refutar en *física* al Padre Noël, en *moral* a los jesuitas y en *filosofía* a los dogmáticos.

Hay también *un Pascal apologista y teólogo*. Desde esta perspectiva, *la razón* cumple un doble papel en sus *Pensées*. Por un lado, es un instrumento para exponer pruebas sobre la verdad del cristianismo con el propósito de recusar las objeciones del escepticismo, empleando para ello un notable rigor argumentativo[15] . Ello constituye un claro indicio de que la razón no es contraria a la religión.[16] Por otro, advierte el peligro de sobrevalorar la razón como pretenden los racionalistas. En este sentido, Pascal utiliza un interesante recurso metodológico con el objeto de considerar al cristianismo desde una óptica basada en un punto de equilibrio, como se evidencia en el siguiente fragmento:

Deux excès exclure la raison, n'admettre que la raison.»[17] *(7)*

La solución pascaliana consiste precisamente en evitar las posturas extremas. *La fe del cristianismo sin la razón* se convierte en superstición[18] .

En el segundo caso, los adversarios de la religión aceptan únicamente la razón. Esta se erige en tribunal supremo con el objeto de resolver todos los problemas humanos sin discriminar lo que puede ser demostrado de aquello que trasciende sus límites. Pascal encuentra el ejemplo

---

14 Cf.B.Pascal, *Correspondance échangée à propos des experiences sur le vide; Les provinciales; Pensées y Entretien avec M. de Sacy en* OC. ed. cit.,pp. 191-221; 371-469; 493-641; 291-297 respectivamente.

15 Cf.B.Pascal, *Pensées La.131/Br.434 en* OC. ed.cit.,p.514-516

16 op.cit., La.173/Br.273 en OC., p. 523.

17 op.cit., La.183/Br.253 en OC. p.524.

18 op.cit., La.179/Br.256; La.181/Br.255; La.187/Br.254 en OC. pp. 523-524.

más elocuente de esta actitud en el racionalismo cartesiano que prescinde de Dios, a pesar de integrarlo en su respectivo sistema. Por ello, le formula una severa crítica:

> *«Je ne puis pardonner à Descartes: il voudrait bien, dans toute la philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu.»*[19] *(8)*

Para tener una correcta comprensión de su pensamiento, es importante recordar que la antropología pascaliana concibe al hombre como *un ser paradójico, contradictorio, incapaz de autocomprenderse*. Por consiguiente, Dios no es un mero elemento que pueda integrarse a un sistema, como es el caso de la filosofía cartesiana; sino una meta a la cual el hombre llega, luego de haber tomado conciencia de su finitud e indigencia. Por este motivo, es preciso humillar a *la razón de los dogmáticos* y demostrar sus radicales impotencias. Esta tarea específica la lleva a cabo Pascal como apologista y controversista:

> *«Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous même. Humiliez vous raison impuissante! Taisez vous nature imbécile, apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre maître votre véritable condition que vous ignorez. Ecoutez Dieu...»* [20] *(9)*

De las reflexiones precedentes, se desprende que la sumisión no es contraria a la razón. Según Pascal, el cristianismo aspira a conciliar *la fe* y *la razón:*

> *«Soumission et usage de la raison: en quoi consiste le vrai christianisme.»*[21] *(11)*

Paradójicamente, el propio ejercicio de la razón conduce a un reconocimiento de sus propios límites. Pascal sabía en qué punto la razón debía detenerse y someterse a aquellas

---

19 op.cit. La.1001 en OC. p.640.

20 op.cit. La.131/Br.434 en OC. p. 515.

21 op.cit. La.167/Br.269 en OC. p.523.

cuestiones que trascienden su campo específico, si quería seguir siendo razonable (cf. los fragmentos La.173/Br.273 y La.188/Br.267).

Finalmente, hay un *Pascal filósofo*. Es fundamental distinguir al apologista del filósofo en sus *Pensées*. En los diez primeros capítulos de esta obra, según la edición de Louis Lafuma, el pensador francés expone *su filosofía de la condición humana.* Desde la perspectiva del filósofo, examinaremos solamente *el concepto de razón* y su *teoría del conocimiento*. Ciertamente, hay en Pascal un filósofo de la razón que hace una valoración positiva de ella y para quien *su grandeza* consiste en descubrir su propia *miseria*. El análisis antropológico pascaliano muestra que el hombre es *contradictorio* porque es grande y miserable al mismo tiempo, y *paradójico* porque su grandeza reside en la conciencia de su propia miseria.

Sin embargo, *el pensamiento, la razón* (son sinónimos en él) constituye el eje principal de sus reflexiones sobre la grandeza humana. En su escrito *L'Entretien avec M. de Sacy* había abordado ya la grandeza del hombre considerando al estoicismo y en particular a la filosofía de Epicteto como el paradigma de dicha grandeza. En sus *Pensées*, este tema específico se relaciona particularmente con la concepción cartesiana del pensamiento. En efecto, el pensamiento constituye una característica fundamental del hombre porque contribuye a su grandeza. Según la antropología pascaliana, éste conserva un vestigio de su primigenia grandeza que le impulsa a superarse. Es precisamente, por el pensamiento, por la razón que el hombre se eleva y comprende el universo que lo rodea. Pascal expresa esta idea en uno de sus más célebres fragmentos:

> *«L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un* ***roseau pensant*** *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, puisqu'il sait qu' il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien.* ***Toute notre dignité consiste donc en la pensée...»***[22] *(10)*

22 Cf. B.Pascal,***Pensées*** La.200/Br.347 en OC. ed.cit., p. 528.

La «razón» pascaliana [23] ocupa un lugar preeminente en su pensamiento ya que ella confiere *dignidad* al hombre no sólo con respecto a sí mismo sino también sobre los demás entes de la naturaleza. Se advierte así, la influencia de la filosofía cartesiana en este aspecto de su pensamiento. Por lo tanto, la filosofía de Pascal no es irracionalista como han pretendido algunos autores. No sólo *el corazón*, sino también *la razón* constituye un tema relevante de su filosofía de la condición humana.

Las reflexiones pascalianas sobre *el conocimiento* son una consecuencia de su concepción antropológica. En este punto, es necesario recordar que la finitud y la desproporción definen al hombre como un ser contradictorio que se caracteriza por su miseria y por su grandeza, ocupando así, un punto intermedio entre ambos extremos. Esta peculiar situación le impide conocer todo (dogmatismo) e ignorar todo (escepticismo pirrónico). Por consiguiente, *su cognoscibilidad es relativa.*

Según Pascal, *la razón* y *el corazón* constituyen dos vías principales del conocimiento humano. Su valoración de *la razón* debe considerarse exclusivamente en el contexto de las diferentes perspectivas que hemos analizado. No se trata de hacer de ella el máximo instrumento de conocimiento como pretendía el racionalismo cartesiano, sino de trazar sus justos límites, como advertirá más tarde, sistemáticamente, Kant en su filosofía crítica:

> *«La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible si elle ne va jusqu'à connaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles?»* [24] *(11)*

La cuestión de *los límites de la razón teórica* constituye un aspecto clave del pensamiento pascaliano. En efecto, es interesante hacer notar que Pascal emplea *una razón crítica* cuando corrige los excesos de la razón teórica que utilizan los racionalistas dogmáticos para construir

---

23 op.cit. La.111/Br.339; La.756/Br.365; La.759/Br.346; La.620/ Br.146, pp. 513, 597 y 586 respectivamente.

24 op.cit. La.188/Br.267. p. 524.

sus ampulosos sistemas filosóficos. Según Emile Baudin, Pascal es el descubridor de *la razón crítica;* pero, lamentablemente, malogró este valioso aporte filosófico, al no denominarla por su verdadero nombre, puesto que se limitó a llamar *la razón* en un sentido amplio. Dice E. Baudin, textualmente:

> «Or, c'est précisément *cette raison critique* que Pascal découvrait et proclamait souveraine avant Kant, qu'il analysait avec une profondeur inconnue à Kant. En effet, ce philosophe l'emploie et s'y réfère partout (critique de la raison pure; critique de la raison pratique; critique de la raison du jugement); mais il ne l'analyse nulle part... Surtout il n'a analysé nulle part ni le sens du vrai, ni le sens du bien, ni le sens du beau, aucun de ses critiques en qui la raison critique se manifeste et s'exerce. Or, ce sont précisément *ces sens spirituels et rationnels que Pascal découvre et analyse avec une application infatigable.*» [25] (12)

De las reflexiones precedentes, se concluye que el motivo más profundo de *la valoración de la razón pascaliana* reside en que el campo del conocimiento es incierto para el hombre debido a la limitación constitutiva que soporta su ser.

La inestabilidad e incertidumbre del conocimiento humano es una característica inherente a nuestra propia estructura cognoscitiva. La finitud del sujeto humano lo imposibilita para tener un conocimiento verdadero de toda la realidad. Sus facultades resultan insuficientes para abarcar la complejidad del universo físico y espiritual:

> *« Nous souhaitons la vérité et ne trouvons en nous qu'incertitude. Nous recherchons le bonheur et ne trouvons que misère et mort. Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur et sommes incapables ni de certitude ni de bonheur...»*[26] *(13)*

---

25 Cf. Emile Baudin, *La Philosophie de Pascal. Pascal et Descartes.* Vol. 1. Neuchatel. Ed. De La Baconnière. 1946. p. 133.

26 Cf. B. Pascal,***Pensées*** La.401/Br.437 en OC.,ed. cit., p. 548.

En consecuencia, el hombre puede acceder solamente a *una verdad parcial* para la cual debe emplear dos vías diferentes y complementarias: *la razón y el corazón*[27]. Estas facultades constituyen la clave del problema del conocimiento para Pascal.

Su filosofía distingue dos tipos de verdad: *una concepción ontológica y una concepción gnoseológica.* Esta distinción se basa en el hecho de que confunde la función propia de *la razón teórica* con *la razón práctica*, de igual modo que sus predecesores. La confusión entre estos dos tipos de razones es el corolario psicológico de una teoría metafísica. En efecto, su fidelidad a la concepción ontológica de Platón[28] que identifica la verdad y el conocimiento o la verdad y la realidad; permite explicar por un lado, que Pascal afirme: *la verdad es una* y que existe también *una verdad sustancial* que se identifica con Dios, y, por otro, que se refiera en sus escritos científicos y humanísticos a *la verdad de nuestros conocimientos*[29]. Esta última remite a diferentes saberes: física matemática, geometría, historia, derecho, y teología. Se trata de *verdades parciales o fragmentadas* que presentan una estrecha conexión con los saberes recién mencionados. Sobre esta problemática del conocimiento, expresa E. Baudin:

> «La fidelité inconsciente de Pascal à l'ontologie platonicienne sur ce point explique le fait qu'on chercherait vainement chez lui une doctrine consciente, ferme et nettement articulée de la raison critique considerée ut sic, envisagée en elle-même et pour elle-même, parfaitement diferenciée de la raison théorique. Cependant il possède cette doctrine: s'il ne la professe pas explicitement, il ne cesse pas de l'appliquer. Toute son oeuvre philosophique en est véritablement impregnée.»[30] (15)

---

27 Sobre este tema específico, véase los apartados II.3.13/14 del capítulo 2 de mi tesis.

28 Cf.Emile Baudin, *La Philosophie de Pascal. Pascal et Descartes.* Vol. 1. Neuchatel. Ed. De La Baconnière. 1946. p. 137.

29 Véase, *La cuestión metodológica* del apartado 1.2.1 del estudio introductorio pp. 9-13.

30 Cf.Emile Baudin, *La Philosophie de Pascal. Pascal et Descartes.* Vol. 1. Neuchatel. Ed. De La Baconnière. 1946. p.137.

Es posible esquematizar *la teoría del conocimiento* en Pascal y sus relaciones entre *la razón* y *el corazón* del siguiente modo:

CONOCIMIENTO

Facultades de conocimiento	Modos de Conocer Conocimiento	Ambito o área de
RAZON	Demostraciones y pruebas	Conclusiones
SENTIDOS	Experiencia	Hechos
CORAZON	Intuición y Sentimiento	Principios[31]

En síntesis, el hombre posee *un conocimiento limitado* en *el orden natural* o *ámbito de la experiencia.* En este sentido, Pascal ha mostrado que ni el dogmatismo ni el escepticismo pueden mantenerse hasta sus últimas consecuencias [32] . Cada una de estas doctrinas filosóficas posee una parte de verdad. No es posible conocer todo con certeza ni tampoco carecer de todo conocimiento seguro.

La solución pascaliana al problema del conocimiento se basa en la intervención de *la razón* y *el corazón.* Todo aquello que supera a la razón es intuido o sentido por el corazón. Por

31 Cf. B. Pascal, *Pensées* La. 110/Br.282 en OC. ed.cit. p. 512.

32 Cf..B. Pascal, ***Pensées*** La.131/Br.430 ***y L'Entretien avec M. de Sacy*** en OC. ed.cit., pp. 514-516 y 291-297 respectivamente.

eso, existen distintos grados de certeza que corresponden a diferentes ordenes de saberes: hay *una certeza teórica* que es inherente al orden racional cuyo paradigma lo proporcionan las ciencias abstractas, y hay una *certeza práctica* que procede del *corazón*, la cual permite acceder a un saber sobrenatural. Precisamente, *éste* constituye la otra vía de conocimiento que permite captar el mundo del espíritu o el ámbito de lo inefable. Se trata, como indica Federico Sciacca:

> « La certeza más alta es la del corazón, **certeza viviente** del hombre viviente y no del ser racional, y que no tiene por objeto los conocimientos abstractos, ni a un Dios reducido a una definición matemática.» [33]

I.4. La teología

El problema de la relación entre la Gracia divina y la libertad humana constituye un eje temático fundamental del pensamiento cristiano. Según la tradición platónico-agustiniana, el alma humana es un principio de unidad y de pura espiritualidad que actúa a través de un cuerpo físico. Su destino es la salvación o la condenación eterna. Sin embargo, esta hipótesis cristiana a la que suscribe San Agustín, suscita un permanente interrogante: la suerte final del alma, ¿ depende exclusivamente de la acción del hombre o también converge en él la acción de Dios sobre el individuo? Se plantea así un complejo problema teológico referido a la relación entre la libertad y la gracia.

En el siglo V Pelagio había exaltado el valor de la libertad humana afirmando que el hombre es capaz por sus propias fuerzas de lograr la salvación. Minimizaba así las consecuencias de la falta original. San Agustín combatió enérgicamente el pelagianismo porque éste privilegiaba la libertad y la autonomía del individuo. Advirtió claramente que el racionalismo y el naturalismo pelagiano socavaban en sus principios la doctrina cristiana, cuyo eje principal está basado en la necesidad de la gracia divina indispensable para que el alma alcance su fin sobrenatural.

---

33 Federico Sciacca, *Pascal*. Trad. de J. Ruiz Cuevas. Barcelona. Luis Miracle Editor. 1955. p. 189.

En la evolución intelectual de su pensamiento, San Agustín concibe tres estadios de la libertad humana en relación con la gracia divina:

1) el libre albedrío del primer hombre contaba con un auxilio divino para obrar y , no obstante, rechaza a Dios. La pérdida de la gracia produce una debilidad de la voluntad y de la inteligencia que no existían en el estado de perfección original del primer hombre. Luego de la caída, una naturaleza viciada y quebrantada sustituye a la originaria.

2) el libre albedrío de la condición humana actual sigue siendo la sede de su responsabilidad moral, pero ya no resulta eficaz en el orden del "recto obrar", puesto que se halla sujeto a cierta servidumbre.

3) El hombre sólo puede ser liberado de su esclavitud interior por medio de la intervención sobrenatural de Dios. Si el hombre acepta "la gracia divina" a través de progresivos consentimientos de su voluntad, ésta conduce a *la libertas* - que es profundización y perfección del libre albedrío - la cual obra siempre espontáneamente hacia el bien.

Este problema teológico fundamental resurge con inusitado vigor en el Renacimiento34. La Modernidad presenta características radicalmente diferentes al Medioevo. No rigen ya el teocentrismo ni el autoritarismo eclesiástico, sino la autonomía del individuo y el mundo de la cultura humanista respecto de todo fin trascendente. La vida y la naturaleza se aprecian por sí mismas. La cultura se seculariza y la razón afirma su autonomía frente a toda autoridad religiosa.

---

34 En el ámbito religioso, *la teología humanista* fundó el **teísmo universal** que pretendió ser una religión afirmativa del mundo y del espíritu.Esta concepción religiosa no se atrevió a atacar directamente el dogma del **pecado original,** pero tendía a debilitar su fuerza, dado que se produce un resurgimiento del espíritu del pelagianismo en la teología humanista. El retorno a la Antiguedad clásica y a la doctrina estoica de la autarquía de la voluntad contribuirán en gran medida a rechazar la concepción agustiniana acerca del mal radical de la naturaleza humana y de su incapacidad de elevarse por sí misma hasta lo divino. En 1524, Erasmo escribe de *De Libero Arbitrio diatriba sive collatio* en la cual hace una cautelosa defensa de **la libertad humana** y de **la autonomía de la voluntad**. En 1526, Lutero escribe *De Servo Arbitrio* con el objeto de refutar la obra del humanista holandés, porque advierte claramente el peligro de aceptar semejante independencia del hombre. Por ello, va a acentuar **la servidumbre del hombre** como única vía para que el individuo pueda alcanzar la salvación y, conceda, al mismo tiempo, toda la gloria y alabanza a Dios.

La vida espiritual en Francia estuvo también caracterizada por el resurgimiento de esa clásica controversia teológica. En efecto, un conflicto similar enfrenta a los jansenistas y a los jesuitas, en el siglo XVII. El eje de la controversia y posterior condenación del jansenismo35 reside en los presupuestos teológicos de este movimiento religioso. Se pueden resumir en el dogma del pecado original, como el hecho irrecusable de la corrupción de la naturaleza humana y en el rol preponderante de la acción irresistible de la gracia divina para la salvación del hombre. Cabe destacar que estas premisas teológicas presentan ciertas analogías con las doctrinas de Lutero y de Calvino. Al respecto, es oportuno recordar que hubo un resurgimiento del agustinismo en los siglos XVI y XVII como resultado de las áridas disputas teológicas entre los partidarios de la Reforma y de la Contrarreforma. Lutero y luego Jansenio retoman cuestiones abordadas por San Agustín con la finalidad de volver a las primeras verdades de fe

---

35 El surgimiento del **jansenismo** se sitúa históricamente entre los años 1637 y 1638 con el ascenso definitivo de la monarquía absoluta de Luis XIII y del Cardenal de Richelieu. Ejerció una notable influencia sobre la vida espiritual de la sociedad francesa de mediados del siglo XVII y constituyó una de las primeras corrientes de oposición seria a la monarquía absoluta.

Port-Royal fue originariamente una abadía que servía de sede a una orden de religiosas cistercienses fundada en el siglo XIII, en una localidad próxima a Versailles. Luego de haber adoptado una regla de vida rigurosamente ascética, este monasterio se trasladó a Paris en el siglo XVII. La Madre Angélica -directora de la Abadía- organizó allí una comunidad de vida religiosa tendiente a la regeneración de la Iglesia siguiendo los más austeros preceptos de la moral cristiana, en abierta oposición con la moral de los jesuitas, totalmente impregnada de compromisos mundanos. Esta es la dirección que tomó la vida religiosa de Port-Royal, especialmente cuando esa comunidad tuvo como director espiritual al abate de Saint-Cyran, amigo y partidario de las ideas que había expuesto en aquella época Cornelio Jansen, profesor de teología en la Universidad de Lovaina y luego, obispo de Ypres. En consecuencia, la interpretación jansenista de San Agustín nació casi simultáneamente en Bélgica y en Francia gracias al impulso que Saint Cyran dio a esta doctrina.

Su etapa de pleno desarrollo se inicia con la publicación póstuma del **Augustinus** de Cornelio Jansen en 1640. Su tesis fundamental se refiere a la existencia de dos estados de naturaleza en el hombre: el primero alude al estado de pureza previo al pecado original y el segundo al estado de naturaleza corrompida en el que se halla actualmente el ser humano. Finaliza en 1649 cuando Nicolás Cornet - síndico de la Facultad de Teología- presenta a la Sorbonne «cinco proposiciones acerca de **la gracia eficaz**», sin nombrar al autor y con la intención de que fuera condenado el Jansenismo.

Los Jansenistas fueron perseguidos por cuestiones religiosas y políticas. Las primeras se basaban en la convicción de que los solitarios de Port- Royal profesaban ideas similares al protestantismo y al calvinismo, en particular, las referidas a la importancia que concedían a **la fe** y a **la gracia** para lograr la salvación, ya que la naturaleza humana está corrompida por la falta original y a sus ideas sobre la escolástica que, según ellos y los partidarios de la Reforma, había degradado a la religión con sus dogmas y sus rígidas reglas; en los cuales se hallaba ausente el auténtico espíritu del cristianismo. En cambio, **los jesuitas** -adversarios del jansenismo y de la Reforma- sostenían el valor de las obras.

Fueron perseguidos también por cuestiones políticas. Se mostraron reacios al absolutismo político de la monarquía francesa. No aceptaban que la religión se subordinara a los intereses políticos. Por esta razón, Luis XIV estaba decidido a proscribir el movimiento jansenista en Francia, no sólo persiguiéndolo, sino también destruyendo la abadía de Port-Royal en 1713. Su absolutismo monárquico veía en ellos un foco sedicioso por sus tendencias al liberalismo.

sustentadas por la antigüedad cristiana. En efecto, estos reformadores interpretaron de manera parcial algunas de las tesis más polémicas de San Agustín, en particular, aquellas referidas a: 1) la radical corrupción de la naturaleza humana, 2) la salvación entendida como obra exclusiva de la gracia divina y 3) la servidumbre del libre albedrío y la predestinación.

La Iglesia romana, preocupada por las graves consecuencias de estas tesis, restablece con el Concilio de Trento (1545) el equilibrio de la doctrina agustiniana, es decir, admite que la naturaleza humana quedó debilitada por la falta original, pero el hombre conserva su libre albedrío.

La cuestión que nos interesa aquí fue tratada por Luis Molina, un Padre de la Compañía de Jesús, en su obra titulada Concordia liberi arbitrii cum gratia donis (1588). Para este jesuita, el pecado no ocasionó ningún menoscabo en las facultades naturales del hombre. Por esta razón, el ser humano posee íntegro su "libre albedrío" y puede realizar, con « sólo el concurso general de Dios y sin otra ayuda o don de la gracia, todas las obras moralmente buenas que entran dentro de sus fines naturales». En dicha concepción, se advierte de manera clara e inequívoca una exaltación de lo humano que constituyó una característica esencial del Renacimiento y que Ignacio de Loyola la transfiere al ámbito religioso de su orden. La conciencia y la voluntad se convierten así en los pilares fundamentales del jesuitismo.

El Molinismo encontró una fuerte oposición entre los agustinianos y los tomistas, no sólo porque reivindican la autonomía de la voluntad humana sino también porque introducen innovaciones en cuestiones teológicas. Sostienen que Dios concede a todos los hombres la gracia suficiente que potencia la libertad del querer, en lugar de anularla. Esta "gracia" puede ser o no eficaz según el consentimiento o disentimiento de la voluntad humana.

Por el contrario, los Jansenistas de Port-Royal interpretaban la doctrina agustiniana en sensu strictu. Afirmaban que la voluntad humana es radicalmente impotente para realizar obras moralmente buenas sin la ayuda extraordinaria y eficaz de Dios. La línea más ortodoxa dentro del Jansenismo, representada por Arnauld, Nicole y Barcos, llega a sostener que el hombre no posee

más libertad que la de pecar. Sólo la gracia eficaz de Dios puede salvar al hombre de su miseria e impotencia. Esta gracia no es concedida a todos los individuos, sino sólo a aquellos que Dios, por su misericordia, ha predestinado a la salvación desde la eternidad.

I.4.1 *Nociones de libertad, gracia y naturaleza humana en Pascal*

Pascal atribuye libertad a la voluntad humana, pero una libertad que no es indiferencia como en Descartes, sino responsabilidad moral del hombre con Dios. Su noción de libertad se inserta en el contexto del pensamiento cristiano. En este sentido, cabe destacar que el pensador francés fue un fiel discípulo de San Agustín. Sin embargo, no se limitó a exponer la obra del teólogo africano, sino que la reelaboró enriqueciéndola a veces y otras modificando algunas de sus nociones fundamentales. Al respecto, es interesante señalar que su concepción de la naturaleza humana no se detiene meramente en la exposición doctrinaria de "la falta original" que hace San Agustín, sino que prosigue con un análisis penetrante de las implicancias morales y sociales producidas por nuestra primera naturaleza. Sobre esta temática específica, la originalidad del planteamiento pascaliano arraiga directamente en su filosofía de la cultura, o también, en lo que podríamos llamar, hoy en día, *su filosofía de la condición humana*. Según Pascal, el hombre después de «la caída» se convirtió en un ser inseguro que para poder subsistir creó un orden artificial y una conducta que no proceden de su verdadera naturaleza, sino de factores secundarios y aleatorios. Esta dramática situación dio lugar al surgimiento de una segunda naturaleza, la cual presenta un carácter dual:

> *« La concupiscence nous est devenue naturelle et a fait notre seconde nature. Ainsi, il y a deux natures en nous, l'une bonne, l'autre mauvaise...»36 (16)*

---

36 Cf. Blaise Pascal, *Pensées La.616/Br.660* en OC. ed.cit., p. 586.

Esta dualidad para Pascal corresponde a lo que él llama *la miseria y la grandeza* del hombre. Este tema determina la estructura principal de sus *Pensées*.

Esta segunda naturaleza construye un sistema de normas, de motivos, de justificaciones, es decir, un mundo de formas convencionales y de instituciones con el propósito de legitimar un nuevo modo de vida y logra crear una naturaleza de emergencia que posee el carácter de la pura facticidad y de lo artificial. Se trata ,fundamentalmente, como señala Romano Guardini:

> «De una cultura del no-valor, un orden del no-sentido, una lógica del ser caído, detrás de la cual, a pesar de su despliegue de energía, de capacidad y de brillo, no puede disimularse una insensatez extrema...»37

Esta "naturaleza de emergencia" - como la llama Guardini - se arraiga directamente en el individuo y en la sociedad por el peso de la costumbre38 . Esta noción es esencial para comprender su concepción de la cultura, surgida como consecuencia de la pérdida de la gracia. Según Guardini, la cultura crea un orden artificial que permite al hombre justificar un nuevo modo de vida en la cual su voluntad rebelde logra plena autarquía. Esta naturaleza de emergencia que él adopta no procede de su auténtica naturaleza, pero, le confiere seguridad y legitimidad a todas sus acciones.

Las reflexiones preliminares sobre la "naturaleza humana" presentan una estrecha conexión temática con las nociones de libre albedrío y de gracia en Pascal, quien aborda esta compleja cuestión del siguiente modo:

> *«l'homme, par sa propre nature, a toujours le pouvoir de pécher et de résistir à la grâce et que depuis de sa corruption, il porte un fonds malheureux de concupiscence, qui lui augmente infiniment ce pouvoir,mais que néanmoins, quand il plaît à Dieu le toucher par sa miséricorde, il lui fait faire ce qu'il*

---

1 Cf. Romano Guardini, *Pascal o el Drama de la Conciencia Cristiana*, Bs. As., Emecé Editores, 1955, p. 119.

2 Sobre este tema específico, véase *Pensées*: La.44/Br.82; La.125/Br.92; La.126/Br.93; La.129/Br.116; La.634/Br.97 en OC. ed.cit., pp. 504, 514 y 587 respectivamente.

> *veut et en la manière qu'il veut, sans que cette infaillibilité de l'opération de Dieu détruise en aucune sorte la liberté naturelle de l'homme...» 39 (11)*

Pascal intenta elaborar una doctrina que permita conciliar dos verdades opuestas: por un lado, pone particular énfasis en la infalibilidad de la gracia y, por otro, en la libertad de la voluntad humana. En esta cuestión, es interesante señalar que si bien la noción de "infalibilidad" expresa el poder soberano de la gracia40, no impone, sin embargo, ninguna coacción a la libertad natural del hombre, o en otras palabras, la gracia no suprime el libre albedrío. Del pasaje recién citado se desprende que ambos términos no son para este pensador, excluyentes sino complementarios.

Luego de "la caída", el hombre conserva el poder de elección hacia el bien y el mal, pero ha perdido concretamente su pleno ejercicio de él. El deseo y la ignorancia lo han debilitado a tal extremo, que no puede resistir su natural propensión al mal. Abandonado a sí mismo, el libre albedrío está expuesto al torrente de los deseos que lo asedian constantemente. La propia vida corrobora de manera incontrovertible este aspecto inherente de la condición humana. Al respecto, afirma Phillipe Séllier:

> «Nous avons l'évidence intérieure que notre libre arbitre existe, et pourtant nous succombons toujours à ce qui nous fascine. No us pourrions résister, mais nous ne le résistons pas...» 41 (18)

Por otra parte, se advierte en su Décimo octava *Carta Provincial* un notable cambio de actitud con relación a la evolución intelectual de su pensamiento religioso. Pascal asume una postura más moderada frente al rigorismo ético-religioso de los jansenistas ortodoxos en el sentido de que cuestiona algunos aspectos rígidos de la teología jansenista, en particular, su

---

39 Cf. Blaise Pascal, *Les Provinciales: Dix-huitième Lettre* en OC. ed.cit., p.462.

40 Para un conocimiento más exhaustivo de esta noción en Pascal, véase los *Ecrits sur la Grâce* en OC. ed.cit., p. 310 y ss.

41 Cf. Phillipe Séllier, *Pascal et Saint Augustin*, Paris, Armand Colin, 1970, p.346.

concepción de la voluntad humana. Admite que se halla debilitada por la "falta original", pero, a diferencia del jansenismo enseña lo que debe hacer el hombre para superar su voluntad quebrantada por la concupiscencia. La redención es obra de la gracia divina, pero el hombre colabora con ella. De este modo, reivindica la validez de la acción humana y rechaza el intelectualismo cartesiano de Arnauld y Nicole basado en fórmulas, proposiciones y expresiones verbales exentas de *esprit de finesse*.

NOTAS:

(1) *Pensées*: La.60/Br.294: «...No hay nada justo o injusto que no cambie de cualidad al cambiar de clima. Tres grados de elevación hacia el polo cambian toda la jurisprudencia; un meridiano decide sobre la verdad. En pocos años de posesión las leyes fundamentales cambian, el derecho tiene sus épocas, ... Curiosa justicia que un río limita! Verdad a este lado de los pirineos, error al otro...».»

(2) *Carta de Pascal al Padre Noël* (Paris, 29 de octubre 1647): «...Así, pues dejemos esta prueba para el tiempo en que tengamos conocimiento de la naturaleza de la luz. Hasta entonces no puede admitir su principio; le será difícil demostrarlo y, por favor, *no saquemos consecuencias infalibles de la naturaleza de una cosa cuando la ignoramos ...*»

(3) *Prefacio sobre el Tratado del Vacío:* «El respeto que inspira la Antigüedad es hoy día tan grande en las materias en que debe tener menos fuerza, que convertimos en oráculos todos sus pensamientos, y en misterios sus afirmaciones erróneas, sin que nos sea posible exponer novedades sin peligro, y *el texto de un autor de la antigüedad basta para destruir los más sólidos razonamientos...*»

(4) *opus. cit*: «La explicación de esta diferencia debe hacernos lamentar la ceguera de los que aportan la mera autoridad como prueba de las materias físicas: en vez del razonamiento y la experimentación, e inspirarnos horror ante la maldad de los que emplean el mero razonamiento en la teología, en vez de la autoridad de la Escritura y de los Padres de la Iglesia. Hay que levantar el valor de esos tímidos que no se atreven a inventar nada en física y confundir la insolencia de esos temerarios que crean novedades en teología».

(5) *Prefacio sobre el Tratado del Vacío:* «No sucede lo mismo con los asuntos que caen bajo el juicio o el razonamiento; la autoridad es inútil; sólo la razón puede comprenderlos. Tienen sus derechos separados: la primera tenía antes todas las ventajas; aquí le toca reinar a la segunda. Pero como los asuntos de esta clase guardan proporción con el alcance de la mente, ésta encuentra una libertad total para extenderse sobre ellos; su fecundidad inagotable crea continuamente y sus inventos pueden ser a un tiempo sin fin y sin interrupción...»

(6) *Idem*: Así es como la geometría, la aritmética, la física, la medicina, la arquitectura y todas las ciencias que están sometidas a *la experiencia* y *el razonamiento* tienen que crecer para llegar a ser perfectas. De ahí, no sólo todos los hombres

avanza día tras día en las ciencias, sino que todos los hombres juntos hacen un continuo progreso a medida que el universo envejece...»

(7) *Pensées*, La. 183/Br.253: «Dos excesos, excluir la razón, no admitir más que la razón.

(8) *Pensées*, La.1001: «No puedo perdonar a Descartes: *él hubiera querido, en toda su filosofía, poder prescindir de Dios*; pero no ha podido evitar darle un papirotazo para poner al mundo en movimiento; después de eso, no sabe qué hacer de Dios»

(9) *Pensées*, La. 131/Br.434: «Reconoced, pues soberbios, qué paradoja sois para vosotros mismos. *Humillaos, razón impotente*! Callad, naturaleza imbécil, sabed que el hombre supera infinitamente al hombre y escuchad de vuestro maestro, vuestra verdadera condición, que ignoráis. Escuchad a Dios».

(10) *Pensées*, La.167/Br.269: «*Sumisión* y *uso de la razón*: en lo que consiste el verdadero cristianismo».

(11) *Pensées*, La.200/Br.347: «El hombre no es más que una caña, la más frágil de la naturaleza, pero es *una caña pensante*. No hace falta que el universo entero se arme para destruirla; un vapor, una gota de agua es suficiente para matarlo. Pero, aun cuando el universo le aplastase, el hombre sería todavía más noble que lo que le mata, puesto que él sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él. El universo no sabe nada. *Toda nuestra dignidad consiste*, pues *en el pensamiento.*»

(12) *Pensées*, La.188/Br.267: «El último paso de la razón consiste en reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan. Es débil si no alcanza a conocer esto. Y si las cosas naturales la sobrepasan, ¿qué diremos de las sobrenaturales?»

(13) *La Philosophie de Pascal:* «Es precisamente esta **razón crítica** que Pascal descubrió y proclamó soberana antes que Kant y que analizó con una profundidad desconocida para Kant. En efecto, este filósofo la emplea y se refiere a ella constantemente (crítica de la razón pura, crítica de la razón práctica, crítica de la razón del juicio) pero, no la analiza en ninguna parte. En especial, no ha analizado ni el sentido de lo verdadero, ni del bien ni de lo bello, en ninguno de sus sentidos críticos por el cual la razón crítica se manifiesta y se ejerce. Ahora bien, son precisamente estos sentidos espirituales y racionales que Pascal descubre y analiza con una aplicación incansable.»

(14) *Pensées*, La.401/Br.437: «Anhelamos la verdad y no hallamos en nosotros más que incertidumbre. Buscamos la felicidad y no

hallamos más que miseria y muerte. Somos incapaces de no desear la verdad y la felicidad y somos incapaces de certeza y felicidad.

(15) *La Philosophie de Pascal:* «La fidelidad inconsciente de Pascal a la ontología platónica sobre este punto, explica el hecho de que buscaríamos en vano una doctrina consciente, coherente y claramente articulada de la razón crítica, examinada en y por sí misma, perfectamente diferenciada de la razón teórica, en este autor. No obstante, él posee esta doctrina: si él no la profesa explícitamente, no deja de aplicarla. Toda su obra filosófica está verdaderamente impregnada de ella.»

(16) *Pensées*, La.616/Br.660: «La concupiscencia ha llegado a sernos natural y ha constituído nuestra segunda naturaleza. Así, hay dos naturalezas en nosotros: la una buena, la otra mala...»

(17) *Les Provinciales* (Décimo octava Carta): «...El hombre, por su propia naturaleza, siempre ha tenido el poder d pecar y de resistir a la gracia y que, desde su caída, tiene un fondo desgraciado de concupiscencia que le aumenta infinitamente ; pero que, cuando agrada a Dios tocarle con su misericordia , le hace hacer lo que quiere de la manera que quiere, sin que esta infalibilidad de la operación de Dios destruya en modo alguno la libertad natural del hombre...»

Capitulo: 2

Análisis del argumento de *La Apuesta*

II. ANALISIS DEL ARGUMENTO DE *LA APUESTA*

II.1. *Breve historia del Manuscrito de la apuesta*

El manuscrito original del *pari* es un borrador desordenado lleno de tachaduras, correcciones y adiciones marginales que lo torna poco legible en algunos sectores. Este célebre argumento contiene dos trozos de papel cuyos pliegos parecen indicar que fueron conservados durante mucho tiempo en un bolsillo.

La apuesta comprende en su conjunto cuatro páginas que se enumeran de la manera siguiente: 3, 4, 7, y 8. Están incluídas en el Recueil Originel de los *Pensées* (Manuscrito N° 9.202 du Fonds Français de la Bibliothèque Nationale). Estos dos trozos de papel filigrana marcados con una BC están pegados en las páginas 4 y 8. La primera mide aproximadamente 240mm x 190mm y la segunda 235mm x 205mm. Estas hojas están cubiertas de escritura en su anverso y reverso. El encolador ha tenido especial cuidado en adherir únicamente sus bordes y luego ha pinchado y recortado con tijeras las páginas 3 y 7 con el objeto de abrir dos ventanas irregulares que permitieran así leer todo el texto . En las mismas hojas, se encuentran otros trozos de papel más pequeños que no interesan a este estudio.

En resumen, las páginas 3, 4, 7 y 8 recién descritas corresponden a lo que se ha convenido en llamar *le pari* de Pascal. Las páginas 5 y 6 del manuscrito pertenecen a una pequeña hoja en blanco que fue intercalada por el pensador con algún propósito que ignoramos.

1) **La primera hoja** abarca los siguientes ejes temáticos: a) Reflexiones sobre el conocimiento del Infinito. b) Argumento existencial de *la apuesta* . c) Y sus implicaciones morales .

2) **La segunda hoja,** Pascal formula un extenso razonamiento de tipo matemático destinado a convencer a los incrédulos. Las posibilidades de ganar o perder se calculan porque Pascal piensa que la probabilidad o el azar puede ser racionalizado.

Según este filósofo, hay proporción entre el riesgo y la ganancia de *la apuesta,* porque la vida infinita que podemos ganar compensa la vida finita que se arriesga. Pascal utiliza en esta parte de su argumentación *la règle des partis*, antecedente de la moderna teoría de la probabilidad.

II.1.1. *Anotaciones del Manuscrito*

Se trata de un conjunto de reflexiones morales, psicológicas y religiosas que fueron volcadas febrilmente y en todos los sentidos sobre el papel. Una vez finalizado el argumento de la apuesta, el manuscrito original presentaba todavía algunos espacios en blanco que fueron utilizados por Pascal para exponer dichas reflexiones que se relacionan en su conjunto con la exposición central de la apuesta. Por este motivo, deben ser consideradas como notas y ubicadas a continuación de este célebre argumento. Los eruditos contemporáneos, entre ellos, Louis Lafuma sigue este criterio basado en el orden que presenta la Copia 9.203. Leon Brunschvicg, en cambio, los ha dispersado de manera arbitraria, en otros pasajes de los *Pensées*. Nos referimos particularmente a los parágrafos enumerados desde el 25 al 31 que ocupan la hoja ocho del manuscrito original y que corresponden a los fragmentos La.419, 420, 421, 423, 424, 425 y 426 de la edición crítica de Louis Lafuma. Luego de una exhaustiva investigación de los manuscritos existentes realizada en la década de 1950, hemos elegido la citada edición porque ésta parece aproximarse con mayor fidelidad al estado en que los *Pensées* quedó a la muerte de Pascal en 1662.

Además de la edición crítica de Louis Lafuma que utilizamos en este trabajo; seguimos también el criterio adoptado por Georges Brunet únicamente para la presentación y ordenación del *argumento de la apuesta*, ya que consideramos que la confrontación entre el Manuscrito Original y la Copia 9203 contribuye a elucidar mejor este célebre texto y en consecuencia, hacer una exégesis del mismo lo más fidedigna posible a la intención original que animó al autor en ese momento.

En primer lugar, G. Brunet presenta la parte normal para cada página y luego, las adiciones marginales. Las correcciones que figuran entre las líneas del manuscrito conservan su posición y están impresas en pequeños caracteres. Las indicaciones del editor están en letra cursiva y en paréntesis. Los diferentes parágrafos de la apuesta se enumeran en caracteres destacados del 1 al 31. Los números comunes precedidos de una "B" remiten a la edición de León Brunschvicg.

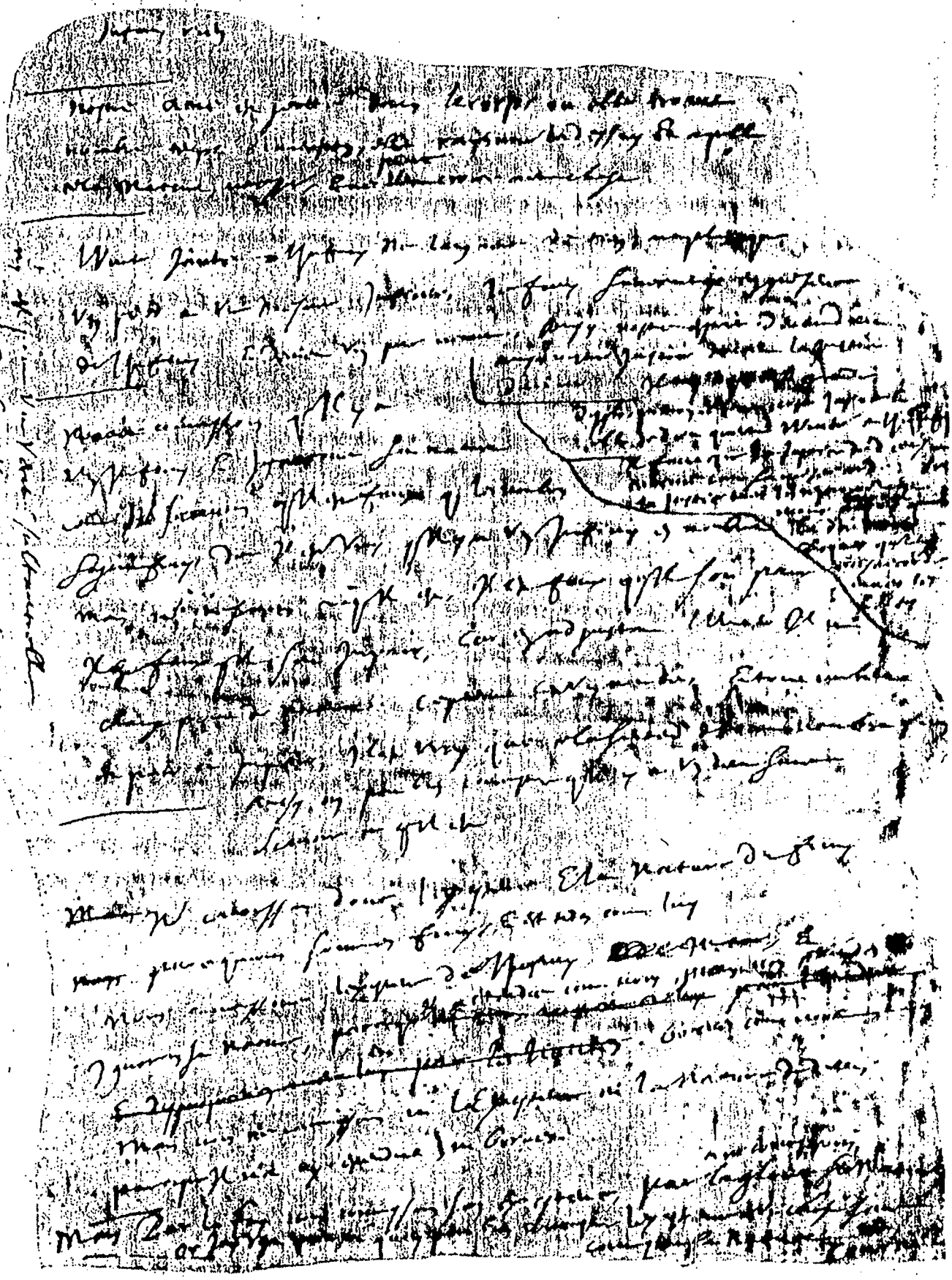
Finalmente, Brunet emplea una serie de signos convencionales con el objeto de facilitar la lectura y comprensión de este difícil texto:

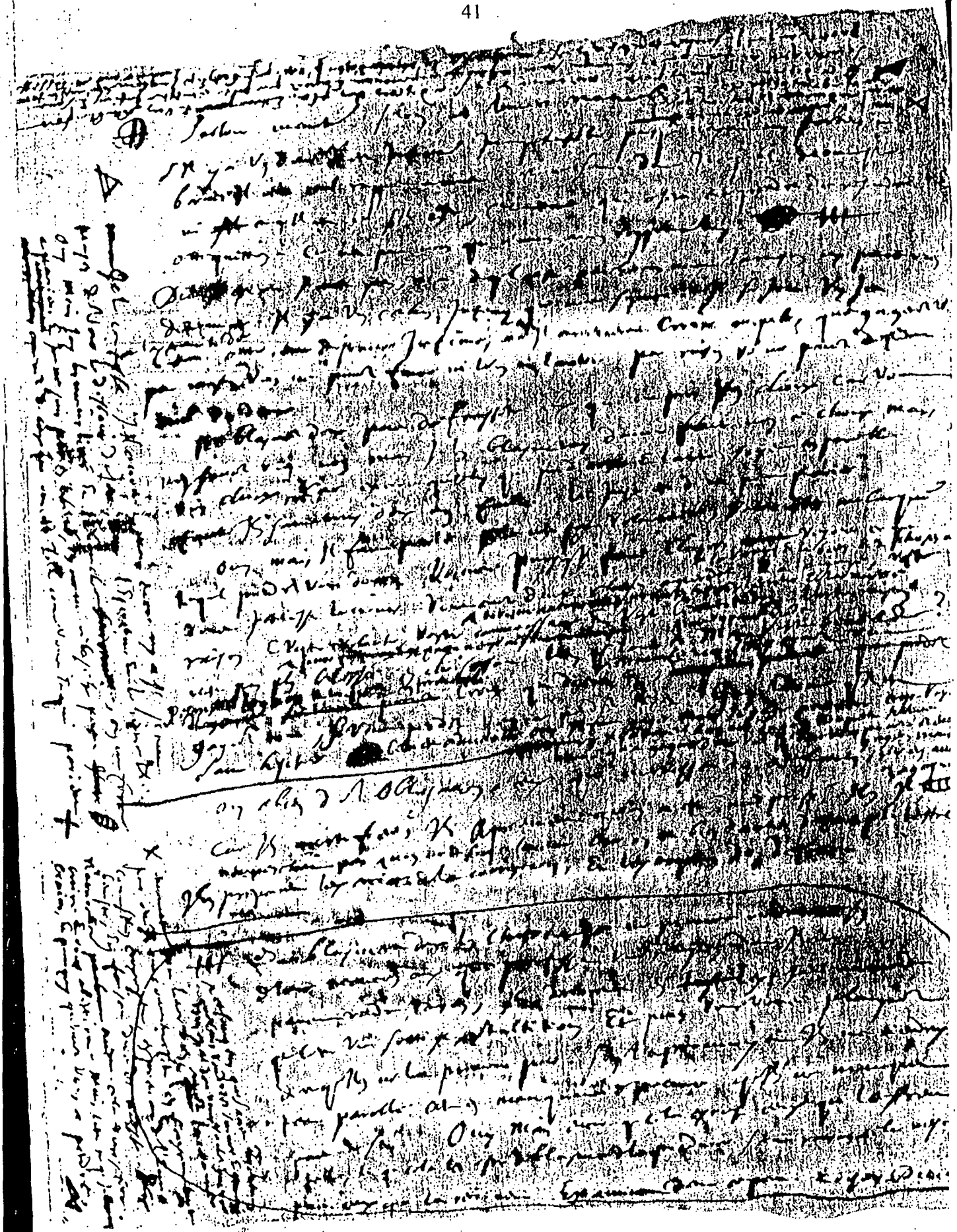
- Los corchetes encuadran las partes del texto tachadas en el manuscrito.
- El signo de interrogación (?) corresponden a las palabras tachadas cuya lectura resulta particularmente dudosa.
- El asterisco (*) indica el lugar de las adiciones colocadas entre líneas.
- El trazo oblicuo marca el fin de las líneas.
- Signos de llamada de formas muy diversas se distribuyen en el manuscrito. Cada uno de ellos está representado por una flecha seguida del N° del parágrafo al cual remite y por encima de él la flecha aparece repetida. Cuando un signo de este género está borrado o tachado en el manuscrito, la flecha se coloca entre paréntesis. Este autor se basa en la edición paleográfica de Zacharie Tourneur.

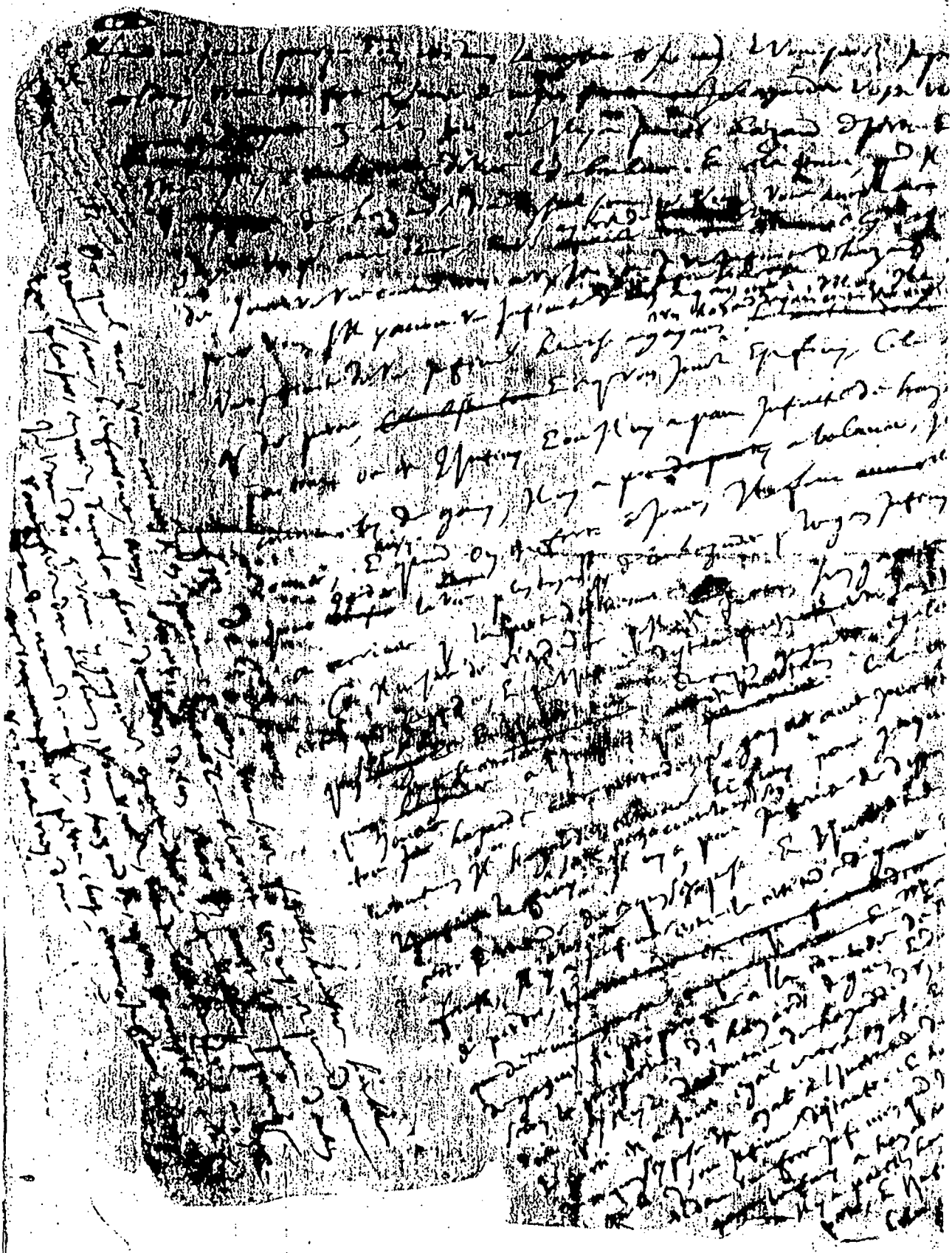
Estas indicaciones pueden apreciarse en las cuatro páginas fotocopiadas y reproducidas en facsímil que adjuntamos a continuación.

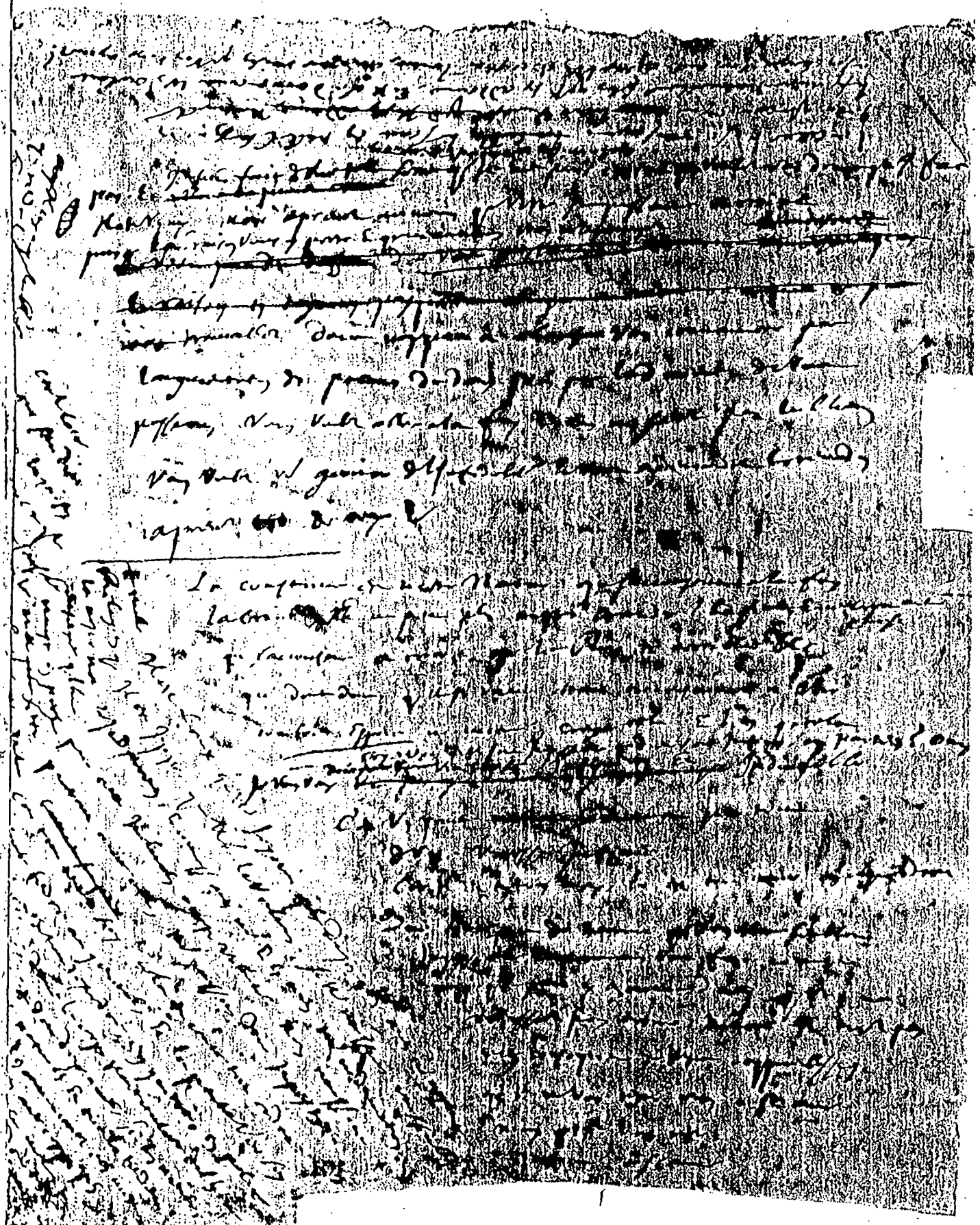
En lo atinente al análisis del *argumento de la apuesta*, seguimos un criterio personal. Si bien respetamos las indicaciones preliminares, hemos analizado este argumento considerando especialmente sus diferentes áreas temáticas. De esta manera, nos apartamos del criterio

tradicional basado en una exposición lineal del mismo y tal vez, contribuyamos así a descubrir una región no explorada en esta selva habitada por sagaces reflexiones existenciales, morales y religiosas que giran siempre en torno a la relación hombre - Dios.









Page 3 : Partie normale

1. *Infiny rien/*

2. *Nostre ame est jettée dans le corps ou elle trouue / nombre temps dimensions, elle raisonne la dessus et apell / cela nature, necessit -, et ne [veut] peut croire autre chose /*

3. *LVnite jointe a linfiny ne laug mente de rien, nonplus qu / vn pied a vne mesure infinie, lefiny saneantist enpresence / de linfiny et deuien vn pur neant. /*

4. *Nous connoissons qil y a / Vninfiny, et ignorons sa nature / com ns scauons[1] qil est faux q les nombres / soye - - finys donc il est vray qil y a vn infiny en nombre / mais ns ne scauons ce qil est, il est faux quil soit pair / Ilestfaux qil soit impair, car enadjoustan lunite*

1. *Scauons* en surcharge sur des signes illisibles (co ?).

il n / change point de nature.Cependant cest vn nombre, et tout nombre / est pair ou impair, ilest vray que celasentend detout nombre finy /

5. ——— Ainsy on peut bien connoistre qil y a vn dieu sans / scauoir ce quil est /

6. *[Mais] Ns connoissons donc le[s]xistence et la nature dufiny / [nous] par ce que nous sommes finys, et est endus com - - luy / nous connoissons lexistence delinfiny [et de la[1] na-*
II
ture], et / ignorons sa nature, parceq[ns
a estendue com nous, mais non pas des / bornes comm nous /
auons raport aluy par l estendue / et disproportion auec luy par les limites.]
Mais nous ne connoissons ni l[a n]existence ni lanature de dieu. / par cequ il n'a ny estendue, ni bornes. /

---

7. Mais Par la foy nous connoissons son existence, par la *no connoistrons
gloire* sanature / Or jay deja monstré quon peut bien connoistre lexistence dvn chose sans / connoistre sa nature (→10) / Tournez

---

1. *De* en surcharge sur *la*.

PAGE 3 : ADDITIONS MARGINALES

(*Dans la marge de gauche ces trois lignes écrites dans le sens de la longueur.*)

8. *n'y ail point Vne Verité subtantielle / voyant tant de choses vrayes qui nesont poi - - / la Verité mesmes /*

(*Dans le vide qui se trouve à la droite du n° 4, cette note est rattachée aux derniers mots du n° 3 : « un pur néant ».*)

9. *Ainsy nostre esprit deuant dieu / ainsy nostre Justice deuant la Justice / diuine Ilny a*

---

pas si grande / disproportion entre nostre Justice et / celle de dieu quentre lvnité et linfiny[1] / Il faut que [J][2]la Justice de dieu soit / enorme comm sa misericorde. Or / la Justice enuers les reprouuez est / moins [enorme] [q] / et
enorme
doit moins / choquer quela / misericorde / enuers les / Esleus /

PAGE 4 : PARTIE NORMALE

→
10. *Parlons mainte - - - - selon les lumières naturelles, / S il y a vn dieu il est infini - - - - in-*

---

1. *Linfiny* recouvre *lindéfiny*.
2. *J* transformé en *l*.

comprehensible, puisq n ayant ny parties[1] *ni / bornes il n'a nul rapport a nous. Nous somes donc incapabl - - de connoist - - / ni [sil] ce q il est ni s il est, cela estant. qui osera entreprendre de resoudre / cette question. Ce nest pas nous qui n'auons aucun rapport aluy. [➔] (➔16) /*

11. Dieu *[Il] est ou il nest pas, mais dqel costé pencherons nous l araison ny peut rien / de terminer. Il y a vn cahos infiny qui nous separe.* a l'extremité de *Il sejoue vn jeu / [dans] cette [eno] distance infinie, ou il arriuera Croix ou pile, que gagerez vs / par raison vous ne pouuez faire ni lvn ni lautre. par raison vs ne pou - - z defaire / nul des deux. /*

12. *Ne blasmez donc pas de faussete ceux qui ont pris [pa] vn choix car vous / nen sauez rien. non mais je les blasmeray dauoir [ch] fait non ce choix mais / vn choix, car encore qu celuy qui prend croix et lautre soyent en pareille /*

1. Le *p* recouvre un *b*.

faute Ils sont tous deux en faute. Le juste est de ne point parier. /

13. *Ouy mais il faut parier. [p] cela nest pas volontaire, vous estes ambarqué / lequel prendrez vous donc. Voyons. [v] puisqil faut choisir [vostre] voyons ce qui / vous interesse le moins.* *le vray, et le bien et 2 choses a *Vous auez deux choses aperdre* [et] a engager, vostre / raison etvostre volonté,* *et vostre nature[r] a deux choses afuir lerreur etla misere *vostre connoissan - - et vostre beatitude*.* *puis quil [quand il] faut necessairement choisir *Vostre raison / nest pas plus blesséé* en choisissan lvn q lautre*.* *voila vn point vuidé *Mais vostre beatitude ? /* Pesons[?]le gain et la perte en prenant *[Voyons si vous prenez] croix qu dieu est*, [et qvous perdiez. que perdez] / gagnez tout, si*[1] *vous perdez vous ne perdez Rien. Gagez donc qil est / sans hesiter [➔]* *estimons [l] ces 2 cas. si vs gagnez vous

14. Cela est admirable. Ouy il faut gager mais je gage peutestre trop.Voyons. / [quan] puisq il y a pareil hazard de gain et de perte sivous / n'auiez qu'a gagner deux vies pr vne vous po urr iez encore / gager, mais / s il y en auoit / 3 a gagner / il (➔20) /

15. (B 535) *On a bien d lobligation a ceux qui auertissent des defauts / car ils mortifient, ils*

1. *s* recouvre un *v*.

*nempeschent pas quon ne le soit a l aucnir car on a bien d autres defauts pr l'estre. / Ils
Aprennent quon a esté mes prisé, ils / preparent lex ercice dla correction, et lex emption dvn defaut /*

---

16. Qui blasmera donc les Chrestiens de ne pouuoir rendre raison / dleur creance[1], eux qui professent vne religion don- ils ne / peuu--- rendre raison, Ils declarent en [l ext] l exposant au monde / quceest vne sotti se, stultitiam, Et puis vous vous plaignez / deceqils ne la prouuent pas. S ils la prouuoy--- ils ne ti endroy--- / pas parolle : cest en manquant de preuue qils ne manque-- / pas de sens. Ouy mais encore q ce la excuse ceux qui l offrent[2] / telle, et qe cela les oste d-blasme dla produire sans raison cela nexcuse / pas ceux qui la recoiuuent Examinons donc ce poin. Et disons Dieu est ou /

(*La suite au § 11.*)

Page 4 : Additions marginales

(*Dans la marge de gauche et dans le sens de la longueur, à hauteur des §§ 11-13. Se rattache au § 21.*)

17. *[mais c] Je le confesse Jelauoue, mais encore ny a il point / moyen d voir le dessous dujeu, ouy l Escriture et le reste — etc... / ouy mais*

---

1. Le c initial recouvre r.
2. o recouvre un a.

jay les mains liées et la bouche [fer] muette, on me force / a parier, et je ne suis pas en liberté, on neme relasche pas. [Il est] (→24) /
[vray mais] aprenez de ceux qui ont esté liez com-- vous et qui parient (→18) /*

(*Dans la même marge, à droite du précédent et à hauteur des §§ 15-16.*)

*cesont gens qui sauent [vn] ce chemin / que vous voudriez suiure et gairis / d vn mal dont vous voulez gairir / suiuez [*maisaprenez]

18. *mainte---- tout leur bien* [que][1] la maniere / par ou ils ont commencé Cest en faisant tout / comm s ils croyoient, enpren an dl'eau / beniste, en faisan dire des messes. Etc. / Naturelle---- [par la] mesme cela vous fera / croire et vous abestira -- Mais cest ce qe je [crains][2] crains, et pourquoy, qu'auez vous a perdre.*

(→19)

(*Suite du précédent dans le haut de la page inversée.*)

19. mais pr vs monstrer que cela y mene [sans peine][3] / cest que cela diminue les passions qui / sont vos grans obstacles. Etc. /

---

1. Tourneur lit : *[pren]*.
2. On peut lire aussi : *[crois]*.
3. Tourneur lit : *[c'est que]*, qui aurait été mal écrit en fin de ligne et repris à la ligne suivante. Un repère est fourni

[19]. *[si]*[1] *O ce discours me trans porte, me rauit etc. — si ce discours vous plaist [et vous par] et vous semble fort / scachez quil est fait par vn homme qui sest mis a genoux auparauant et aprez pour prier cet estre infiny et sans / parties au quel il soumet tout le sien de se soumett - - aussi le [vostre]*[2] *vostre pr vost - - prop - - bien et pr sa gloire etqu'ainsy la force / s accorde auec cette bassesse /*

Page 7 : Partie normale

(*Suite du § 14.*)

20. *Ilfaudroit jouer (puisq vous estes dans la ne - - ssit d jouer) etvousseriez impruden / [en] lorsq vous estes forcé ajouer de nepas [jouer ce je] hazarder vostr vie / pour en gagner 3 avn Jeu ouilya pareil hazard dperte etdgain. / Mais il y a vn eternit devie etdebon-*

par le jambage très visible de *p* ou *q*, mais la fin du mot est bien longue pour *que*, et conviendrait mieux à *peine*.

1. *si* recouvert par o.
2. Lecture douteuse.

heur. Et cela estant, qud il y auroi / vne infinité de hazards dont vnseul seroi pr vous, vous auriez enco - - rais - - d / gager vn pr
agiriez de mauuais sens
auoir deux, et vs [auriez tort de] estan ob ligé ajouer derefuser / de jouer v - - vie contre trois avnjeu ou d vninfinité d - hazards ily en avn / pour vous sil y auoit vne infinité
vie infin - - - - - heureuse
d [bien] ag ag ner = Mais ily a icy / vne infinite devie infin - - - - - heur - - se a gagner
vn hazard degain contre vn nombrefiny de hazards
[et autant de hazad degain] / [q] de perte, [cela oste tout] et ceqvous jouez estfiny, cela oste tout party / par tout ou est linfiny et ouil ny a pas infinité de hazards dperte / contre celuy d gain, il ny a point [de party] abalancer, il faut tout / donner, et quand on est*
*ainsy
forcé ajouer, ilfaut [auoir][1] *renoncer a la*
garder [?][2]
rais - - / pour [choisir] la vie plus tost q dla hazarder p legain infiny aussy prest / a arriuer q la perte du neant. [→]

21. *Car il ne sert de riendedire quilest incertain*

1. Pascal semble avoir voulu écrire d'abord : « *il faut avoir perdu la raison* ».
2. Tourneur lit : *[sans]*.

Et que a chaqe pasq / vous ferez dan ce chem - -, vous verrez, tan de certitude de gain, et / tant de neant de ceqvous hazardez, qvous connoistrez[1] *ala fin / que vous auez parié pr vne chose certaine, infinie, p - - - laquell / vous n'auez rien donné /*

(*A la gauche du précédent cinq lignes en caractères microscopiques et d'une autre encre.*)

23. (B. 604) *la seule science qui est / contre le sens commun etla / nature des hommes, [a toujours] / est la seule qui ayt toujours / subsisté parmy les hommes. /*

Page 8 : Partie normale

(*Se rattache au § 17*)

24. pas.Et Je suis fait dvnetelle sorteqje ne puis croire que voulezvous donc que je face /
[*vous ne pouuez croire]
Ilestvray mais aprenez au moins qevostre im-*
puisq la[2] raison vous y porte
puissance a croire / [[ne] vient [pas du de-
et queneantmoins vous nelepouuez [renuerseriez]
faut] de vos passions. vous ne renuerseriez pas / la raison en croyant puisquestant obligé a croire ou [a nier] nepas / cro] trauaillez

1. Le *c* initial recouvre un *g*.
2. *la* recouvre *vostre*.

donc nonpas a [chercher] vous conuaincre par / l'augmentation ds preuues de dieu, mais[1] *par lad iminution devos / passions, vous voulez aller ala foy et vous nen sauez pas le Chem - - / vous voulez vs gairir dlinfidelité etvous endemandez lesremedes / aprenez [etc.]*[2] *de ceux etc. /*

(*La suite à la dernière ligne du § 17.*)

---

25. (B. 89) *La coustume est nostre Nature qu - saccoustume ala foy / lacroit. Et*[3] *ne peut pl - - ne pas craindre l Enfer.* Et necroit autre chose. */ qu - s accoustume a croire qu le Roy est terrible etc. / qu - doute donc q nostre ame estan accoustuméé a voir / nombre espace mouue - - - -, croye cela et rien qe cela. /*

---

26. (B 231) croyez-vous quil soit impossible qu dieu soit infiny sans parties ? Ouy. / Je vous veux donc faire voirvne chose infinie et Indiuisible /
[Vne Image de dieu en son immensité] / C'est vn point [remuant] semouuan par tout /
dvne vitesse infinie. / Car il est entous lieux,*
*vn

1. *m* recouvre un *p*.
2. Tourneur lit : *[les]*.
3. *Et* recouvre *Il*.

sion gagnera, etqil est / certain qon hazarde, et qulinfinie distance quiest [est] entre la certitude (sexpose) *dece / quon [hazarde] et lincertitude deceq on gagnera, egale lebien finy / quon [hazarde] a l infiny qui [peut arriver].* (expose certaine - - - - [nest] est incertain) *Cela nest pas ainsy. / tout [jeu] hazarde auec certitude, pr gag ner auec incertitude, et / neantm - - - - il hazarde certaine - - - - le finy pour gagner incertaine - - - - / [linfin] lefiny*. Il ny a pas infinité de distance entre / cette [i]certitude de ce quon s'expose et lincertitude dug ain cela est / faux, Il y a* infinité entre la certitude d ganer etla certitude / d perdre, [l incertitude est cequi [fait et] donne lieu au party] / [qui détermine exacte - - - - ce qui apartient et] Mais lincertitude / de gagner est proportionnée a la certitude de ce quon hazarde / selon la proportion des hazards d gain et de perte. Et dla / vient qu s il y a [de] autant de hazadd d vn costé qd lautre / le parti est a jouer egal contre egal. Et [ainsy] la certitude / de ce quon s'expose est egale a*

(joueur) (*sans pecher contre la raison.) (*alaverité) (a lors)

l incertitude du gain, tan s en fau - / qu ell en soit infinim - - - distante. Et ainsy nostre proposit - - - / est dans vne force infi nie, qud ily a [linfiny a / gagn - -] lefiny a hazard er, [autant] a vn jeu / ou[1] *il y a pareils hazards de gain qu de / perte, et linfiny a gagner / Cela est demonstra tif / et si les hommes sont / capables de quelqu / verité. Celle la / l est.* (→17) /

Page 7 : Additions marginales

(Dans la marge de gauche et sur presque toute sa longueur.)

22. *fin de ce discours.*

Or quel mal vous arriuera il en prenan - c - party. Vous serez fidele honneste humble / reconnoissant, bienfaisant, amy, sincere, veritable. a laverite vous ne serez point dans / les plaisirs empestez, dans la gloire, dans les delices Mais nen aurez vous point d aur - - - /

Je vous dis qevous y gagnerez en cette Vie.

1. Le mot *ou* a disparu dans une déchirure du papier.

et est tout entier en chaquendroit / Que cet effect de nature quivous [esto] sembloit / impossi ble auparauant, vous face connoistre / [?][1] *qil peut y enauoir d autres qvous ne / conoissez pas encore, [ne cr] Ne tirez pas / cette conseque - - - de vostre apprentissage / qu il nvous reste rien a scau - - - / mais qu'il vous reste / infin - - - - - a scau - - - /*

Page 8 : Additions marginales

(Dans la marge de gauche et obliquement, à hauteur des §§ 25-26.)

27. (B 477) *Il est faux que n - - - soyons [plus] dignes qles autres ns ayme - - / Il est injuste que n - - - le voulions. Si n - - - naissions rais-[s]onables / etindifférents, et connoiss ants no - - et les aut - - - no - - ne donnerions / point cette inclinat - - - a nostre volonté. Nous naissons / pourtant auec elle, No - - naissons donc injustes. / [Comment se peu] Car tout tend a soy. cela est contre tout ordre. / Il faut*

1. Tourneur lit : *[non].*

tendre au general, et la pentevers soy est / le commencement detout desordre, en guerre, en police / [ds l] eneconomie, dans le corps particulier del ho - - - / Lavolonté est donc deprauée, si les membres / descommunautez naturell - - et ciuiles tende - - / au bien ducorps, les communautez ell - - mes - - - doiuent t - - dre avn autre corps pl - - / general don ell - - son memb - - -. / [les com][1] *lon doit donc tendre / augeneral. ns naissons / donc injustes et / deprauez / (➔ 28)*

(Dans la même marge, à la gauche du précédent.)

➔

28. (B. 606) *nulle / Religion q/ la nostre na / enseigné ql h - - - - / naist en peche / nulle [phi] secte / de Philosophes [d] nela / dit, null n'adonc / ditvray. /*

Nulle secte ni religion / n'a toujours esté sur la terre / que [?][2] *la Religion Chrestienne /*

(A la gauche du précédent.)

29. (B. 278) *cestle cœur / qui sent dieu / et non*

1. Tourneur lit : *[les hom].*
2. Tourneur lit : *[cel].*

la raison / voila cequ c est qla / foy. Dieu sensib - - / au cœur non la / a laraison /

(*A la gauche du précédent, dans l'angle supérieur de la page.*)

30. (B 542) *[ay] Il ny aqla Religion Chresti - - - / qu rende l hom - - aymable et / heureux tout ensemble, da - - / l honnestete [il] on' [[aut] estre [ou] / [haissable ou malheureux] / aymable et heureux / ensemble /*

(*Dans la marge supérieure de la page inversée.*)

31. (B. 277) *le cœur a ses raisons**. *[le cœur V on] lescait en mill Choses / Jedis qle cœur ayme [natur] lestre vniuersel [qud il sy addonne] naturelle - - - - / et soy mesme naturelle - - - - selon quil s'y addonne, et il se durcit contre lvn oulaut - - / a son choix. vous auez rejetté lvn et conserué l autre, est ce par raison qevous vous aymez ? /*

*que la raison ne connoist point on

II.2. *Consideraciones Preliminares*

El célebre argumento de la apuesta [1] constituye un texto fundamental, no sólo porque ocupa un lugar relevante en la filosofía de Pascal, sino también porque representa uno de los escritos filosóficos de mayor repercusión en la historia del pensamiento occidental. Indudablemente, el contenido de este argumento, como asimismo su concepción del hombre, del mundo y de Dios, han ejercido una notable influencia en filósofos como Shopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Scheler, Barth y en el existencialismo francés contemporáneo.

El punto de partida de su filosofía es *la existencia concreta del hombre*. Frente al racionalismo abstracto de la filosofía cartesiana, Pascal opone siempre la existencia. En este sentido, su filosofía constituye un verdadero desafío para su época; ya que el siglo XVII se caracteriza por el auge del racionalismo francés. Según esta doctrina filosófica, la razón es la única fuente legítima del conocimiento humano que permite al hombre conocer toda la realidad e incluso Dios, basándose en el supuesto de que todo tiene una estructura racional.

Para lograr una comprensión unitaria de la obra filosófica de Pascal, es importante considerar su concepción totalizadora del ser humano, y abordar desde esta perspectiva el argumento de *la apuesta* y la doctrina del *Deus Absconditus*. En tal sentido, esta argumentación comienza por ser *un examen crítico del conocimiento científico tradicional* que Pascal cuestiona sobre la base de sus investigaciones en el ámbito de las ciencias físico - matemáticas y, a la vez, *una toma de conciencia de la condición humana.*

De esta manera, el filósofo francés apela en primera instancia a la argumentación matemática inherente a la esfera de las verdades lógico - formales con el propósito de persuadir al libertino en su propio terreno. Una vez que éste haya admitido las razones para decidirse a apostar a favor de la existencia de Dios, Pascal pasará al ámbito de las consideraciones

específicamente humanas sustentadas en el carácter incierto y azaroso de la existencia. Es precisamente ahí donde este pensador desarrolla el tema de la apuesta por medio de una argumentación existencial.

Una preocupación central de su pensamiento que recorre todos sus escritos científicos y humanísticos es la distinción que establece entre los diferentes saberes y sus métodos respectivos. Su actividad como científico lo lleva a sostener la imposibilidad de demostraciones rigurosas fuera del ámbito de las ciencias matemáticas. Para este propósito, es fundamental distinguir los términos *demostración* y *argumentación*. La demostración produce una evidencia o una conclusión cuyo conocimiento excluye toda posibilidad de elección. La argumentación, en cambio, aspira a elucidar *una elección* en la que **el yo** siempre está presente. Según este enfoque, es posible establecer una diferencia entre los conceptos "racional" y "razonable" - como indica Henri Gouhier:

> «le rationnel est, par définition, impersonnel et fait disparaître le moi avec le choix; le raisonnable qualifie à la fois, une propriété de ce qui est choisi et une qualité de celui qui choisit, le moi restant toujours présent dans le choix.»[2] (1)

La existencia de Dios y la inmortalidad del Alma no son demostraciones, como pretenden la filosofía escolástica y el racionalismo cartesiano, sino *postulados* o verdades indemostrables que representan un punto de partida para comprender la realidad y de cuya negación se siguen consecuencias absurdas. En esta cuestión, Pascal se anticipa a Kant y denuncia lo que podría llamarse en metafísica *la ilusión de la razón.*

La razón humana pierde así su primado absoluto cada vez que pretende demostrar la totalidad de lo existente, e inclusive la existencia de Dios. Por eso, el pensador francés apela a una

---

[2] Henri Gouhier, *Blaise Pascal.Commentaires.* Paris. Vrin. 1984. p. 279.

argumentación, valiéndose de la razón, pero desde un nuevo ángulo de reflexión, ya que su intención no es demostrar, sino persuadir al interlocutor escéptico de la Modernidad acerca del carácter razonable que presentan las principales hipótesis del Cristianismo y por consiguiente inducirlo a que se decida a apostar a favor de la existencia de Dios. Sobre este aspecto puntual de la filosofía pascaliana, afirma Henri Gouhier:

> «A l'impossible démonstration qui ferait de l'existence de Dieu une vérité rationnelle le pari substitue une argumentation qui en fait l'objet d'un choix raisonnable» [3] (2)

En síntesis, *la apuesta* no demuestra una verdad racional ni tampoco permite acceder a un conocimiento de Dios. Su objetivo es suscitar *una toma de conciencia* en el hombre sobre su radical finitud y crear así, *una situación de tal naturaleza que le impida permanecer indiferente frente al problema de Dios.*

El fragmento La.418/Br.233, conocido universalmente como *el argumento de la apuesta* considera tres cuestiones fundamentales:

1. La noción del Infinito.
2. La apuesta existencial.
3. La ascesis moral que plantea este argumento.

II.3. *Análisis de las áreas temáticas del argumento*

II.3.1. *Infinito - Nada o Desproporción del Hombre*

[3] op. cit., p. 258.

Este par de conceptos sirven de introducción al argumento de *la apuesta*. Se trata de términos antitéticos. En este contexto, la nada equivale a lo finito, y lo infinito corresponde al todo. Por este motivo, las nociones de infinito - nada representan aquí dos abismos, destinados a poner particular énfasis en la desproporción del hombre como ser finito, frente al infinito o realidad absoluta.

Como es sabido, la noción de *infinito* constituye uno de los grandes temas de la metafísica occidental. Pascal había abordado ya esta cuestión en el opúsculo *De l'Esprit Géométrique* y en sus investigaciones matemáticas sobre la ruleta. En sus *Pensées* analiza también la noción de *infinito* no sólo en el Frag. La.418/Br.233 que estamos examinando, sino también en otros. En efecto, las reflexiones pascalianas sobre esta problemática específica presentan un extenso análisis crítico en el Frag. La.199/Br.72, titulado "Desproporción del Hombre". En este pensamiento, Pascal plantea el tema del infinito para concientizar al hombre de su época que - exaltado por el auge del racionalismo cartesiano - ignora cuál es su verdadero lugar en el nuevo universo infinito de la física moderna. Quiere que conozca su exacta proporción con relación a la totalidad de lo existente. De esta manera, el filósofo lo invita a que contemple la magnificencia de la naturaleza para que advierta su desproporción ante la inmensidad que lo rodea:

> *«Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent.Qu'il regarde cette éclatante lumière mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers,que la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit, et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour lui-même n'est qu'une pointe très délicate à l'égard de celui que ces astres, qui roulent dans le firmament, embrassent.»*[4] *(3)*

---

[4] ***Pensées*** *La.199/Br.72* en OC. ed.cit., pp. 525-526. Recuérdese que la numeración entre paréntesis alude a la traducción de la cita al castellano.

Además, este pasaje pone de manifiesto la radical finitud del hombre para concebir la complejidad del mundo físico. Su razón, sus sentidos y su imaginación son instrumentos insuficientes para conocer lo infinitamente grande, lo mismo acontece con lo infinitamente pequeño que Pascal ejemplifica con el cirón y el átomo, (véase otro pasaje del mismo pensamiento). Estos dos infinitos le muestran la desproporción humana ante la doble infinitud de la naturaleza. Esta nueva imagen del universo provoca un sentimiento de angustia en el sujeto moderno que Pascal interpreta de manera patético-existencial:

> *«Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre; quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle, et nous quitte, et si nous le suivons il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle; rien ne s'arrête pour nous»* [5] *(4)*

Por primera vez, el hombre moderno experimenta vértigo frente a esos espacios ilimitados, porque no tiene un punto de apoyo donde afirmarse. La nueva alianza del hombre con la naturaleza dio como resultado una transformación radical en la conciencia del sujeto moderno. El mundo comienza a ser la única realidad propia del hombre, para quien toda tradición y principio de autoridad es cuestionado. En este sentido, gana una plena autonomía con respecto al hombre medieval, pero, al mismo tiempo, pierde seguridad, ya que no encuentra una base firme a la cual aferrarse. El propio Pascal ha expresado de manera elocuente este sentimiento de angustia y de desamparo producido por la infinitización del universo: *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie* [6] .En este universo, el hombre se siente perdido y a la deriva. Su situación es similar a la de un naúfrago que se encuentra extraviado en los espacios infinitos de la modernidad. Por ello, el filósofo francés invita al racionalista e incrédulo de su tiempo a que dirija la mirada sobre sí mismo con el propósito de que **tome conciencia** de su verdadera *condición humana:*

---

[5] Ibidem, p.527

[6] *Pensées La.201/Br.206 en* OC. ed.cit., p.528.

> *« Que l'homme- étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est, qu'il se regarde comme égaré,et que de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes,les villes, les maisons et soi-même, son juste prix...»* [7] *(5)*

Se advierte claramente que Pascal constituye, para la filosofía moderna, un viraje importante en su concepción antropológica. El hombre es analizado desde una perspectiva peculiar y diferente de la de su época. En este sentido, su filosofía se caracteriza porque pone particular énfasis en destacar la oposición dialéctica entre la infinitud del universo y la finitud del hombre; de ahí que afirme que el hombre se halla siempre en una situación de equilibrio inestable entre la nada y el todo, ocupando así un punto intermedio en la naturaleza[8] .Esta oposición hace de él un ser desgarrado que vive en una tensión dialéctica entre dos extremos irreconciliables: *una nada* y *un todo*.Muestra que el hombre es *un ser intermedio,* ni ángel ni bestia, situado a igual distancia entre los dos infinitos. En esta cuestión, nos parece importante aclarar que si bien Pascal expresa que el hombre se encuentra en un punto intermedio , no acepta de ningún modo esta condición. Su intención fundamental es la de ir acentuando gradualmente la finitud del hombre, mostrándole diferentes abismos (el infinito de grandeza, el infinito de pequeñez y su propia naturaleza) con el objeto de que experimente un vacío en su existencia que sólo puede ser colmado por un Ser infinito. En consecuencia, Pascal considera que el ser humano sólo puede superar está situación trágica cuando los dos extremos se encuentran y concilian en Dios:

> *«Ces extremités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement...»* [9] *(6)*

---

[7] *Pensées La.199/Br.72* en OC. ed.cit., p. 526.

[8] Véase, *Pensées, La.199/Br.72* en OC . ed.cit. p. 526.

[9] Ibidem, p. 527.

Frente a esta incompletitud del hombre, las ciencias naturales, la geometría y la filosofía son incapaces de dar una respuesta plena de sentido para dilucidar el enigma de su existencia. Por esta razón, intenta despertar una actitud de humildad en el sujeto de la modernidad, deslumbrado por el auge del racionalismo del siglo XVII:

> *«Connaissons donc notre portée. Si l'homme s'étudiait il verrait combien il est incapable de passer outre. Comment se pourrait-il qu'une partie connût le tout?* [10] *(7)*

Se advierte así, que la filosofía pascaliana constituye un verdadero desafío para su época, ya que ésta considera a la razón cartesiana como la única fuente de conocimiento que permite al hombre conocer toda la realidad. En cambio, Pascal sostiene que *la razón* sólo puede conocer una parcela, un fragmento de la realidad.[11]

Quedan planteados así algunos temas fundamentales que Pascal desarrollará a lo largo del argumento de la apuesta y en otros importantes fragmentos de sus *Pensées*.

II.3.2.. *Relación Alma-Cuerpo*

Las nociones alma cuerpo son introducidas por el filósofo en el siguiente pasaje de la apuesta con el propósito de mostrar la limitación constitutiva que soporta el ser del hombre:

---

[10] Ibidem, p.527.

[11] Sobre este tema específico, véase el apartado I.3.1. de la introducción del presente trabajo.

§ 2 - *«Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimensions, elle raisonne là-dessus et appelle cela, nature nécéssité, et ne peut croire autre chose.»12 (8)*

Pascal considera que el alma inmersa en un cuerpo físico está sujeta a conocer únicamente lo finito. Adquiere una serie de nociones que denomina o bien "naturaleza" o bien "necesidad". El conocimiento humano se restringe así al ámbito de la realidad empírica.

Es interesante señalar que Pascal es un fiel discípulo del pensamiento de San Agustín, habiendo consagrado una parte importante de sus escritos filosófico - teológicos a dilucidar el enigma del alma humana y su dualidad intrínseca. Su intención fundamental, ahora consiste en destacar el carácter limitado del hombre para comprender su propio ser, ya que es incapaz de tener un conocimiento profundo de su real naturaleza como ser compuesto de alma y de cuerpo:

> *«Et ce qui achève notre impuissance à connaître les choses est qu'elles sont simples en elles mêmes et que nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps. Car il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre chose que spirituelle...»*[13] *(9)*

Pascal plantea aquí la compleja cuestión del carácter dual de la naturaleza humana. Es precisamente, esta dualidad del hombre como ser compuesto de alma y cuerpo la que desvirtúa nuestros juicios sobre la realidad, y por consiguiente, *nos muestra nuestra incapacidad para conocer perfectamente las cosas en sí mismas.* El pensador francés se anticipa en el orden gnoseológico otra vez a Kant. Esta peculiar situación que caracteriza al ser del hombre deviene

---

12 Recuérdese que utilizamos los parágrafos del Manuscrito Original de **«la apuesta»** únicamente para la numeración y ordenación de los diferentes pasajes que integran este célebre argumento.

13 ***Pensées*** *La.199/Br.72* en OC. ed.cit., p. 527

más problemática aún por el hecho de que *la unión entre estas dos naturalezas opuestas y de diferentes géneros* constituye un misterio incomprensible para él:

> *«..l'homme est à lui-même le plus prodigieux object de la nature,car il ne peut concevoir ce que c'est que le corps et encore moins ce que c'est l'esprit,et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit.C'est le comble de ses difficultés et cependant c'est son propre être...»*[14] *(10)*

Pascal no profundiza en esta sutil cuestión como lo hizo Descartes [15]. Sus reflexiones sobre la relación alma - cuerpo se dirigen principalmente a mostrar la radical finitud del hombre.

Por otra parte, la espiritualidad del alma constituye una evidencia para este filósofo. Esta tendencia heredada del platonismo agustiniano que ya se manifestaba en *la Conversion du Pécheur*[16], aparece en los *Pensées* donde confiere supremacía al alma y a la inmortalidad:

> *«L'inmortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura de biens éternels à espérer ou non...»*[17] *(11)*

---

[14] Ibidem, p. 528.

[15] Cf. René Descartes, *Traité des Passions* en OC. publiées par Adam y Tannery. Paris. Cerf. 1909. Vol. XI. article XXX. p.351.

[16] Cf. Blaise Pascal, *La Conversion du Pécheur* en OC. ed.cit. p. 290.

[17] Cf. Blaise Pascal, *Pensées La.427/Br.194* en OC. ed.cit., p.552.

Indudablemente, la inmortalidad del alma representa un eje temático fundamental de su pensamiento filosófico y teológico. El contenido de este pasaje gira en torno a la cuestión de los fines últimos del hombre y a la conducta que asuma frente a ellos. De esta manera, el comportamiento humano toma caminos diferentes, según existan o no bienes eternos. Se trata aquí de una elección del hombre, de un acto de fe por la trascendencia. En este sentido, *la apuesta* que Pascal propone al escéptico consiste en una eternidad de vida feliz, y ésta constituye el valor infinito de la ganancia que el hombre puede obtener si apuesta a favor de la existencia de Dios frente a los bienes temporales y efímeros que arriesga. Se advierte, así, que *la inmortalidad del alma y la existencia de Dios* son **dos postulados** que tienen una íntima relación entre sí. Es interesante señalar, además, que el problema de la inmortalidad del alma[18] refleja una de las mayores preocupaciones de la época.

II.3.3. *Analogía entre el Infinito matemático y el Dios de los geómetras*

Una vez examinada la cuestión referida a la condición del alma humana en el plano cosmológico, el pensador francés explícita los términos infinito - nada por medio de una breve argumentación matemática:

> *§ 3 -* *«L'unité jointe à l'infinie ne l'augmente de rien pied à une mesure infinie; le fini s'anéanti en présence del'infinie et devient un pur néant.»(12)*

El planteamiento pascaliano parte principalmente de la oposición entre el infinito matemático y lo finito; en consecuencia, señala la expresa desvalorización que éste experimenta frente a aquél. El pensador francés fundamenta el infinito matemático por la serie ilimitada de números y también por la división infinita del espacio.

---

[18] Cf. Henri Busson, *La Pensée religieuse de Charron à Pascal.* Paris. Vrin. 1933. Cap. 3.

Por otra parte, es posible interpretar «este aniquilamiento» de lo finito frente al infinito como un prolegómeno de la relación Hombre - Dios en la cual aquél queda también como anonadado frente a lo absoluto divino. Las reflexiones precedentes acerca del alma humana y del infinito matemático llevan a Pascal a plantearse la pregunta por el conocimiento del Infinito Matemático:

§4- *«Nous connaissons qu'il y a un infini, et ignorons sa nature comme nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis. Donc,il est vrai qu'il y a un infini en nombre, mais nous ne savons ce qu'il est. Il est faux qu'il soit pair,il est faux qu'il soit impair, car en ajoutant l'unité il ne change de nature. Cependant c'est un nombre et tout nombre est pair ou impair. Il est vrai que cela s'étend de tout nombre fini.»(14)*

Los nuevos descubrimientos de la matemática moderna permiten a Pascal y a su amigo Fermat[19] afirmar la existencia de un infinito matemático pues *«sabemos que es falso que los números sean finitos»*, sin embargo, su naturaleza escapa a nuestra comprensión. Este infinito constituye una prueba irrecusable de la incapacidad del hombre para lograr un conocimiento verdadero de aquello que le trasciende. Por esta razón, tampoco podemos decir *« que sea par o impar»* como asimismo que, *«al agregarle la unidad no modifica su naturaleza»*. De esta manera, Pascal ratifica lo ya expresado en el § 3.

Como científico y filósofo, Pascal tiene plena conciencia de que la capacidad cognoscitiva del hombre es finita y está referida exclusivamente al ámbito de la experiencia. En este sentido, podemos considerarlo como un precursor de Kant, ya que el hombre sólo puede acceder a un

---

19 Pierre Fermat (1601-1665) gran matemático francés, mantuvo correspondencia con Descartes, Roverbal, Mersenne, Pascal, Carcavi, Huyghens y otros. Entrevió con Descartes la geometría analítica. Comparte con Pascal el descubrimiento del cálculo de probabilidades.

conocimiento y a una verdad parciales. Es indudable que su concepción epistemológica constituye un verdadero desafío para su época, signada en general por el triunfo del racionalismo cartesiano.

El filósofo francés valoriza la razón humana como un instrumento idóneo para fundamentar las demostraciones de las ciencias físico - matemáticas pero cree, en cambio, que ella es incompetente para demostrar la existencia de Dios. El motivo más profundo de esta valoración de la razón reside - como ya hemos señalado - en el carácter incierto e inestable del conocimiento humano:

§ 6 - *«Nous connaissons donc l'existence et la nature du fini parce que nous sommes finis et étendus comme lui.Nous connaissons l'existence de l'infini et ignorons sa nature, parce qu'il a étendue comme nous mais non pas de bornes comme nous. Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a étendue ni bornes.» (14)*

Se advierte, en este pasaje, que predomina en Pascal la actitud del hombre de ciencia, particularmente del geómetra, que busca delimitar el campo del conocimiento humano. Interpretamos este texto como una conclusión de sus reflexiones sobre el infinito matemático, las que podemos sintetizar del siguiente modo:

1° - El hombre como ser finito y extenso (§ 2) puede conocer solo la existencia y naturaleza de lo finito. Su conocimiento se restringe al mundo de la experiencia.

2° - El hombre no puede conocer la naturaleza de ningún infinito. Por su condición de ser extenso puede, en cambio , conocer la existencia del infinito en número que se constituye en una extensión indefinidamente prolongada, tal como Pascal lo ha mos-

La frase final del § 6 *«no conocemos la existencia ni la naturaleza de Dios»* significa en el contexto de su filosofía que el hombre no puede conocer ni la existencia ni la naturaleza de Dios del mismo modo que conoce los entes sensibles. Sin embargo, esta conclusión que Pascal formula en forma asertórica, plantea una seria dificultad de interpretación, ya que ella parece no sólo refutar lo expresado en el § 5, sino también contradecir el § 7 de este argumento.

Es importante aclarar que en los pasajes analizados hasta el momento, Pascal se refiere fundamentalmente al *dios de los filósofos*[20] como un autor simplemente de verdades geométricas, oponiéndose ahora por considerarlo inútil e incierto, ya que «este dios» es incapaz de dar una respuesta plena de sentido al enigma de la existencia del hombre y su destino final. Esta podría ser la causa por la cual se opera un cambio de actitud en sus reflexiones ulteriores. Sobre esta compleja cuestión, citaremos la opinión de Georges Brunet, que no la deduce del contexto, sino que la atribuye a una eventual conversación sostenida con sus amigos cartesianos sobre el tema:

> «Cette formule tranchante. Pascal la déduit des considérations sur l'infini. Peut-être faut-il chercher le point de départ de ses réflexions dans ces entretiens qu'il n'a pu manquer d'avoir sur le sujet avec ses amis cartésiens - tels qu'Arnauld- férus de métaphysique. Dans sa Méditation Troisième, Descartes n'avait-il pas démontré victorieusement l'existence de Dieu, et disserté sur sa nature? [21] (15)

Pensamos que la hipótesis de Brunet es la más plausible para explicar la controvertida frase final del § 6, ya que, según nuestro entender, ella parece ser una respuesta lapidaria a las pretensiones injustificadas de la metafísica cartesiana.

---

[20] véase sobre este tema el capítulo III.

[21] Cf. Georges Brunet, *Le Pari de Pascal*. Paris. Ed. Desclée de Brouwer. 1956. p.53.

Antes de finalizar con el análisis de este apartado, es importante hacer algunas aclaraciones previas acerca de una digresión que aparece en los pasajes siguientes de *la apuesta* y que produce una especie de ruptura en su discurso, por lo menos en una lectura superficial:

1 - Los §§ 5, 7, 8 y 9 - incluídos en la primera página del manuscrito original de la apuesta - constituyen adiciones que Pascal efectuó en un momento ulterior a sus reflexiones sobre el infinito matemático.

2 - Esta dificultad inicial se agrava por el hecho de que se observan tachaduras y modificaciones en el manuscrito que no siempre presentan el mismo trazo de escritura.

3 - Se opera un giro en su pensamiento , que podría explicarse por el marco teológico de la tradición agustiniana y jansenista que lo sustenta y que precisamente por ello, lo lleva a renunciar de manera definitiva al *dios de los filósofos,* autor de la naturaleza y de las verdades geométricas, ya que «este dios» abstracto creado por el racionalismo de Descartes, Malebranche y Spinoza se limita a explicar racionalmente todo cuanto existe, pero no supone una relación personal con el hombre, a través de la cual éste puede transformar espiritualmente su existencia.

Este cambio de actitud que advertimos en los parágrafos recién citados se debe al hecho de que Pascal como filósofo sostiene que la razón humana es incompetente para comprender el mundo de lo sobrenatural, y como creyente fue influido por las ideas religiosas del jansenismo. Estos motivos contribuyeron indudablemente a que este pensador abandonara en determinado momento no sólo las ideas sino también la terminología específica de las ciencias matemáticas para sustituirla por un lenguaje procedente del ámbito de la teología. Esta peculiar situación plantea el interrogante de saber ¿ en qué momento se produjo esta conversión?

II.3.4. *La Naturaleza de la Divinidad*

De este modo, este pensador va acentuando cada vez más la oposición dialéctica entre el infinito y lo finito hasta llegar a establecer una analogía entre el infinito matemático y Dios como se evidencia a continuación:

§ 5 - *«Ainsi on peut bien connaître qu'il a un Dieu sans savoir ce qu'il est.» (16))*

Pascal efectúa aquí una transposición del ámbito de las matemáticas al de la metafísica para mostrar que, en ambos casos, su naturaleza es incognoscible al hombre. En consecuencia, aborda este tema desde la perspectiva de la fe, prescindiendo de la razón natural:

§ 7 - *«Mais par la foi nous connaissons son existence, par la gloire nous connaîtrons sa nature. Or j' ai déjà montré qu'on peut bien connaître l'existence d'une chose sans connaître sa nature.»(16)*

Se advierte aquí un cambio notable de actitud en este pensador, quien de una postura científica pasa a una religiosa con la finalidad de ofrecer una respuesta más plena de sentido al problema de la existencia de Dios. Pascal apela - en este pasaje - a la fe, porque sólo ella compromete realmente al hombre. Por este motivo, la acepta como otra vía legítima de conocimiento que él posee y que le permite acceder al plano de lo sobrenatural. Sobre este aspecto puntual de su pensamiento, afirma Henri Gouhier:

> «La foi nous met ici-bas dans la situation même où se trouve le mathématicien devant l'infini en nombre.»[22] (17)

Retomado el hilo de su pensamiento, el filósofo explícita dicha cuestión: *« or, j'ai déjà montré l'existence d'une chose sans connaître sa nature.»* El sentido de esta frase podría

---

[22] Henri Gouhier, *Blaise Pascal: Commentaires*. Paris. Vrin. 1984 p.253

interpretarse como una respuesta anticipada y, al mismo tiempo, coherente frente a lo que podría ser una objeción propia de los escépticos y que alude concretamente al conocimiento de una existencia sin la percepción de su esencia. Por otra parte, este enunciado tiene una estrecha conexión con el § 5.

Un examen particular del vocablo *connaître* contribuye a esclarecer mejor el sentido de la siguiente afirmación: *«Par la foi nous connaissons son existence, par la gloire nous connaîtrons sa nature»*. En efecto, esta frase, que ha suscitado numerosas controversias entre los exégetas del siglo XX, puede adquirir ahora un nuevo significado si se reflexiona sobre los diversos matices que tiene el vocablo «connaître» en los pasajes de la apuesta recién analizados. Se advierte así, que, en un caso, se refiere a un conocimiento racional,(cf. los §§ 4-6) y, en otro, alude a un conocimiento sustentado en la fe (cf. § 7). El juicio de Georges Brunet sobre esta cuestión nos ha parecido atinado:

> «Pascal ne donne plus au mot connaître le même sens que la première fois (§6) et ne parle plus du même Dieu.Car le Dieu indémontrable dont il était question d'abord, c'est celui des «vérités géométriques» postulé par les païens et les épicuriens alors que le second est un dieu « d'amour et de consolation». Bref, Pascal, en deux lignes, emploie deux langages différents, revélateurs de deux courants de pensée.»[23] (18)

El texto de la primera página del manuscrito original de la apuesta que lleva el n° 3 está completo; pero Pascal aprovecha dos espacios libres que quedan en sus márgenes para escribir un par de notas adicionales[24] que corresponden a los §§ 8 y 9. Estas forman parte de una segunda redacción - como ya hemos señalado - y fueron escritas en un momento ulterior a sus reflexiones sobre el infinito matemático.

---

[23] Georges Brunet, *Le Pari de Pascal* . Paris. Ed . Desclée de Brouwer. 1956. pp 59-60

[24] En primer lugar, se analizará el § 9 de este argumento ya que esta nota fue intercalada posteriormente por la crítica erudita a continuación del § 3 del manuscrito original de la apuesta.

Pascal introduce una breve reflexión sobre la justicia y la misericordia divina:

§ 9 - *«Ainsi notre esprit devant Dieu, ainsi notre justice devant la justice divine.Il n'y a pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu qu'entre l'unité et l'infini. Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde. Or la justicie envers reprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus.» (19)*

Según se desprende de este pasaje, no parece haber igual desproporción entre la justicia humana y la divina que la existente entre la unidad y el infinito matemático. A nuestro juicio, el pensador francés incurre en una aparente contradicción, si tenemos presente que él opone enfáticamente los términos " infinito " - " nada " como ya hemos señalado oportunamente. Sin embargo, esta incoherencia podría no ser tal, si se tuviera en cuenta que Pascal acentúa deliberadamente la oposición entre la unidad y el infinito matemático desde un punto de vista racional, debido a su formación científica; y en cambio, atenúa la relación Hombre - Dios a partir de una perspectiva teológica que se adecua con su concepción cristiana de la vida y, en particular, con las doctrinas de Port-Royal sobre la gracia y la predestinación. Las mismas sostienen que existen sólo dos clases de personas, desde el punto de vista de la teología jansenista[25] : *los elegidos y los réprobos.*

El eje principal de la reflexión pascaliana sobre la naturaleza divina es reconsiderada y profundizada en el § 26 del manuscrito original de la apuesta. Este pasaje presenta una analogía temática con los pasajes anteriores recién analizados.

§ 26 - *«Croyez vous qu'il soit impossible que Dieu soit infini, sans parties? - Oui. Je vous veux donc faire voir une chose infinie et*

---

[25] Sobre este tema, véase cap.I, apartado I.4.1. de este trabajo

> *indivisible: c'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie. Car il est un en tous lieux et est tout entier en chaque endroit. Que cet effet de nature qui vous semblait impossible auparavant vous fasse connaître qu'il peut y en avoir d'autres que vous ne connaissez pas encore. Ne tirez pas cette conséquence de votre apprentissage, qu'il ne vous reste rien à savoir, mais qu'il vous reste infiniment à savoir.»* [26] *(20)*

Pascal retoma esta noción con el objeto de recordar al escéptico que Dios es infinito y sin partes, (véase el § 19) porque ese interlocutor se muestra aún vacilante, a pesar de haber comenzado a sentir la necesidad de creer. De este modo, introduce una bella y singular concepción acerca de la naturaleza de Dios concebida como *«chose infinie et indivisible: c'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie»* que presenta una notable similitud con otra concepción pascaliana sobre la esencia divina que, por ser infinita e indivisible, es representada por este pensador como *«une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part»* [27].

Estas concepciones simbolizan, en alguna medida, la manifestación sensible de la omnipotencia de Dios que, como principio divino trascendente, pertenece a la esfera sobrenatural y, por eso, resulta inaccesible a la luz de la razón natural.

El párrafo final de este texto plantea una seria dificultad de índole conceptual que sólo puede ser elucidada si interpretamos la expresión *«effet de nature»* como una imagen de Dios. Pascal emplea este término con la finalidad de formular una severa advertencia a su interlocutor escéptico, por medio de la cual intenta mostrar que el hombre no debe extraer consecuencias precipitadas de algo que ignora. Precisamente, este *«effet de la nature»* constituye un elocuente

---

[26] Cf.B.Pascal,*Pensées, La.423/Br.231* en OC. ed.cit., p.551. La edición de Louis Lafuma sigue el orden de la Copia 9.203. Véase al respecto la aclaración formulada en el capítulo I del presente trabajo.

[27] Cf.B.Pascal,*Pensées La.199/Br.72* en OC. p. 526. Sobre este tema, hay una notable analogía con el pensamiento de Nicolás de Cusa.

indicio de que pueden existir otros también de naturaleza desconocida para el hombre. Se desprende así una lección de humildad intelectual frente a la arrogante razón moderna en su pretensión injustificada de conocer la complejidad de la realidad humana y divina.

Por otra parte, es interesante señalar que esta concepción de Dios como un punto infinito e indivisible presenta una notable analogía con aquella que sustenta Giordano Bruno en su obra *De Causa, Principio y Unidad.*[28]

II.3.5. *Una incipiente reflexión sobre la Verdad Sustancial*

Finalmente, el texto de la primera página del manuscrito original concluye con una nota marginal en la cual Pascal se plantea la cuestión referida a la *«la verdad sustancial»*

§ 8- *« N'y a-t-il une vérité substantielle, voyant tant de choses vraies qui en sont point la vérité même?»*

A nuestro entender, es posible interpretar este problemático pasaje de dos maneras diferentes: la verdad sustancial se identifica con Dios que, como verdad absoluta, es inaccesible para la razón humana. Otra posible interpretación es considerarlo como una nota suelta que constituye una idea en germen destinada a ser desarrollada en una ulterior etapa de reflexión y que tal vez, la enfermedad o la muerte prematura impidieron su concreción. En este caso, se trataría - como indica Gouhier:

> «...d'une des questions qui ont traversé l'esprit de Pascal pendant qu'il méditait sur Dieu, soit à l'occasion de l'infini

[28] citado por Georges Brunet, en *Le Pari de Pascal*, p.105.

> incompréhensible, soit à l'occasion du Dieu sensible au coeur...»[29] (21)

Pasamos ahora a examinar la segunda hoja del manuscrito original de la apuesta que lleva en el anverso el número cuatro y en el reverso el número siete respectivamente. El contenido de estas páginas se conoce generalmente como *la argumentación existencial de la apuesta* cuya estructura se caracteriza por tener tres etapas en dicha argumentación:

A. Lógico - demostrativo

B. Geométrico o matemático.

C. Persuasivo o retórico.

Advertimos así que, si bien ellas están íntimamente relacionadas en el discurso pascaliano, no se hallan deliberadamente explicitadas por el propio Pascal.

Por otra parte, es interesante hacer notar que la reflexión pascaliana sobre la existencia de Dios se caracteriza por ser un pensamiento oscilatorio que va de la razón a la fe en un continuo vaivén.

En este sentido, Louis Marin - uno de los intérpretes más destacados de la filosofía de Pascal - sostiene que la apuesta constituye:

> «Un texte essentiel pour comprendre la façon complexe dont chez Pascal, la logique s'articule à la rhétorique, la raison au coeur, la démonstration la persuasion.»[30] (22)

[29] Cf. Henri Gouhier, *Blaise Pascal.Commentaires.* Paris. Vrin. 1984. p. 279.

[30] Cf. B. Pascal, *Pensées.* Choix présenté par Louis Marin. Paris. Ed. Didier. 1969. p. 99.

A) Lógico-Deductivo

A partir de esta segunda hoja, el filósofo francés aborda la aborda la cuestión de la existencia de Dios desde la perspectiva exclusiva de la razón natural.

II.3.5. *Incapacidad radical de « **la razón**» para determinar la existencia de Dios.*

§10- *«Parlons maintenant selon les lumières naturelles. S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque n'ayant ni parties ni bornes il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est ni s'il est.Cela étant qui osera entreprendre de résoudre cette question? Ce n'est pas nous, qui n'avons aucun rapport à lui.»(23)*

El hecho de que Dios sea incomprensible desde el punto de vista de la razón teórica no significa por ello, que no exista. Este pasaje de la apuesta presenta además, un estrecho vínculo con el siguiente pensamiento:

« Incompréhensible Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. Le nombre infini, un espace infini égal au fini. Incroyable que Dieu s'unisse à nous...»[31] *(24)*

[31] Cf. B.Pascal, ***Pensées*** *La.149/Br.430* en OC. ed.cit., p.521.

En efecto, Pascal ha mostrado ya la existencia del infinito matemático y de igual modo la del Ser Infinito empleando, para este fin, un razonamiento de tipo analógico,(véase los §§ 4-6). Sin embargo, la naturaleza de ambos es ininteligible para el hombre. Ahora bien, desde un punto de vista lógico, la existencia de Dios es posible, pero incomprensible. El juicio de Jacques Chevalier sobre esta compleja cuestión, nos ha parecido esclarecedor:

> «La incomprensibilidad para Pascal no está en las cosas mismas, sino en el hombre que se niega a admitirlas y en consecuencia rechaza todo aquello que rebasa su comprensión».[32]

Pascal sostiene en sus *Pensées* que muchas verdades admitidas comúnmente por el hombre son, en realidad, indemostrables[33] , como por ejemplo, la existencia de leyes naturales, el valor de la razón y de sus criterios de verdad e incluso la geometría, que constituye el orden más perfecto concebible por el hombre. Así como en el orden natural hay verdades que son indemostrables al hombre, existe también otro tipo de verdades indemostrables y simultáneamente incomprensibles. Tal es el caso de las verdades metafísicas:

> *«Incompréhensible que Dieu soit et incompréhensible qu'il ne soit pas, que l'âme soit avec le corps que nous n'ayons point d'âme, que le monde soit crée, qu'il ne soit pas, que le peché originel soit et qu'il ne soit pas.»* [34] *(25)*

---

[32] Cf. B.Pascal, *Oeuvres Complètes*. Texte établie et annoté par J. Chevalier. Bibliothèque de la Pleaide. Paris. 1954. p. 358

[33] Cf.B.Pascal,*Pensées La.821/Br.252; La.109/Br.372 y De l'Esprit Géométrique* en OC. ed.cit., pp. 604, 512 y 348-355 respectivamente .

[34] Cf. B.Pascal,*Pensées La.809/Br.230* en OC. ed.cit., p.603.

No sólo la existencia de Dios sino también la cuestión del alma[35] es incomprensible al hombre. En efecto, el hecho de que el alma ocupe un cuerpo constituye un enigma; de igual modo que la actividad racional sea de naturaleza espiritual y no material. Algo similar acontece cuando el sujeto cognoscente pretende explicar el origen del mundo. En este caso, el hombre experimenta un abismo ante la infinitud del mundo que lo rodea. Ni la tesis ni la antítesis resultan comprensibles para la razón humana. Es evidente que la afirmación de estas cuestiones es incomprensible desde un punto de vista teórico; pero asimismo, su negación hace que en el orden práctico, los hechos del mundo sensible carezcan de sentido alguno.

Se advierte, así, que Pascal rechaza la metafisica tradicional por pretender constituirse en una ciencia. En este sentido, se anticipa a Kant en el orden gnoseológico; pues, el hombre - según Pascal - puede conocer solamente los fenómenos pertenecientes al mundo de la experiencia. La racionalidad no es el único criterio de verdad. *El corazón* es otra facultad legítima que posee el hombre y mediante la cual puede acceder a la verdad de lo incomprensible.

Frente a la metafisica tradicional, Pascal promulga su veredicto inapelable:

> *«C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement. Et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge et qu'il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux»*[36] *(26)*

---

[35] Véase sobre este tema específico el apartado II.3.2 de la apuesta.

[36] Cf. Blaise Pascal, *De l'Esprit Géométrique* en OC. ed.cit., p. 352.

Al final del § 10 Pascal enfatiza la oposición dialéctica entre *«nosotros»* y *Dios* o, lo que es igual, entre lo finito y lo infinito. La incomensurabilidad e incomprensibilidad de Dios es una consecuencia de nuestra incapacidad racional para dilucidar su existencia y su esencia. En este sentido, las posibilidades de determinar demostrativamente si Dios existe o si Dios no existe son equivalentes para el juicio lógico. Esta incomensurabilidad teórica presenta para la inteligencia humana, según Romano Guardini:

> «...el mismo significado que la imposibilidad de analizar totalmente el origen de las causas, es decir, el "azar", cuando se trata de decidir en el juego de apuestas. De modo que es posible traducir la situación teorética del juicio ante el problema de la existencia de Dios, en la situación práctica del riesgo que se corre en el juego de azar, y es posible emplear para su solución aquellos conceptos con que se intenta resolver lógicamente la situación del jugador, es decir, el cálculo de probabilidades, uno de cuyos creadores fue Pascal.»[37]

Por último, la argumentación del § 10 se presenta en su conjunto como un corolario y, al mismo tiempo, una explicación de la controvertida frase final del *§ 6: « Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu parce qu'il n'a ni étendue ni bornes».* Es interesante hacer aquí una breve confrontación entre la concepción pascaliana ya desarrollada y la concepción cartesiana acerca de la existencia y esencia de Dios, que se fundamenta en las ideas claras y distintas de infinito y perfección, cuyo conocimiento el hombre puede adquirir exclusivamente por la luz natural del entendimiento humano.

II.3.6. *La Sabiduría cristiana es una «stultitiam» para el mundo.*

---

[37]Cf.Romano Guardini, *Pascal o El Drama de la Conciencia Cristiana.* Buenos Aires. Emecé Editores. 1955. p. 182.

Después de haber expuesto con claridad y rigor expositivo el fracaso de la razón frente a la realidad divina, Pascal se esfuerza en justificar la posición cristiana sustentada por la fe:

§16- *«Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance,eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison?Ils déclarent en l'exposant au monde que c'est une sottise, stultitiam, et puis vous vous plaignez de ce qu'ils ne la prouvent pas. S'ils la prouvaient, ils ne tiendraient pas parole: c'est en manquant de preuve qu'ils ne manquent pas de sens.—Oui, mais encore que cela excuse ceux qui l'offrent telle, et que cela les ôte du blâme de la produire sans raison, cela n'excuse pas ceux qui la reçoivent. Examinons donc ce point, et disons: Dieu est ou»(27)*

Este texto es una interpolación que Pascal escribió al pie de la página cuatro del manuscrito original y que fue posteriormente reubicado por los críticos a continuación del § 10.

Una vez que Pascal mostró la incapacidad radical de la razón para determinar la existencia de Dios, recurre a este mismo argumento para refutar a los escépticos que exigen pruebas de su existencia. En este sentido, es interesante señalar que hay un discurso marcadamente argumentativo muy sutil y a la vez ingenioso que conduce ahora a una confrontación entre las concepciones cristiana y escéptica; la cual se hace más evidente a partir del momento en que este pensador introduce el tema de la *stultitiam.*

San Pablo emplea esta noción en I.COR.1, 18-21: «*Porque la palabra de la cruz es locura a los que se pierden; pero a los que se salvan es poder de Dios. Pues está escrito: Destruiré la sabiduría de los sabios y desecharé el entendimiento de los entendidos. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este siglo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo? ... ya que el mundo no conoció a Dios mediante la sabiduría, agradó a Dios salvar a los creyentes por"la locura" de la predicación*». Esta

[37]Cf.Romano Guardini, *Pascal o El Drama de la Conciencia Cristiana.* Buenos Aires. Emecé Editores. 1955. p. 182.

«stultitiam» (locura, necedad) constituye una prueba histórica incontrovertible que los cristianos exponen al mundo; sin embargo,«*los escépticos se quejan de que no la demuestren*».

Pascal retoma aquí esta idea procedente de la teología paulina con la finalidad de acentuar la oposición dialéctica entre la sabiduría profana inherente al orden natural y la sabiduría divina propia del orden sobrenatural. El siguiente pasaje bíblico parece corroborar esta interpretación: «*porque la sabiduría de este mundo es stultitiam para con Dios*», pues escrito está:« *El prende a los sabios en la astucia de ellos*»[38] . De manera que el significado de la expresión *stultitiam* es diferente, según sea considerada desde la perspectiva humana o desde la espiritual. En este sentido, la incomprensibilidad de la esencia del cristianismo concebida como stultitiam se descubre paradójicamente como sabiduría divina frente a los valores de la cultura secularizada del mundo occidental.

Por otra parte, el diálogo con el escéptico constituye un recurso retórico muy significativo que le permite a Pascal radicalizar su posición frente a ellos y plantear con todo rigor la disyuntiva «Dios existe o no».

Es así como la reflexión pascaliana va adquiriendo gradualmente una unidad de sentido más profunda, que alcanzará su plena expresión por medio del argumento de la apuesta existencial propiamente dicha. Los siguientes pasajes parecen confirmar esta interpretación.

II.3.7. *La Apuesta pascaliana asumida como* ***un compromiso existencial*** *del Hombre con Dios-*

---

[38] San Pablo, I. COR. 3, 19.

§11- *«Dieu est ou il n'est pas, mais del quel côté pencherons nous? La raison n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu à l'extrêmité de cette distance infini, où il arrivera croix ou pile. Que gagerez vous? Par raison vous en pouvez faire ni l'un ni l'autre. Par raison vous ne pouvez défaire nul des deux.» (28)*

La objeción escéptica formulada en la frase final del § 16, permite a Pascal proseguir el diálogo con su interlocutor, con el fin de poner de manifiesto los límites infranqueables de la razón humana cuando ésta pretende abordar las «verdades metafisicas» y, a la vez, introducir *la apuesta existencial.* Dos ideas principales se desprenden de este párrafo:

1) *Un fracaso de la razón* frente a la Realidad Divina. En esta cuestión, cabe destacar el énfasis de Pascal en trazar sus fronteras al mostrar que ésta no puede pronunciarse ni a favor ni en contra de la existencia de Dios. Al respecto, afirma Henri Gouhier:

> «La raison se déclare elle-même impuissante devant le problème de Dieu: rationaliste et chrétien sont, ici,d'accord; si le chrétien invoque la foi et si le rationaliste la refuse, c'est, pour l'un comme pour l'autre, parce que la raison est muette; mais le second respect son silence tandis que le premier écoute d'autre voix.» [39] (29)

2) *Un recurso a la razón.* Pascal ya ha mostrado que la razón es inoperante frente al juicio: Dios existe o no existe. Sin embargo, el filósofo apela a esta facultad como objeto de una argumentación razonable, permitiéndole abordar la existencia de Dios desde un nuevo ángulo de reflexión.

> «Au moment où Pascal refuse à la raison le pouvoir de démontrer l'existence de Dieu, il lui accorde celui d'éclairer le choix pour l'existence avec Die»[40] (31)

Por este motivo, Pascal formula dicha cuestión como si se tratara de un juego de azar. El argumento de la apuesta no es una idea original del autor de los *Pensées.* Pueden rastrearse

---

[39] Cf. Henri Gouhier, *Blaise Pascal.Commentaires.* Paris. Vrin. 1984. p. 258.

[40] Op.cit. pp.284-285.

algunos antecedentes históricos[41] de este argumento. Entre los pensadores contemporáneos de Pascal, cabe destacar aquí a Antoine Sirmond. El filósofo francés sostuvo una fuerte polémica

[41] Una de las ideas cardinales del argumento pascaliano, que consiste en la ventaja de apostar a favor de la vida eterna, tiene un origen bíblico.Existen diversos versículos del *Nuevo Testamento* y, en particular, en el *Evangelio de San Mateo* que presenta una notable analogía con *la apuesta.* Al respecto cabe citar el siguiente pasaje: "Entonces Jesús dijo a sus discípulos: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque el que quiera salvar su vida, la perderá y todo el que pierda su vida por causa mía, la hallará.. Porque, qué aprovechará al hombre, si ganare todo el mundo,y perdiera su alma? O qué recompensa dará al hombre por su alma? En *Mateo XVI, 24-26*
La doctrina cristiana de la inmortalidad del alma y de la vida eterna, estrechamente vinculada con la existencia de Dios estuvo, desde sus orígenes, sometida a la crítica racionalista del paganismo incrédulo, que exigía una prueba anticipada de las promesas de Cristo. En el siglo IV , Arnobio, un pensador árabe, admite en su *Adversus Gentes* que el fuuro es incierto y esboza un argumento similar al de Pascal. Miguel Asín Palacios, en su libro *Huellas del Islam* buscó llenar el vacío de trece siglos que separan a Arnobio de Pascal y encontró un precedente musulmán de *la apuesta* en Algazel. Este pensador árabe del siglo XII advirtió claramente la imposibilidad de convencer a los escépticos a través de razonamientos metafísicos y por ello, sostuvo la necesidad de una fe emocional frnte a la incapacidad de la razón para acceder a las verdades sobrenaurales. Según Asín Palacios, ambos pensaors se colocaron en una posición muy análoga frente a los filósofos racionalistas, a los teólogos escolásticos y a los libertinos de sus respectivos siglos y religiones.
Pascal muestra la msima desconfianza que Algazel en la veracidad de los sentidos y de la razón. Los motivos y los fundamentos de su escepticismo son muy similares en lo que se refiere a la estructura interna de sus argumentos críticos y en los ejemplos con los que los exteriorizan y plasman. La solución de las dudas que ese escepticismo engendra en el alma. Algazel y Pascal van a buscarla en un criterio sobrenatural y místico: en "la inspiración divina", independiente de todo razonamiento filosófico y resultado de la práctica de las virtudes morales. Esa inspiración divina o gracia de *la fe viva* que Dios otorga a los creyentes, es también para Algazel como para Pascal, la fuente más segura de conocimiento del mundo sobrenatural. De lo expuesto, surge el siguiente interrogante: cómo se explica la similitud que hay entre el argumento de Pascal y el de Algazel? No se disponen de datos históricos fehacientes que puedan justificar la hipótesis de la copia o de la imitación. Otra eventual conjetura es la de la comunicación indirecta, por medio de algunos arabistas conemporáneos de Pascal, como es el caso de Herbelot y de Pococke, que pudieron poner en circulación las ideas del pensador musulmán. Por otra parte, en los libros de los escolásticos del siglo XVII se encontraban una considerable profusión de citas de Algazel. Ninguna de las hipótesis propuesta por Asín Palacios fue corroborada hasta el presente. De todos modos, aunque Pascal hubiera llegado a conocer algunas ideas de Algazel, hay otros elementos de juicio totalmene originales en *su apuesta* : entre ellos merecen citarse: a la existencia de lo indemostrable, b) la racionalización del azar, 3) la importancia de la costumbre. Sólo en Pascal se encuentra el símil con los juegos de azar, tema relacionado con sus investigaciones matemáticas sobre el cálculo infinitesimal y sobre *la règle de partis* antecedente de la futura teoría del cálculo de probabilidades. Por otra parte, la apuesta pascaliana no se refiere sólo a una verdad puntual como la inmortalidad del alma, como es el caso de Algazel, o la existencia de Dios, sino que, a nuestro juicio, se trata de una toma de conciencia del hombre con respecto a sus posibilidades cognoscitivas. En síntesis, es una reflexión existencial sobre la condición humana..

con este teólogo la cual giró en torno al problema de la moral casuística defendida por los Jesuítas y cuyo núcleo argumentativo se encuentra expuesto en la décima *Carta Provincial*. No obstante, su originalidad reside en hecho de que aborda dicha cuestión como científico y como creyente. En efecto, la idea de la apuesta es completamente extraña a las principales corrientes del pensamiento cristiano—anteriores y posteriores a Pascal—las cuales concebían la existencia de Dios como una certidumbre racional absoluta y, en consecuencia, ajena al riesgo y a la paradoja que caracterizan el pensamiento de raigambre pascaliana.

Es así como algunos historiadores e intérpretes admiten con cierta superficialidad un razonamiento que, a Lucien Goldman, le parece cuestionable:

> «No se apuesta sobre algo que se sabe con certeza. Pascal como cristiano estaba seguro de la existencia de Dios. Por consiguiente, no podría conceder valor alguno al argumento de la apuesta». [42]

Este autor invalida dicho silogismo por el hecho de que esos intérpretes parten de una idea tradicional de la fe y del cristianismo, sin cuestionarse si ésta es universalmente válida o si, por el contrario, no excluye otra forma auténtica de pensamiento y de fe cristiana, que es precisamente la de Pascal.

Después de haber comprobado la insuficiencia de las pruebas teóricas acerca de la existencia de Dios, Pascal introduce las nociones de *juego* y *elección* en el § 11 de la apuesta que estamos examinando.

[42] Cf .Lucien Goldmann, *El Hombre y Lo Absoluto. El Dios Oculto.* Trad. de J.R. Capella. Barcelona. Ediciones Península. 1984. p.375.

Es muy probable que el Caballero de Meré - prototipo del hombre cultivado, escéptico y racionalista del siglo XVII- sea el interlocutor aludido por Pascal en esta célebre argumentación. En su correspondencia, menciona frecuentemente a este personaje y su gran afición por los juegos de azar. En efecto, el Caballero de Meré representa al *"honnête homme"* que desempeñó una función importante en la cultura francesa del siglo XVII y que luego propició un proceso de secularización irreversible motivado por una actitud de indiferencia total hacia la religión.

La idea fundamental que subyace en el § 11 de la apuesta se basa en la utilidad de la prueba por el absurdo[43] que Pascal explícita en su escrito *Del Espíritu Geométrico*. Es decir, las posibilidades de la razón para formular el juicio Dios existe o Dios no existe son equivalentes desde un punto de vista lógico debido a la irrefutabilidad de ambas proposiciones. Esta reflexión de Pascal se encuentra claramente enunciada en la frase final del pasaje citado: *«Por la razón, Ud no puede librarse de ninguno de los dos»*

Se advierte así una constante preocupación en su pensamiento por acentuar dos aspectos relevantes:

1) el carácter restringido de la razón.

2) la desproporción del hombre como ser finito frente al infinito.

El pensador francés prosigue el diálogo con el escéptico, retomando una objección que éste le había formulado previamente:

§12- *«Ne blâmez donc de fausseté ceux qui ont pris un choix. Car vous n'en savez rien.Non, mais je le blâmerai d'avoir fait non ce choix, mais un choix, car encore que celui qui prend croix et l'autre soient*

[43] « y por eso todas las veces que una proposición es inconcebible hay que dejar el juicio en suspenso y no negarla a causa de esta señal, sino examinar su contraria y si se la encuentra manifiestamente falsa, se puede sin dudar afirmar la primera, por inconprensible que sea», en *De l'Esprit Géométrique*. Madrid. Ediciones Alfaguara. 1983. p. 287.

en pareille faute; ils sont tous deux en faute. Le juste est de ne point parier.»(31)

Se advierte así que la intención fundamental de Pascal es desenmascarar la actitud prejuiciosa del libertino, quien recrimina la conducta de los cristianos por haber efectuado *una elección* sin poder dar razón de ella. En tal sentido, la elección del cristiano no responde a una certeza teórica, sino a una certeza práctica, procedente del corazón que, si bien no puede demostrarse racionalmente; en cambio, puede ser experimentada en la intimidad del alma. Así lo expresa el propio Pascal: *«Le Dieu des chrétiens est un Dieu qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien; que tout son repos est en lui, qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer».*[44]

Por eso, *dicha elección* implica **un compromiso existencial** más radical con el mundo que el escéptico no puede asumir por carecer de una auténtica comprensión de la dimensión espiritual de la vida.

Por otra parte, esta segunda intervención del escéptico permite a Pascal hacer que *«la elección»* efectuada por el cristiano sirva de préambulo para desarrollar *la apuesta existencial* propiamente dicha:

§13- *«Oui, mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqués. Lequel prendrez vous, donc?. Voyons, puisqu'il faut choisir, voyons ce qui vous intéresse le moins. Vous avez deux choses à perdre le vrai et le bien, et deux choses à engager, votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude et votre nature a deux choses à fuir, l'erreur et la misère. Votre raison n'est pas plus blessée puisqu'il faut nécesairement choisir, en choississant l'un que l'autre. Voilà un point vidé. Mais votre béatitude? Pesons le gain et la perte en prenant*

[44] Cf.Blaise Pascal, ***Pensées***, *La.460/Br.544* en OC.*ed.cit.*, p.561.

> *croix que Dieu est. Estimons ces deux cas: si vous gagnez vous gagnez tout, si vous perdez vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est sans hésiter.» (32)*

Este pasaje constituye ciertamente un momento decisivo de la apuesta. La propia vida considerada en su totalidad se impone al sujeto pensante que se halla embarcado en la azarosa travesía de la existencia humana. Este *factum originario* es **un compromiso existencial** inherente a todo hombre. (Nótese que este pensador *afirma: «Eso no es voluntario. Ud está embarcado»)*. En este sentido, *la apuesta pascaliana* interpretada como un compromiso existencial del hombre con Dios implica *un imperativo ético*, que será analizado en último capítulo . En consecuencia, *existir* es *comprometerse*. Por eso, es preciso apostar (il faut parier) ya que la naturaleza humana se ve obligada a tomar partido. Su libertad no se reduce sólo a las mútiples apuestas de carácter fortuito y contingente que se ofrecen al individuo en el trayecto de su cotidiano existir, sino también, y de un modo particular, a la apuesta fundamental sobre la existencia de Dios. El hecho de abstenerse implicaría un apostar en contra de la existencia de Dios por lo tanto, para la concepción cristiana, la vida humana carecería de sentido.

A partir de este pasaje, Pascal aborda la apuesta acerca de la existencia de Dios desde una perspectiva eminentemente pragmática, ya que en los párrafos precedentes mostró la incapacidad de la razón para dilucidar satisfactoriamente esta cuestión.

La razón ejerce aquí una nueva función que consiste en reflexionar sobre las implicancias prácticas derivadas del *compromiso de elección* que asume el sujeto humano cuando éste decide vivir su vida con Dios o sin El. Con relación a este aspecto puntual del pensamiento pascaliano, afirma Henri Gouhier:

> « Le pari est une exigence de l'existence. Je suis, donc, je parie. Exister, qu'on le veuille ou non, c'est exister avec Dieu ou exister sans Dieu. J'ai la liberté de choisir avec Dieu ou de choisir

> sans Dieu: Je n'ai pas le choix entre choisir et ne pas choisir ». [45] (33)

En este pasaje, aparecen tres pares de conceptos fundamentales: 1°) la verdad y el bien. 2°) la razón y la voluntad o bien el conocimiento y la felicidad , 3° - el error y la miseria, de los cuales, Pascal opone radicalmente la verdad y el bien al error y la miseria, ya que conocía a fondo la indiferencia de los " libertinos " de su época hacia la religión. Por este motivo,intenta suscitar en ellos un vivo interés por la realidad divina, empleando, para este propósito, un léxico proveniente del campo de la fe y del ámbito lúdico alternadamente.

La razón no se ve afectada eligiendo entre la verdad y el bien por una parte o entre el error y la miseria por otra. Sin embargo, el jugador pierde si opta por la no-existencia de Dios, ya que, en este caso, renuncia « al bien y a la verdad» concebidos por la tradición judeo-cristiana como el Verdadero Bien del hombre.

El *bien* representa en esta tradición el fin natural de la voluntad humana y en este sentido, la voluntad es libre de elegir entre el bien o la miseria, comprometiendo, con esta elección, la felicidad a la cual aspira todo hombre. Al respecto afirma Henri Gouhier:

> «Son échec radical[se refiere a la razón] dans la connaissance de la vérité sur Dieu laisse donc la raison parfaitement libre dans la considération du bien: ici, elle voit immédiatement que, d'un côté il y a tout à gagner et rien à perdre.» [46] (34)

El eje de la reflexión pascaliana centra ahora su atención en la felicidad que el jugador compromete en esta elección. Por lo tanto, cualquiera sea el resultado de la partida, ella

---

[45] Cf. Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaire.* Paris. Vrin. 1984. p. 254.

[46] Op.cit. p. 255.

permanece siempre fuera de juego. Así lo expresa el propio Pascal: « *su razón no resulta m ás perjudicada, puesto que hay que elegir necesariamente, eligiendo lo uno y no lo otro»*

De esta manera, comienza a mostrar que él único partido razonable es apostar a favor de la existencia del Ser Eterno; por consiguiente, sopesa cuidadosamente la ganancia y la pérdida ventuales de dicha apuesta. A partir de la frase final del § 13, Pascal introduce *La règle de partis*, cuyo origen se encuentra en dos problemas eminentemente prácticos, relacionados con los juegos de azar, que le formulara su amigo,el Caballero de Meré[47] . El segundo es más complejo y se refiere al caso en que dos jugadores, interrumpiendo de común acuerdo el juego antes de finalizar, quieren hacer entre ellos un justo reparto de la puesta, de acuerdo con la probabilidad que cada uno tenía de ganar. A través de un ingenioso razonamiento, Pascal establece que, si han sido jugadas tres partidas y dos de ellas han sido ganadas por el primer jugador y una por el segundo, siendo el azar el mismo y debiendo ser ganado el juego por aquel que primero gane las tres partidas, corresponden sobre una puesta de 16 pistolas, 12 al primero y 4 al segundo. Sus investigaciones sobre «la regla de división de la puesta»[48] lo llevaron a formular *la Règle des partis*, fundamento de la moderna teoría del cálculo de probabilidades. Esta notable teoría matemática está expuesta en tres célebras cartas que Pascal escribió a su colega Pierre Fermat en 1654 y también en su tratado del Triangle Arithmétique.

Retomando el hilo de su análisis, Pascal propone a su interlocutor que examine los dos siguientes casos:

1- Si admite la hipótesis: Dios existe, entonces, el escéptico arriesga simplemente los placeres y bienes temporales que pueden procurarle sólo una felicidad efímera comparada con la plenitud

---

[47] Antoine Gombaud, Caballero de Meré (1607-1684). Hombre culto, refinado y escéptico. Autor de las *Conversations* (1669); *Discours de la justesse* (1671); *Les aventures de Renaud et Armide* (1678) y dos tomos de *Lettres* (1682). Conoció a Pascal en 1653. Los dos problemas que le propuso han sido el origen del cálculo de probabilidades.

[48] Cf. Blaise Pascal, *La Règle de Partis y el Traité du Triangle Arithmétique* en OC. ed.cit., pp. 43-49 y 50-63 respectivamente.

del valor infinito de la vida eterna, según promete la doctrina cristiana.

2- Si admite la hipótesis contraria: Dios no existe, entonces, el escéptico conserva los bienes finitos de este mundo pero, su existencia terrestre concluye en «la nada». En este caso, pierde la posibilidad de ganar una vida infinitamente feliz, la que por ser lo que Kant llamaría "un postulado de la razón práctica", constituye un legítimo desideratum de índole moral.

El contenido de este pasaje lo interpretamos como un notable esfuerzo conceptual de Pascal dirigido a los escépticos con el objeto de mostrar que la elección implica una decisión lúcida y responsable del hombre, en cuanto que le confiere sentido a cada una de sus acciones. Es precisamente aquí donde reside *la dimensión moral* del pensamiento pascaliano,que será examinada en el capítulo final. Es evidente además, que Pascal tiene clara conciencia de que en la cuestión sobre la existencia de Dios no se requiere un juicio de la razón pura, sino una praxis inteligente y noble por parte del hombre, mediante la cual éste se decide a dar un salto a la trascendencia, o sea, en el lenguaje pascaliano, se decide a apostar a favor de la existencia de Dios.

II.2.8. *Confrontación entre lo finito y lo infinito o entre lo humano y lo divino*

El interlocutor racionalista y escéptico admite plenamente el valor de la argumentación pascaliana y se dispone a apostar. No obstante, el temor que experimenta ante la posibilidad de perder los bienes de este mundo, lo lleva a formular una tercera objeción:

§14- *«Cela est admirable. Oui, il faut gager mais je gage peut-être trop. Voyons, puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une, vous pourriez encore gager, mais s'il en avait trois à gagner...» (35)*

A partir de este pasaje - que todavía presenta una formulación matemática incipiente - se inicia lo que Louis Marin denomina *la segunda etapa de la argumentación*. Esta consiste en darle categoría científica al azar mediante *la géométrie du hasard* basada en los nuevos modelos matemáticos construidos por Pascal.

Esta nueva concepción del azar confiere a la apuesta sobre la existencia de Dios un mayor rigor argumentativo al fundamentarla en el hecho de que la probabilidad puede ser racionalizada y, en consecuencia, no considerarla como un mero azar.

De esta manera, Pascal formula matemáticamente un extenso análisis que se inicia en la frase final del § 14 (quedando éste interrumpido por falta de espacio) y continúa en el complejo parágrafo 20 [49] :

§20- *«Il faudrait jouer(puisque vous êtes dans la nécéssité) et vous seriez imprudent,lorsque vous êtes forcé à jouer, de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois où il y a pareil hasard de perte et de gain.* ***Mais il y a une éternité de vie et de bonheur. Et cela étant, quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul serait pour vous,*** *vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux, et vous agiriez de mauvais sens, étant obligé à jouer, de refuser de jouer une vie contre trois à un jeu où d'une infinité de hasards il y en a un pour vous, s'il y avait une infinité de vie infiniment heureuse à gagner: mais il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte et ce que vous jouez est fini. Cela ôte tout parti partout où est l'infini et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer, il faut tout donner. Et ainsi, quand*

[49] El **§ 20** ocupa el anverso de la segunda hoja del manuscrito original de la apuesta que lleva el N° 7.

> *on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie, plutôt que de la hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant.» (36)*

Pascal lleva a cabo un extenso y sinuoso desarrollo no exento de cierta ambigüedad en su argumentación. A decir verdad, ésta ha suscitado los juicios más dispares y contradictorios del pensamiento filosófico desde hace tres siglos. En primer lugar, la expresión il faudrait jouer (sería preciso jugar) es inadecuada en este contexto; la expresión correcta hubiera sido: il faudrait parier (sería preciso apostar), ya que esta frase expresa en el contexto de la filosofía pascaliana el compromiso existencial del hombre por el hecho de estar en el mundo. En efecto Pascal parece haber soslayado involuntariamente el sentido fundamental de la apuesta, cuya ganancia infinita: la vida eterna, permite que la elección a favor de Dios sea plenamente razonable.

Acerca de esta cuestión, nos parece muy significativo el juicio de Henri Gouhier:

> «On n'est jamais obligé de jouer aux dés. Un jeu est libre par définition. Or,si le pari sur Dieu est comparable à un jeu dans la mesure où il est choix entre pile ou face, il n'est pas un jeu puisque je n'ai pas le choix entre jouer ou ne pas jouer. Pascal n'a pas rappelé cette différence dans le cas précédent:en effet que le jeu soit volontaire ou imposé, il n'est pas plus déraisonnable de jouer un sens qu'en autre s'il y a égalité entre ce qui serait gagné. La perspective change lorsque ce qui serait gagné l'emporte sur ce qui serait perdu». [50] (37)

En efecto, *la apuesta* es - como ya hemos señalado - **una exigencia de la existencia** y, en cuanto tal, presupone que la elección del hombre es la de existir con Dios o sin El.

---

[50] Cf. Henri Gouhier, *Blaise Pascal: Commentaires.* Paris. Vrin. 1984 . p 260.

B) Geométrico - Matemático

Pascal presenta dos hipótesis diferentes a saber:

1. Una posibilidad de ganar contra una posibilidad de perder. En este caso, hay una posibilidad que Dios exista y otra que Dios no exista. Por eso, es preciso que el escéptico esté dispuesto a arriegar su vida finita con la finalidad de ganar una vida eterna y plenamente feliz.Esta situación es razonable.

2. Una posibilidad de ganar contra un número infinito de posibilidades de perder. El contenido de este problemático pasaje podría - a nuestro juicio- interpretarse de dos maneras:

La primera se refiere a una objección tradicional que los estudiosos de la filosofía pascaliana han formulado reiteradamente: ésta alude, en particular, a una superposición de conceptos en los cuales Pascal entremezcla los intereses del escéptico con su propia concepción cristiana y, por este motivo, la vida eterna queda, en este pasaje de la apuesta, relegada a un segundo plano.

La otra interpretación es la que proponemos nosotros: ella se basa en el hecho de que Pascal esboza un razonamiento inductivo- matemático. Esta sería la razón por la cual el pensador francés modifica el número de vidas (de 2 a 3) en las dos hipótesis ya mencionadas, con la intención de incrementar gradualmente el número de vidas finitas para alcanzar la vida eterna. Se advierte así, que este razonamiento inductivo es utilizado por Pascal como un recurso argumentativo para atraer el interés del escéptico y luego convencerlo a que se decida a apostar por una vida eternamente feliz. En este sentido, Harrington afirma:

> «...le désir humain de vivre longtemps est assez fort et assez constant pour que l'utilité d'un nombre "n" de vies à vivre tende vers l'infini avec "n". Que cette hypothèse soit vraie ou fausse, et qu'elle se présente nettement ou

> non à l'esprit du lecteur, l'argument de Pascal en dépend entièrement.»[51] (38)

De todos modos, ha desconcertado profundamente a los eruditos de la filosofía pascaliana. Evidentemente, este pasaje ofrece serias dificultades de interpretación motivas por la inverosimilitud de esta hipótesis que le resta credibilidad no sólo para el escéptico sino también para todo aquel que quiere apostar a favor de la vida eterna. Con referencia a este problemático texto, el juicio de Georges Brunet nos parece esclarecedor:

> «...On est porté à penser que Pascal s'est arrêté net à cet endroit; qu'il a relu et rectifié cette phrase mal batie; qu'en relisant il a senti combien il serait absurde de risquer un pour avoir deux, ou même trois avec une seule chance de gain contre une infinité de chances de pertes; et qu'abandonnant ce calcul il a recommencé sur nouveaux frais à partir de: Mais il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse...»[52] (39)

Pascal parece haber advertido el carácter inverósimil y, a la vez problemático de esta segunda posibilidad con respecto al punto de partida de su argumento. Por ello, formula una tercera hipótesis:

3. Una posibilidad de ganar contra un número finito de posibilidades de perder y lo que Ud. juega es finito.

Este hipótesis confiere no sólo un mayor equilibrio y coherencia al conjunto de su exposición sino que también es más plausible que la situación precedente ya que en ésta última, el escéptico podría arriesgar los bienes y placeres temporales de una vida finita para ganar una vida eternamente feliz. Es precisamente por eso que Pascal:« Il n'y a point à balancer, il faut tout

---

[51] Cf. Thomas More Harrington, *Pascal Philosophe. Une étude unitaire de la Pensée de Pascal.* Paris. Editions SEDES. 1982.p.146.

[52] Cf. Georges Brunet, *Le Pari de Pascal.* Paris. Desclée de Brouwer. 1956. p.78

donner...» La situación concreta del hombre se define en el contexto de su filosofía por la necesidad de apostar siempre a favor de Dios. Esta apuesta concierne a todo hombre por tratarse de un factum inherente a la vida humana y, en cuanto tal, alude a **una cuestión de índole práctica**, y no meramente especulativa como se ha pretendido. Por consiguiente, la neutralidad es insostenible en este asunto.

El sentido fundamental del § 20 de la apuesta puede resumirse como una inquietante búsqueda del hombre por la eternidad. Este ideal debe ir acompañado de un acendrado amor por la verdad y de una inquebrantable voluntad dispuesta a vencer todos los obstáculos del *«yo»* que se interponen entre su voluntad y su cotidiano existir en el mundo. Sobre esta cuestión, nos ha parecido signficativo el juicio de Georges Brunet:

> «Il faut être fou pour préférer une vie éphémere à la vie éternelle, qui a une chance sur deux d'arriver, puisque la perte -si perte il y a - sera nulle. Nous retrouvons ici, sous une forme moins heureuse, la conclusion du § 13: «si vous gagnez, vous gagnez tout, si vous perdez ne perdez rien.»[53] (40)

Después de haber expuesto una argumentación basada en los nuevos modelos matemáticos que le proporciona la geometría del azar, Pascal dirige su reflexión hacia la cuestión relacionada con la certeza y la incertidumbre.

II.2.9 *Certeza del Cristianismo e Incertidumbre de la Vida Humana.*

§21- *«Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde, et que l'infinie distance qui est entre la certitude de ce qu'on expose et l'incertitude de ce qu'on se gagnera égale*

[53] op.cit. p. 80.

le bien fini qu'on expose certainement,à l'infini qui est incertain. Cela n'est pas ainsi. Tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude, et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini, sans pécher contre la raison. Il n'y a pas infinité de distance entre cette certitude de ce qu'on expose et l'incertitude du gain: cela est faux. Il y a, à la vérité, infinité entre la certitude de gagner et la certitude de perdre, mais l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de ce qu'on hasarde selon la proportion des hasards de gain et de perte. Et de là vient que s'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre le parti à jouer est égal contre égal. Et alors la certitude de ce qu'on s'expose est égale à l'incertitude du gain, tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante. Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder, à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte et l'infini à gagner. Cela est démonstratif et si les hommes sont capables de quelque vérité celle-là l'est.»(41)

Es importante destacar -en este texto- el aporte original de Pascal al concepto de *incertidumbre*, si tenemos en cuenta que la certeza constituye una característica específica del racionalismo dogmático del siglo XVII. Según ésta, la existencia de Dios es una certeza racional absoluta[54] ,extraña al riesgo y a la paradoja que caracterizan el pensamiento pascaliano. En tal sentido, la incertidumbre que Pascal introduce en *la apuesta* representa un verdadero desafío para la época.

Este pensador estima conveniente refutar otra eventual objeción que el incrédulo podría formularle, (cf. el primer enunciado del § 21). Este interlocutor imaginario quiere conservar sus

[54] Sobre este tema, véase el capítulo III referido al argumento ontológico de Descartes y su confrontación con «la apuesta pascaliana»

bienes temporales porque éstos le brindan placer y seguridad frente a la incertidumbre de una posible ganancia futura.

Es así como Pascal se propone examinar desde la perspectiva de su interlocutor la infinita distancia que existe entre la certeza de lo que se arriesga y la incertidumbre de lo que se ganará. A partir de la postura escéptica, la reflexión pascaliana se ocupará en señalar que *la voluntad* del sujeto moderno prevalece siempre cuando los intereses del *yo* son cuestionados, buscando, por ello, traducir la distancia infinita entre la certeza de perder un bien finito y la incertidumbre de ganar un bien infinito como *una igualdad:*

Bien finito	=	Incertidumbre
Bien Infinito	=	Certeza

Así como el escéptico piensa que es posible traducir las diferencias de certidumbre en distancia, Pascal como científico y cristiano afirma lo contrario, apelando a la teoría de la probabilidad : « *todo jugador arriesga con certidumbre para ganar con incertidumbre; y sin embargo, arriesga ciertamento lo finito para ganar inciertamene lo finito, sin pecar contra la razón»*

De este modo, disipa una argucia de la razón que consistía en establecer una distancia infinita entre la certeza y la incertidumbre. En esta cuestión, la respuesta pascaliana es categórica: « *Hay, en verdad, distancia infinita entre la certidumbre de ganar y y la certidumbre de perder»* pero no entre la certeza de lo que se expone y la incertidumbre de lo que se va a ganar. Por este motivo, si la idea de apostar un bien finito que se posee, para ganar tal vez, otro bien finito no es contraria a la razón, tampoco lo es cuando se apuesta a favor de la vida eterna; ya que existen tantas posibilidades de ganar como de perder, según el cálculo de probabilidades expuesto en el § 20 de este argumento. El juicio de Henri Gouhier es elocuente al respecto:

> «Il n'y a pas ici opposition de «oui» à «non», mais distinction de «oui» et «peut-être». Une incertitude de gagner est une certitude relative de gagner. Or cette relativité est proportionnalité mesurable en degrés de probabilité: on retrouve simplement le calcul de chances qui servait a définir chacune des situations considerées au cours de l'argumentation. Si, dans le pari pour Dieu, j'ai 1 chance sur 2 pour gagner, il n'y a pas "distance infinie" mais égalité entre les certitudes qui s'attachent à chaque chance».[55] (42)

La argumentación del escéptico es, para Pascal, una necedad, ya que si está dispuesto a arriesgar bienes finitos para ganar inciertamente los mismos, con mayor razón debiera apostar éstos para ganar la vida eterna. En este pasaje, Pascal aplica nuevamente el cálculo de probabilidades con la intención de ratificar el carácter razonable de la apuesta a favor de la existencia de Dios, concluyendo así su argumentación geométrico-matemática.

En este sentido, resulta interesante señalar un paralelismo entre la certeza del cristiano y la incertidumbre de la vida humana[56] . En realidad,lo que constituye la fuerza del razonamiento pascaliano es la utilización del cálculo de probabilidades. El filósofo francés emplea aquí un razonamiento matemático porque éste constituye una garantía de validez racional para los *libertinos* del siglo XVII frente a la tradición y al dogma religioso. Sobre esta verdad matemática se apoya Pascal para conferir a su argumentación un mayor rigor demostrativo, afirmando: *«Esto es demostrativo, y si los hombres son capaces de alguna verdad, ésta lo es.»*

II.2.10 *El rol de las pasiones, la función de la voluntad y el acto de fe.*

---

[55] Cf. Henri Gouhier,*Blaise Pascal:Commentaires.* Paris. Vrin 1984. p.264.

[56] Cf.B.Pascal, *Pensées La.577/Br.234* en OC. ed.cit. p.582.

§§17-24- *«Je le confesse, je l'avoue, mais encore n'y a-t-il point moyen de voir le dessous du jeu?*
—Oui, l'Ecriture et le reste, etc.—Oui, mais j'ai les mains liées et la bouche muette, on me force à parier, et je ne suis pas en liberté, on ne me relâche pas et je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire. Que voulez vous que je fasse ? Il est vrai, mais apprenez au moins que votre impuissance à croire vient de vos passions, puisque la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez, travaillez donc non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions, vous voulez aller à la foi et vous n'en savez pas le chemin. Vous voulez guérir de l'infidilité et vous en demandez les remèdes, apprenez de ceux...»(43)

A partir de este extenso pasaje se inicia un tercer momento de la argumentación :

C) Retorico - Persuasivo

El interlocutor escéptico ha comprendido la fuerza demostrativa del razonamiento matemático basado en el cálculo de probabilidades. Sin embargo, no está convencido todavía. La conducta del libertino obedece al hecho claramente enunciado por A. Valensin:

> «la verdad cristiana no es una verdad puramente especulativa;es una verdad moral.Esto significa que es una verdad que tiene consecuencias en la vida práctica, que trae consigo deberes.»[57]

[57] Cf. Auguste Valensin, *Lecciones de Pascal*. p.97.

En este sentido, la argumentación geométrico-matemática adquiere real eficacia y valor cuando el incrédulo dispone *su voluntad* con el objeto de vencer *las pasiones*[58] que lo esclavizan impidiéndole obrar con libertad. La argumentación deliberada y eficaz del pensador francés provoca en el escéptico un estado de turbación espiritual que lo lleva a formular la pregunta: « *Que quiere Ud que yo haga?»*

Llegada a esa situación límite, Pascal le señala que su dificultad para creer radica en *las pasiones*. Estas lo asedian, obnubilando así su entendimiento y coaccionando *su voluntad rebelde* y adversa. En este sentido, advertimos un cambio en el eje temático de la argumentación pascaliana. Se produce aquí un pasaje de la demostración matemática al acto de fe. Pascal lo expresa así: *«Trabaje, pues, no en convencerse por medio de la acumulación de pruebas acerca de Dios, sino por la disminución de sus pasiones.»* Adviértase que *el acto de fe* implica **una ascésis moral** en el contexto de *«la apuesta»*.

El escéptico comienza a experimentar la necesidad de la fe, pero no puede liberarse de las pasiones que aún lo amordazan. En este sentido, resulta interesante señalar la eficacia de los argumentos que Pascal utiliza en la apuesta para convencer a su interlocutor. La misma quedaría corroborada en cada momento de la argumentación por el cambio de actitud que se opera en la conducta del escéptico. La etapa geométrico-matemática de *la apuesta* logra su cometido a partir del instante en que el interlocutor toma conciencia de su real naturaleza humana y comienza a entablar una lucha contra *las pasiones* del **amor propio** y **la vanidad** que gobiernan *su voluntad*. Al respecto, parece atinada la reflexión de Louis Marin:

> «Mais ce modèle (la géométrie du hasard) n'est efficace qu'au moment où la vie est liberée des passions: c'est-à-dire lorsque le choix existentiel est fait. Le jugement sur le caractère raisonnable du choix ne précède pas le

[58] Cf. El § 24 que trata el tema de **las pasiones**, constituye una interpolación, introducida por Pascal en la página 8 del manuscrito original de *la apuesta* con la intención de conferir a su argumentación una mayor unidad de sentido. Los editores contemporáneos-entre ellos Louis Lafuma-lo ubican a continuación del §17

choix mais la suit. C'est lorsque la raison s'est soumise qu'elle découvre la grandeur de son usage.» [59] (44)

El pensador francés retoma el tema de las pasiones en el § 27 del manuscrito original de la apuesta formulando una severa crítica a la noción del amor propio que, como negación del amor divino es un principio de error y cuyo origen se encuentra en la naturaleza perversa del hombre que quiere constituirse siempre en centro de sí mismo:

§27- *«Il est faux que nous soyons dignes que les autres nous aiment. Il est injuste que nous le voulions. Si nous naissons raisonnables et indifférents, et connaissant nous et les autres nous ne donnerions point cette inclination à notre volonté. Nous naissons pourtant avec elle, nous naissons donc injustes. Car tout tend à soi: cela est contre tout ordre. Il faut tendre au général, et la pente vers soi est le commencement de tout désordre...»* [60]

Se advierte, aquí,que *el amor de sí* deviene la causa principal de la corrupción y de todos los males que afligen al género humano. En esta cuestión es importante recordar que el hombre pascaliano, como ser contradictorio y esencialmente paradójico, se define por su miseria y por su grandeza:

1) El hombre como creatura de Dios tiende a El porque su ser está abierto a la trascendencia. En eso reside su grandeza, pero,

2) su «amor de sí» es el origen de todo desorden. Esto le revela sus propias miserias: «il veut être grand, il se voit petit; il veut être heureux, et il se voit miserable»[61]

---

[59] ***Pensées***. Paris. Edition Didier. 1969. p.99.

[60] El § 27 del Manuscrito Original de ***la apuesta*** corresponde al fragmento La.421/Br.477 de la edición crítica de Louis Lafuma que sigue el orden de la primera Copia. Véase al respecto cap. II.

[61] Cf.B.Pascal,*Pensées La.978/Br.100* en OC. ed.cit., p.636.

Esta convergencia existencial de miseria y de grandeza en el hombre lo lleva a consolidar ese «amor propio» que Pascal califica como «la pasion la plus injuste et la plus criminelle» porque ella va acompañada «d'une haine mortelle contre la vérité»[62] . Esta aversión ontológica hacia la verdad implica una rebelión contra Dios que el pensador francés enuncia claramente en su oposición entre «la tendencia hacia sí» y «la tendencia a lo general» o entre el amor propio y el amor divino.

Por otra parte, el eje temático fundamental del § 24 gira en torno a la necesidad de determinar un recto gobierno en la voluntad rebelde del "libertino", porque precisamente es allí donde las pasiones operan condicionando su esfera cognoscitiva. Pascal ilustra claramente esta singular problemática en el siguiente pasaje de sus Pensées :

> *«... Je voudrais donc porter l'homme à désirer d'trouver, à être prêt et dégagé des passions pour suivre la vérité où il la trouvera,sachant combien sa connaissance s'est obscurcie par ses passions; je voudrais bien qu'il haït en soi la concupiscence qui le détermine, et qu'elle ne l'arretât point quand il aura choisi.»* [63] *(45)*

Es indudable que esta tarea de trabajar sobre las pasiones que gobiernan de manera arbitraria la voluntad del escéptico implica una reforma moral y ascética que él debe realizar para despojarse de su acendrado «amor a sí mismo» con la finalidad de ir experimentando la fe en la intimidad de su alma. Esta ascesis moral conlleva la decisión de vivir creyendo en la existencia de Dios. Sólo así la gracia divina podrá obrar en el corazón del libertino sincero y completará luego su conversión definitiva.

---

[62] Ibid.

[63] Cf. B.Pascal,*Pensées La.119/Br.423* en OC. ed.cit., p.513.

Sin embargo, es importante no olvidar que la eficacia real de esta argumentación reside principalmente en una elección lúcida y consciente del hombre frente a la cuestión de la realidad divina. Este deseo de despertar la fe en el escéptico constituye un aspecto clave de la apuesta pascaliana. Al respecto afirma Henri Gouhier:

> «...pour être décisif, le pari exige une réforme moral. A chaque étape du dialogue, la résistance aux raisons du pari est téléguidée par notre attachement aux biens de ce monde.» [64] (46)

II.2.11. *El rol de «la costumbre». Automatismo del cuerpo como una primera etapa en el itinerario espiritual que conduce a la fe.*

§§18-22- *«Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien. Ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir; suivez la manière par où ils ont commencé. C'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement, même cela vous fera croire et vous abêtira. Mais c'est ce que je crains. Et pourquoi? Qu'avez vous à perdre? Mais pour vous montrer que cela y mène, c'est que cela diminue les passions qui sont vos grands obstacles. Etc. Fin de ce discours. Or que mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable... A la vérité vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices, mais n'en aurez-vous point d'autres? Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie, et que à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude de gain, et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné.» (47)*

---

[64] Cf. Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires.* Paris. Vrin. 1984. p. 265.

Pascal aborda la cuestión de la fe aportando su testimonio autobiográfico al escéptico. Su experiencia personal, como así mismo, la de otros cristianos, constituye no sólo un hecho incon trovertible, sino también una guía para aquél que quiera transitar por el sendero de la fe. Es así como este pensador invita al "libertino" a seguir su ejemplo, proponiéndole *un tipo de creencia basada en el hábito o costumbre*: «...suivez la manière par où ils ont commencé, c'est en faisant tout comme s'ils croyaient...»

Este tipo de creencia se apoya fundamentalmente en la observancia de actos rituales con el objeto de motivar la voluntad del escéptico y adquirir así un dominio del cuerpo sin la intervención de la razón. Es necesario apartar del camino todos los obstáculos que impidan sentir a Dios; por eso, « se debe obrar para creer».

Se advierte así, que la reflexión pascaliana gira en torno a la necesidad de orientar al "libertino" mediante el ejercicio de ciertas prácticas piadosas que lo llevarán gradualmente a modificar su conducta y,en consecuencia, le permitirá «obrar como si creyera» De esta manera, Pascal introduce el célebre consejo de s'abêtir en la apuesta. Este término ha suscitado muy diversas interpretaciones entre los más destacados estudiosos de la filosofía pascaliana de nuestro siglo. Entre ellas, vamos a mencionar dos:

1. La primera es la de aquellos que admiten, como Boutroux y Brunschvicg, una significación más atenuada del término s'abêtir. En este sentido, dicha expresión implicaría distinguir lo que debe ser creído sin ser razonado. Se trataría de volver, en alguna medida, a la infancia en cuanto a la práctica religiosa se refiere.

2. Otra interpretación que nos parece interesante comentar es la de Etienne Gilson,quien en 1932 examinó esta noción vinculándola con la teoría del animal-máquina de Descartes que,

como es sabido, forma parte de su universo mecánico. Descartes extiende esta teoría al cuerpo humano, que como res extensa, obedece a leyes exclusivamente mecánicas. Asociando dicha concepción, el término s'abêtir significa para Gilson:

> «assujettir l'esprit, dont la conviction est nécessairement instable à l'automatisme» de la bête qui, chez l'être double que nous sommes, est le seul principe d'assurance et de stabilité...» [65] (48)

En este sentido, el cuerpo[66] es también objeto de reflexión en Pascal ya que lo considera como una primera etapa de disciplina necesaria en el itinerario espiritual que conduce a la auténtica fe. Según este pensador, el hombre posee una parte de autómata o de máquina debido a su naturaleza corporal. Se advierte aquí la influencia de la filosofía cartesiana en este aspecto de su pensamiento. El siguiente fragmento de sus Pensées parece confirmar esta interpretación:

> *«Car il ne faut pas se méconnaître, nous sommes automate autant qu'esprit. Et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y at-il peu de choses démontrées? Les preuves en convainquent que l'esprit, la coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues.Elle incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense...»* [67] *(49)*

Sin embargo, Pascal descosifica "el cuerpo", "la naturaleza extensa", "la máquina" o "el autómata" de los cartesianos para convertirla en condición plástica y cambiante, es decir, en

---

[65] Etienne Gilson, «Le sens du terme s'abêtir chez Pascal» en *Les idées et les lettres*. Paris. 1932. p. 274.

[66] Véase el apartado II.3.2 del cap.II.

[67] Cf. B. Pascal, *Pensées La.821/Br.252* en OC. ed.cit. p. 604.

costumbre. Esta llega a ser, así, un instrumento idóneo para lograr una primera certeza de índole práctica en el proceso que conduce a la fe en la existencia de Dios[68] .

Pascal reflexiona a menudo sobre esta noción esencial de su filosofía y advierte que ella ejerce un rol preponderante en el hombre y en la sociedad. Debido al estilo fragmentario de su pensamiento, el tema de la costumbre aparece no sólo explicitado en el § 25 de la apuesta[69] , sino también en otros fragmentos de sus Pensées. En ellos, la idea principal que subyace a todas sus reflexiones sobre este tema reside en la proposición « la coutume est notre nature»[70] , que alude concretamente al predominio de lo adquirido sobre lo innato.

Por otra parte, es importante destacar que la creencia basada en el hábito no es el único tipo de creencia que Pascal preconiza:

> *«Il y a trois moyens de croire: la raison, la coutume, l'inspiration: la religion chrétienne qui seule a la raison n'admet point pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration. Ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume, au contraire; mais il faut ouvrir son esprit aux preuves, s'y confirmer par la coutume, mais s'offrir par les humiliations aux inspiration, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet, ne evacuetur aux Christi.»*[71] *(50)*

---

[68] sobre este tema específico al que Pascal se refiere también a nivel teórico, cf. el § 10 de *la apuesta* y otros en lo que utiliza argumentos basados en la luz natural de la razón.

[69] El § 25 del Manuscrito Original *la apuesta* corresponde al frag. La.419/Br.89 de la edición de Louis Lafuma que sigue el orden de la Copia 9.203,p.551. Véase al respecto, las observaciones preliminares.

[70] sobre este tema, véase también el apartado I.1.1 de este trabajo.

[71] Cf. B.Pascal, *Pensées La.808/Br.245* en OC. ed.cit. p.603.

En este complejo proceso que conduce a la fe se advierte, según este pensador, tres tipos de creencias: la razón; la costumbre y la inspiración que constituyen tres medios necesarios, por medio de los cuales, el hombre alcanza la auténtica fe en Dios. Para creer, primero es necesario "entender" y después "obrar". Cada tipo de creencia desempeña un papel específico en la filosofía pascaliana:

- la creencia racional permite: Abrir el espíritu a las pruebas.

- la creencia consuetudinaria, cuya finalidad es dominar el cuerpo, permite al escéptico: Confirmarse por la costumbre

En consecuencia, la razón y la costumbre son instrumentos idóneos para acceder a la fe, pero se hallan supeditadas a la buena voluntad que el hombre tenga para lograr el recto gobierno de su mente y de su cuerpo, mientras que la inspiración nace del corazón y procede exclusivamente de Dios quien otorga la gracia divina al hombre para que éste logre la auténtica fe que salva.

- La creencia basada en la inspiración permite así: Alcanzar la auténtica fe.

De las reflexiones precedentes se concluye que el automatismo de la costumbre terminará por hacer creer al escéptico. Se reanuda, así, el diálogo entre el pensador cristiano y su interlocutor en los siguientes términos: « Mais, c'est ce que je crains».

El escéptico expresa temor y, a la vez, rechazo frente al consejo pascaliano de s'abêtir ya que su aceptación implicaría una claudicación de la razón y una renuncia a los bienes temporales. En efecto, el polémico consejo que Pascal le propone lo escandaliza porque el abêtissement implica un acto de sumisión contrario a la razón[72] , según la concepción racionalista representada por su interlocutor.

---

[72] véase el apartado I.3.1. del estudio introductorio.

Se advierte así que el pensador francés pone en evidencia otra vez la actitud prejuiciosa del escéptico con respecto a la religión. Acerca de esta cuestión, el juicio de Henri Gouhier nos ha parecido significativo:

> «L'interlocuteur recule. Que craint-il? "croire" ou "être abêti"? Sans doute,les deux. Il ne se décide pas à tenir pour vrai ce qui n'est pas rationnellement démontré: le moyen qu'on lui propose n'est pas fait pour apaiser ses scrupules...Pascal tient à rappeler que la raison n'a rien à perdre: elle ne peut démontrer que Dieu n'existe pas et même elle montre que le plus raisonnable est de parier pour son existence.»[73] (51)

Es entonces cuando la respuesta de Pascal:« Pourquoi? Qu'avez vous à perdre? » adquiere pleno significado, si tenemos en cuenta los desarrollos argumentativos previos de la apuesta, véase los §§11-13. A partir de este momento, el filósofo francés dirige todos sus esfuerzos a desenmascarar los mecanismos más ocultos que gobiernan la voluntad rebelde del incrédulo, mostrando que ellos proceden de las pasiones. Su tarea consistirá en desarticularlos por medio de aquellas prácticas religiosas piadosas ya mencionadas en su controvertido consejo.

Pascal es un fino explorador de la psicología humana y conoce a fondo la conducta de los hombres mundanos como el Caballero de Méré y de Mitton con quienes mantuvo amistad. Por este motivo, recurre a un estilo retórico en su argumentación para persuadir a su interlocutor poniendo al descubierto su limitación constitutiva como ser finito y así se decida a apostar a favor de la existencia de Dios. En tal sentido,su respuesta no implicaría ningún perjuicio intelectual sino una buena disposición interior exenta de pasiones para transitar por el sendero de la fe. Sobre este aspecto esencial de la apuesta, afirma Phillipe Séllier:

[73] Cf. Henri Gouhier, *Blaise Pascal:Commentaires*. Paris. Vrin 1984. p.273.

> « Que risquez-vous? En fin de compte,je vous demande d'acceder à une plus grande maîtrisse de vous même, je vous rends plus "aimable" aux autres et je vous donne l'assurance que vous serez plus "heureux". Toute cette métamorphose intérieure, qui déjà vous élèvera, risque de vous conduire à la découverte d'un Dieu qui peutêtre se cache,à "une éternité de vie, de bonheur, à un infinité de vie, infiniment heureuse". Par conséquent, il est raisonnable de parier.» [74] (52)

Antes de proseguir con el análisis de este argumento, se impone una aclaración previa, ya que el § 22 no presenta ningún signo de referencia que lo vincule directamente con el § 18 del manuscrito original de la apuesta; sin embargo,los analizamos aquí juntos por considerar que ambos confieren una mayor unidad de sentido a este célebre argumento.

Frente al temor manifestado por el escéptico, Pascal prosigue con su argumentación con la expresa intención de lograr que éste supere su agnosticismo y "tome partido". En el contexto de la apuesta, tomar partido significa apostar a favor de la existencia de Dios. Sin embargo, esta elección implica una renuncia que, interpretada desde la perspectiva cristiana, representa un des-apego por los bienes y placeres mundanos. Estos carecen de importancia - para este pensador- si se los compara con el valor infinito de la vida eterna. A cambio de ellos, le promete que su adhesión a la fe cristiana le brindará otras satisfacciones espirituales, como la de ser "fidèle", "honnête", "humble" "reconnaissant","bienfaisant", "ami sincère, véritable..."

La conclusión del § 22 esclarece el verdadero sentido de la apuesta, ya que Pascal exhorta al escéptico, en su rol de creyente, a seguir el camino de la fe.Este punto será analizado más adelante.

---

[74] Phillipe Séllier, *Pascal et Saint Augustin.* Paris. Armand Colin. 1970. p.546.

El escéptico se encuentra ahora en condiciones de apostar a favor de la existencia de Dios si tiene el coraje de elegir vivir su vida con El. Este es el primer paso hacia la verdadera y definitiva conversión. En tal caso, aprenderá a amarla por la plenitud del valor infinito de la vida eterna, que la doctrina cristiana promete a todo hombre de buena voluntad y de corazón sincero. Sobre este aspecto puntual de la apuesta, nos parece atinado el juicio de Georges Brunet:

> «Le tison du feu, ayant brusquement changé de direction, éclaire un horizon nouveau,où les mêmes mots n'ont plus le même sens. S'ils est toujours question de certitude et de néant, ces termes ne correspondent plus à des valeurs numériques fixes,propres à intéresser un joueur; ils définissent l'assurance croissante d'un voyageur engagé sur un chemin qu'il sent de plus en plus ferme sous ses pas...[75] (53)

El libertino se muestra maravillado por el rigor intelectual de la argumentación geométrico-matemática (§§ 14-20- 21) y por la fuerza patética de la argumentación retórico-persuasiva que Pascal emplea (cf. §§ 17, 24, 18, 22, y 19).

II.2.12.*El testimonio autobiográfico de Pascal como modelo de vida*

§19- *«O ce discours me transport, me ravit etc.Si ce discours vous plaît et vous semble fort sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après pour prier cet Etre Infini et sans parties auquel il soumet tout le sien de se soumettre aussi le votre pour votre bien et pour sa gloire et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse.»*

---

[75] Cf.Georges Brunet, *Le Pari de Pascal.* Paris. Ed Desclée de Brouwer. 1956. p 89.

El contenido de este pasaje resume admirablemente el sentido que Pascal ha conferido al conjunto de su argumento conocido como «la apuesta». Esta cuestión será examinada en el punto II.5 de este capítulo.

La conmovedora confidencia espiritual constituye un valioso testimonio, ya que contribuye a dar un mayor peso a la argumentación, la cual cumple un doble objetivo a saber:

1) Incentivar la conciencia adormecida del escéptico.
2) Inspirarle un deseo sincero de creer.

Con respecto al cambio de actitud del escéptico es interesante señalar que en él convergen dos momentos de la argumentación: el geométrico-matemático, basado en el cálculo de probabilidades y el retórico-persuasivo que infunde a este argumento un pathos profundo cuyo objetivo fundamental consistirá en la conversión de su interlocutor. No obstante, la eficacia definitiva del argumento depende de nosotros mismos en cuanto implica una decisión lúcida y consciente del hombre mediante la cual se atreve a dar un salto a la trascendencia. A pesar de las críticas que Lachelier[76] formula a *la apuesta* admite que ella tiene también un valor de decisión.

Evidentemente, Pascal ha logrado plenamente cumplir con su programa apologético. Todo lo que forma parte del hombre pertenece a dos dominios: la razón y el cuerpo, que Pascal ya ha examinado en su argumento y constituye dos estadios preliminares en el proceso de la conversión. El resto depende de Dios. Sólo la gracia divina puede obrar la verdadera y definitiva conversión cuando ella inclina el corazón[77] del hombre a Dios.

---

[76] J. Lachelier, «Notes sur le Pari de Pascal» en *Revue de Philosophique de la France et de l'Etranger*. Paris. N° 6. 1901. p.636.

[77] Cf. B. Pascal, *Pensées, La.380/Br.284* en OC. ed.cit., p. 546. Véase también Salmo CXVIII, 36, ed. Vulgata.

Después de finalizado el argumento de la apuesta, comienza la tragedia del interlocutor que debe aprender a olvidarse de sí mismo y de su amor propio, siguiendo el ejemplo del pensador cristiano y humillarse para invocar al Ser Eterno y sin partes que incline su corazón a El.

Por último, es importante señalar que la argumentación pascaliana está dirigida a una determinada clase de escépticos; la de aquellos que permanecen vacilantes entre la incredulidad y la fe, como es el caso del Caballero de Meré.

II.3.13. *El "Corazón" pascaliano como sede ontológica primigenia del amor del Ser*

El corazón constituye el sentimiento de certeza que el hombre tiene acerca de los fundamentos de la ciencia y de la verdad, por medio del cual descubre la presencia de Dios. Pascal aborda esta cuestión importante en los siguientes pasajes de la apuesta:

> *§§31-29* *«Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point; on le sait en mille choses. Je dis que le coeur aime l'être universel naturellement et soi-même naturellement, selon qu'il s'y adonne,et il se durcit contre l'un ou l'autre à son choix. Vous avez rejeté l'un et conservé l'autre; est-ce par raison que vous vous aimez? C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison.Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au coeur, non à la raison.»* [78] *(59)*

El eje de la reflexión pascaliana gira en torno a la relación entre el corazón y el amor del ser: «le coeur aime l'être universel naturellement et soi-même naturellement...». Esta proposición debe ser objeto de un análisis atento con la finalidad de interpretar correctamente

[78] Cf. op. cit. La.*423/Br.277 y La.424/Br.278* en OC. ed.cit., p. 552.

cuál es su verdadero sentido. El "corazón"[79], en Pascal presenta una peculiar polisemia. Se advierte en sus escritos filosóficos-teológicos que Pascal lo identifica a veces con el sentimiento, otras veces con el instinto y otras con la voluntad. No obstante, dicha noción alude en este pasaje de «la apuesta» a la raíz originaria de la cual surge el amor del ser universal y simultáneamente, el amor de sí mismo. El pensador francés ahonda en esta cuestión y sostiene de manera clara y concisa que la preeminencia de un amor sobre el otro se basa principalmente en una elección del corazón. Si éste se inclina por el Ser Universal, la gracia divina lo colmará y alcanzará su plenitud como ser humano. En cambio, si lo rehúsa, su corazón se endurecerá y estará vacío. En este caso, el amor propio, la vanidad, el tedio y el error lo invadirán. Constituyen dos tendencias naturales en el hombre. El Ser Universal al que Pascal alude en este texto es el Dios de la tradición judeo-cristiana.

La originalidad de la interpretación pascaliana del "corazón" consiste en considerarlo, junto con la razón, como otra vía de conocimiento legítima, por medio de la cual el hombre accede a la esfera de lo sobrenatural. En consecuencia, cada facultad de conocimiento desempeña, en la filosofía pascaliana, un rol específico: la razón prueba y demuestra; "el corazón" siente e intuye. Es precisamente aquí donde el interrogante: «est-ce par raison que vous aimez?» adquiere pleno sentido. Es absurdo buscar las razones de lo que se siente; de igual modo, sentir lo que se razona. Pascal enfatiza esta idea en otro pasaje de sus Pensées:

> *«...il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au coeur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le coeur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir.»*[80] *(55)*

---

[79] Cf. ***Pensées*** *La.110/Br.282 y* ***De l'Art de Persuader*** en OC. ed. cit., pp.512-513 y 355-359 respectivamente.

[80] Cf. op. cit. *La.110/Br.282* en OC. ed.cit. p. 512.

Las reflexiones precedentes permiten dilucidar ahora el verdadero sentido de la célebre frase pascaliana: «Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point». Se advierte que en esta cuestión, Pascal intenta mostrar que el corazón tiene "sus propias razones o motivos" frente a los cuales la razón abstracta es impotente porque carece de una apertura directa al Ser. El pensador francés expresa asimismo esta idea con otras palabras que esclarecen y completan su sentido : « Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment».[81] La razón debe someterse al "corazón" por ser éste la vía más idónea para acceder al ámbito sobrenatural. Se trata como indica, Alberto Caturelli:

> «La razón filosofante que funda todo no puede ser el fundamento de sí misma...Esta pobre razón engreída que ignora su miseria, nada sabe del ser, lo cual es como decir, que nada sabe de nada, aunque construya dialécticamente el mundo..»[82]

En efecto, «la razón moderna» asumida como razón totalizadora de todos los ámbitos del ser y del conocer desplaza a Dios, desacralizando así la esfera trascendente. De ahí la importancia que Pascal asigna al corazón como una dimensión primordial del hombre a través de la cual éste puede sentir a Dios: «C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison...» Este célebre pensamiento elucida un aspecto fundamental del mundo del espíritu que la civilización científico-tecnológica de nuestro siglo ha olvidado.

Pascal propone al sujeto moderno -influido por el jansenismo de Port-Royal - que renuncie a sí mismo para llegar a sentir nuevamente a Dios. En este sentido, El Memorial constituye un bello y elocuente testimonio de lo que este pensador expresa al lector: «olvido del mundo y de todo lo que no sea de Dios». Esta constituye la única solución para sentir a Dios. Sólo negando el mundo se accede al Ser Eterno.

---

[81] Cf. op.cit. *La.530/Br.274* en OC. ed.cit., p.578.

[82] Cf. Alberto Caturelli, ***En el Corazón de Pascal.*** Colección "Cuarto Centenario". Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Córdoba. 1958. p. 22.

Por último, cabe destacar que la diferencia entre lo que sentimos por el corazón y lo que se demuestra racionalmente le permite a Pascal argumentar que la fe[83] es distinta de la prueba. La fe es un don de Dios que produce una auténtica conversión en el hombre, mientras que la prueba y el razonamiento sólo sirven a quienes no poseen aquella verdadera fe que salva y transforma el sentido de una existencia, debiendo conformarse con una simple creencia humana que no es suficiente para la salvación.

II.4. *El Orden del Corazón y el Orden del Espíritu*

Pascal hace una breve pero esclarecedora exposición en su escrito: *De l'Art de Persuader* sobre dos importantes nociones de su filosofía: *coeur-esprit* vinculándolas con otro par de conceptos, a saber: *volonté-entendement*. Estos constituyen «*deux principales puissances de l'âme*»[84] , por medio de las cuales el alma recibe las opiniones. El entendimiento o razón es, por excelencia, la facultad de conocimiento inherente al hombre; sin embargo, hay una fuerte propensión en su voluntad que lo inclina a aceptar verdades no por demostración, sino por agrado[85] . Para humillar la soberbia del entendimiento y curar la voluntad corrompida, Dios ha querido - según Pascal - que las verdades sobrenaturales entraran al alma, « *non par l'esprit mais par le coeur*»[86] .

Para este pensador, el entendimiento y la voluntad pertenecen al *ordre de l'esprit* en el sentido lato del término. Así, es posible caracterizar «este orden» como una capacidad de

---

[83] Cf. B. Pascal, *Pensées La.7/Br.248* en OC. ed.cit., pp. 501-502.

[84] Cf. Blaise Pascal, ***De l'Art de Persuader*** en OC. ed.cit., p.355.

[85] loc. cit.

[86] loc. cit.

razonamiento, de demostración, por oposición a la intuición del corazón y del sentimiento. *L'ordre du coeur* es, en cambio, dinámico, vital. No puede definirse. Por este motivo, Pascal no teoriza sobre él, sino que se limita a exponerlo. Ahí es donde reside su mayor dificultad porque el hombre se muestra más proclive a razonar que a sentir:

> *«L'ordre. Contre l'objection que l'Ecriture n'a pas d'ordre. Le coeur a son ordre, l'esprit a le sien qui est par principe et démonstration. Le coeur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant les causes de l'amour; cela serait ridicule....»* [87] *(56)*

La intención fundamental de este filósofo es persuadir al escéptico de la Modernidad poniendo al descubierto—a través de sus reflexiones de la condición humana—que el hombre es un ser contradictorio y paradójico. El enigma de su existencia sólo puede ser dilucidado, si él se remite a Dios. En consecuencia, postula *el orden del corazón*. Se trata de un orden superior, más complejo y sutil que «el orden del espíritu», en tanto le permite abarcar bajo una intuición profunda los más diversos aspectos de la vida humana y expresar así, aquello que siente. Por este motivo, Pascal se aparta del orden lineal de los razonamientos y sigue en sus *Pensées* el orden del corazón:

> *«...Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours.»* [88] *(57)*

Se advierte que el mismo confiere no sólo unidad a toda la obra de este pensador sino que concilia fragmentos de significación aparentemente opuestos, (véase también La.257/Br.684.)

---

[87] Cf. Blaise Pascal, *Sur l'Esprit Géométrique* en OC. ed.cit., p. 349.

[88] Ibid., p. 539.

Pascal describe dos actitudes o modos diferentes que el hombre tiene para acceder a la realidad mediante la célebre distinción que establece entre *l'esprit de géométrie* y *el esprit de finesse*. Aborda esta importante cuestión en los fragmentos La.511/Br.2; La.512/Br.1 y La.751 de sus *Pensées* como asimismo, en su obra sobre *L'Esprit Géométrique*. Según Pascal, el hombre tiene una disposición peculiar para juzgar las cosas desde un determinado punto de vista:

El *espíriu geométrico* designa la lógica del razonamiento. Su dominio específico es el de las ciencias exactas:

> *«Elle seule (la géométrie) sait les véritables règles du raisonnement...et se fonde sur la véritable méthode de conduire le raisonnement en toutes choses...»*[89] (58)

En consecuencia, opera por definición y deducción. Corresponde al hombre científico que emplea un esquema lógico-deductivo a todas las cosas que quiere conocer e incluso pretende demostrar lo que sólo puede ser sentido. Esta clase de espíritu capta una verdad únivoca y cuantitativa. Se caracteriza por poseer **una moral del espíritu** que se basa en normas y preceptos.

El *Espíritu de fineza* designa , en cambio, la lógica del sentimiento, interviene en la existencia del hombre. Emplea el juicio recto y justo en lo atinente a las cosas de la vida. Se trata de una intuición vital y profunda que capta de una sola mirada la esencia misma de la realidad humana. Su dominio específico son las ciencias humanas. La verdad se presenta aquí ambivalente y cualitativa. El hombre conoce en gran medida por analogía. En este ámbito, Pascal postula una moral diferente: **la moral del juicio** que se guía por el sentimiento.

---

89 Cf. Blaise Pascal, *Sur l' Esprit Géométrique* en OC. ed.cit., p.349.

CAPITULO II:

NOTAS:

(1) «Lo racional es, por definición, impersonal y desaparece el " yo" con la elección, lo razonable califica, a la vez, una propiedad de lo que se elige y una cualidad de aquel que elige, el "yo" permanece siempre presente en la elección»

(2) «A la imposible demostración que haría de la existencia de Dios una verdad racional, *la apuesta* la sustituye por una argumentación que hace de ella el objeto de una elección razonable».

(3) «Que el hombre, pues, contemple la naturaleza entera en su alta y plena majestad, que aleje su vista de los objetos bajos que le rodean. Que mire esa brillante luz puesta como una lámpara eterna para iluminar el universo, que la tierra le parezca como un punto en comparación de la vasta órbita que este astro describe, y que se asombre al comprobar que esa vasta órbita no es más que un frágil punto al lado del que esos astros, que giran en el firmamento, abrazan»

(4) «Bogamos en un vasto medio, siempre inciertos y flotantes, empujados de uno a otro extremo, cualquier término donde pensáramos adherirnos y afirmamos, vacila y nos abandona, y, si le seguimos, escapa a nuestra captura, se nos escurre y huye, en una huida eterna, nada se detiene para nosotros.»

(5) «Que el hombre, volviendo en sí, considere lo que él es en comparación con lo que existe, que se vea a sí mismo como perdido, y que, desde esa pequeña celda en la que se encuentra alojado, quiero decir, el universo, aprenda a estimar la tierra, los reinos, las ciudades, las casas y a sí mismo, en su justo valor»

(6) «¿Qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo, infinitamente alejado de la comprensión de los extremos. El fin de las cosas y sus principios están para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable»

(7) «Conozcamos, pues, nuestro alcance...Si el hombre se estudiase a sí mismo, vería lo incapaz que es de seguir adelante. ¿ Cómo podría una parte conocer al todo?»

(8) *Pensamientos, La.418/Br.223* - **§ 2** (del manuscrito original de *la apuesta)* :

«Nuestra alma está arrojada en el cuerpo, donde halla número, tiempo, dimensiones; razona según esto, y llama a esto naturaleza, necesidad, y no puede creer otra cosa»

(9) *Pensamientos, La.199/Br.72*: « y lo que completa nuestra impotencia para conocer las cosas es que ellas son simples en sí mismas y que nosotros estamos compuestos de dos naturalezas opuestas y de distinto género, de alma y de cuerpo, Porque es imposible que la parte que razona en nosotros no sea espiritual...»

(10) *Pensamientos, La.199/Br.72*: «...el hombre es, en sí mismo, el más prodigioso objeto de la naturaleza , porque no puede concebir lo que es el cuerpo y menos aún lo que es un espíritu. Esto constituye el colmo de sus dificultades, y es, sin embargo, su propio ser...»

(11) *Pensamientos, La.427/Br.194*: « La inmortalidad del alma es una cosa que nos importa tanto, que nos afecta tan profundamente, que hace falta haber perdido todo sentimiento para permanecer en la indiferencia de saber lo que hay de ello. Todas nuestras acciones y nuestros pensamientos deben tomar rutas tan diferentes, según que haya o no bienes eternos en que esperar...»

(12) *Pensamientos, La.418/Br.233* - **§ 3** : « La unidad sumada al infinito no le aumenta nada, lo mismo que un pie a una medida infinita; lo finito se anula en presencia del infinito y se convierte en una pura nada»

(13) *Pensamientos, La.418/Br.233* - **§ 4**: « Sabemos que existe un infinito, e ignoramos su naturaleza de la misma manera que sabemos que es falso que los números sean finitos. Pues es verdad que hay un infinito en número, pero no sabemos qué es. Es falso que sea par, es falso que sea impar; porque añadiéndole la unidad no cambia de naturaleza. Sin embargo, es un número, y todo número es par o impar. Es verdad que esto se dice de todo número finito»

(14) *Pensamiento, La.418/Br.233* - **§ 6** : « Conocemos, por lo tanto, la existencia y la naturaleza de lo finito porque somos finitos y extensos como él. Conocemos la existencia del infinito e ignoramos su naturaleza, porque tiene extensión como nosotros, pero no límites como nosotros. Pero no conocemos ni la existencia ni la naturaleza de Dios, porque no tiene extensión ni límites»

(15) Georges Brunet, *Le pari de Pascal,:* « Esta fórmula decisiva, Pascal la deduce de sus consideraciones sobre el infinito. Acaso sea necesario buscar el punto de partida de sus reflexiones acerca de este tema en las conversaciones que él sostuvo con sus amigos cartesianos - tal como es el caso de Arnauld - ebrios de metafísica. En su Meditación Tercera, Descartes no había demostrado exitosamente la existencia de Dios y disertado sobre su naturaleza?»

(16) *Pensamientos, La.418/Br.233* - **§ 7** : « Pero por la fe conocemos su existencia; por la gloria conoceremos su naturaleza. Ahora bien, ya he demostrado que se puede conocer perfectamente la existencia de una cosa sin conocer su naturaleza.»

(17) Henri Gouhier, *Blaise Pascal: Commentaires,* : « la fe nos pone aquí abajo en la misma situación en que se encuentra el matemático frente al infinito en número»

(18) Georges Brunet, *Le pari de Pascal,* : « Pascal no otorga más al vocablo "conocer" el mismo significado que la primera vez (cf. § 6) y no se refiere tampoco al mismo Dios. Pues, el Dios indemostrable, acerca del cual era cuestión en un principio, era el de las "verdades geométricas" postulado por los paganos y los epicúreos mientras que el segundo es un «*Dios de amor y de consuelo*». En una palabra, Pascal, en dos líneas, emplea dos lenguajes diferentes, reveladores de dos corrientes de pensamiento.».

(19) *Pensamientos, La.418/Br.233,* **§ 9** : « Así nuestro espíritu delante de Dios, así nuestra injusticia delante de la justicia divina. No hay tanta desproporción entre nuestra justicia y la de Dios como entre la unidad y el infinito. Es preciso que la justicia de Dios sea tan grande como su misericordia. Ahora bien, la justicia para con los réprobos es menos inmensa y debe extrañar menos que la misericordia para con los elegidos»

(20) *Pensamientos, La.420/Br.231,* **§ 26** : «Cree Ud que es imposible que Dios sea infinito, sin partes? Sí. Quiero , pues, hacerle ver una cosa infinita e indivisible; un punto que se mueve por todas partes con una velocidad infinita. Pues es uno en todos los sitios y permanece todo entero en cada uno de ellos. Que este efecto de la naturaleza, que antes le parecía imposible, le haga conocer que pueden existir otros que aún no conoce. No saque como consecuencia de su aprendizaje que no queda nada por saber, sino que le quedan infinitas cosas por saber.

(21) Henri Gouhier, *Blaise Pascal: Commentaires,* : « ... una de las cuestiones que cruzó por la mente de Pascal mientras que él meditaba sobre Dios, ya sea con motivo del infinito incomprensible, ya sea a causa del Dios sensible al corazón»

(22) Louis Marin, *Pensées.* Ed. Didier p. 99 : « Un texto esencial para comprender la manera compleja como en Pascal, la lógica se articula con la retórica, la razón con el corazón, la demostración con la persuasión .»

(23) *Pensamientos, La.418/Br.233,* **§ 10** : « Hablemos según las luces naturales. Si existe un Dios, es infinitamente incomprensible, puesto que, no teniendo ni partes ni límites, no tiene relación alguna con nosotros. Somos, por consiguiente, incapaces de conocer ni lo que es, ni si es. Siendo esto así, quién se atreverá a intentar resolver esta cuestión? No seremos nosotros, que no tenemos ninguna relación con él. »

(24) *Pensamientos, La.149/Br.430* : « Incomprensible. Todo lo que es incomprensible no deja por ello de ser. El número infinito, un espacio infinito igual a lo infinito.»

(25) *Pensamientos, La.809/Br.230* : « Incomprensible que Dios exista e incomprensible que no exista, que el alma exista con el cuerpo, que no tengamos alma, que el mundo haya sido creado, que no lo haya sido, etc., que el pecado original exista y que no exista.»

(26) Blaise Pascal, *De l'Esprit Géométrique* en OC. p. 352 : « Es una enfermedad natural al hombre creer que él posee la verdad directamente. Y de ahí viene que esté siempre dispuesto a negar todo lo que le es incomprensible , en cambio, él no conoce naturalmente sino la mentira y que debe tomar por verdaderas las cosas cuyo contrario le parece falsa.»

(27) *Pensamientos, La.418/Br.233,* **§ 16** : « Quién reprochará , por tanto, a los cristianos de no poder dar razón de su creencia, ellos que profesan una religión de la que no pueden dar razón? Declaran al exponerla al mundo que es una necedad, *stulti tiam* ¡ y luego se quejan de que no la demuestren! Si la probasen no cumplirían con su palabra. Es faltándoles pruebas como no carecen de sentido. — "Sí, pero aunque esto excusa a los que así la presentan, y les exime de la censura de producirla sin razón, no excusa a los que la reciben. Examinemos , pues, este punto. Y digamos: "Dios existe o no existe"

(28) *Pensamientos, La.418/Br.233,* **§ 11** : « Dios existe o no existe, pero, ¿ de qué lado nos inclinaremos? La razón nada puede determinar ahí. Hay un caos infinito que nos separa. Se juega un juego en la extremidad de esta distancia infinita, donde saldrá cara o cruz. ¿Qué apuesta Ud? Por la razón , no puede elegir ni lo uno ni lo otro; por la razón no puede librarse de ninguno de los dos.»

(29) Henri Gouhier, *Blaise Pascal:Commentaires* , p. 258 : « La razón se declara a sí misma incompetente frente al problema de Dios: el racionalista y el cristiano están aquí de acuerdo, si el cristiano invoca la fe y si el racionalista la rehúsa, es , para uno como para el otro, porque la razón enmudece, pero, el segundo respeta su silencio mientras que el primero escucha otra voz.»

(30) Henri Gouhier, *Blaise Pascal: Commentaires,* p. 284 : « En el momento en que Pascal niega a la razón el poder de demostrar la existencia de Dios, él le concede el de elucidar la elección por la existencia de Dios.»

(31) *Pensamientos, La.418/Br.233* - **§ 12** : « No acuse, pues, de falsedad a los que han hecho una elección, porque Ud no sabe nada de eso. "No, pero les censuraré por haber hecho, no esa elección, sino una elección ; porque, aunque tanto el que eligió cruz como el otro incurran en falta similar, ambos cometen falta; lo justo es no apostar.»

(32) *Pensamientos, La.418/Br.233* - **§ 13** : « Sí, pero es preciso apostar. No es voluntario, Ud está embarcado. ¿ Por cuál, entonces, se decidirá? Veamos; lo que menos le interesa. Tiene dos cosas que perder: la verdad y el bien, y dos cosas que comprometer: su razón y su voluntad, su conocimiento y su felicidad, y su naturaleza dos cosas que evitar: el error y la miseria. Su razón no resulta más perjudicada, puesto que hay que elegir necesariamente, eligiendo lo uno y no lo otro. He ahí un punto resuelto. Pero, ¿ y su felicidad?. Pesemos la ganancia y la pérdida apostando cruz a que Dios existe. Tengamos en cuenta dos casos: si gana, gana todo, y si pierde, no pierde nada: apueste, pues, a que El existe, sin vacilar.»

(33) Henri Gouhier, *Blaise Pascal: Commentaires*, : « La apuesta es una exigencia de la existencia, Yo soy, luego, apuesto. Existir, quiérase o no, es existir con Dios o existir sin Dios. Tengo la libertad de elegir con Dios o de elegir sin Dios: No tengo la elección entre elegir y no elegir.»

(34) Henri Gouhier, *Blaise Pascal: Commentaires*, : « Su fracaso radical en el conocimiento de la verdad sobre Dios deja , pues, a la razón perfectamente libre en la consideración del bien: aquí, ella ve inmediatamente que , por un lado, tiene todo a ganar y nada que perder.»

(35) *Pensamientos, La.418/Br.233* - **§ 14** : « Es admirable. Sí, hay que apostar , pero apuesto quizá demasiado». Veamos, puesto que existe la misma posibilidad de ganar que perder, si no fuera a ganar más que dos vidas por una, podría aún apostar, pero ¿ y si pudiera ganar tres?

(36) *Pensamiento, La.418/Br.233,* - **§ 20** : « Sería preciso jugar (puesto que e s - tán en la necesidad de jugar), y serían imprudentes, estando forzados a jugar, al no arriesgar su vida para ganar tres en un juego en el que hay igual posibilidad de perder que de ganar. Pero hay una eternidad de vida llena de felicidad. Y, siendo esto así, aunque hubiera una infinidad de posibilidades de las cuales una sola fuera para Ustedes, tendrían todavía razón de apostar una para tener dos, y obrarían insensatamente estando obligados a jugar, rehusando jugar una vida contra tres en un juego en el que de una infinidad de posibilidades hay una para Ustedes, si hubiera una infinidad de vida infinitamente feliz por ganar: pero hay aquí una infinidad de vida infinitamente feliz por ganar, una posibilidad de ganar contra un número limitado de posibilidades de perder, y lo que juegan es finito. Esto anula toda resistencia allí donde esté lo infinito y donde no haya una infinidad de posibilidades de perder contra una sola de ganar. No se puede vacilar, es preciso darlo todo. Y así cuando se está forzado a jugar, es menester renunciar a la razón para conservar la vida, antes que arriesgarla por la ganancia infinita, tan pronto a llegar como la pérdida de la nada.»

(37) Henri Gouhier, *Blaise Pascal:Commentaires*, : « No se está nunca obligado a jugar a los dados. Un juego es libre por definición. Ahora bien, si la apuesta sobre Dios es comparable a un juego en la medida en que es una elección entre cara o cruz, no es un juego puesto que no tengo la elección entre jugar o no jugar. Pascal no ha recordado esta diferencia en el caso precedente: en efecto, que el juego sea voluntario o impuesto, no es más insensato jugar en un sentido

como en el otro si existe igualdad entre lo que sería ganado. La perspectiva cambia cuando lo que sería ganado prevalece sobre lo que sería perdido.»

(38) Thomas Harrington, *Pascal Philosophe. Une étude unitaire de la pensée de Pascal.* P. 146 : « el deseo humano de vivir mucho tiempo es bastante fuerte y bastante constante para que la utilidad de un número **n** de vidas a vivir tienda hacia el infinito con "**n**". Que esta hipótesis sea verdadera o falsa y que ella se presente claramente o no al espíritu del lector, el argumento de Pascal dependo enteramente de ello.»

(39) Georges Brunet, *Le pari de Pascal,* : « Esto nos lleva a pensar que Pascal se ha detenido en este lugar; que él ha releído y modificado esta frase mal construida, y que al releerla ha advertido cuán absurdo sería arriesgar una vida para tener dos, o incluso tres con una sola posibilidad de ganar contra una infinidad de posibilidades de pérdidas; y que abandonando este cálculo, él ha recomenzado de nuevo, a partir de " pero, hay aquí una infinidad de vida infinitamente feliz»

(40) Georges Brunet, *Le pari de Pascal,* : « Es necesario estar loco para preferir una vida efímera a la vida eterna, que tiene una posibilidad sobre dos de suceder, puesto que la pérdida si la hay, será nula. Volvemos a encontrar aquí bajo una fórmula menos feliz,la conclusión del § 13: "si Ud gana, gana todo, si Ud pierde no pierde nada.»

(41) *Pensamientos, La.418/Br.233,* - **§ 21** : « Porque no sirve de nada decir que es incierto que se va a ganar, y que es cierto que se arriesga, y que la infinita distancia que hay entre la certidumbre de lo que se expone y la incertidumbre de lo que se ganará, iguala el bien finito, que ciertamente se expone, al infinito, que es incierto. Esto no es así. Todo jugador arriesga con certidumbre para ganar con incertidumbre; y , sin embargo, arriesga ciertamente lo finito para ganar inciertamente lo finito sin pecar contra la razón. No existe una distancia infinita entre esta certidumbre de lo que se expone y la incertidumbre de la ganancia: esto es falso. Hay, en verdad, distancia infinita entre la certidumbre de ganar y la certidumbre de perder, pero la incertidumbre de ganar es proporcionada a la certidumbre de lo que se arriesga, según la proporción de posibilidades de ganar y de perder. Y de ahí viene que, si hay tantas posibilidades de un lado como del otro, el partido a jugar es de igual contra igual. Y entonces la certidumbre de lo que uno se arriesga es igual a la incertidumbre de la ganancia; tan necesario es que esté infinitamente distante. Y así, nuestra proposición tiene una fuerza infinita, cuando hay que arriesgar lo finito, en un juego en el que hay parecidas posibilidades de ganar que de perder, y el infinito a ganar.»

(42) Henri Gouhier, *Blaise Pascal: Commentaires.* : « No existe aquí oposición de "sí" a "no", sino una distinción entre "sí" y "quizá". Una incertidumbre de ganar es una certeza relativa de ganar. Ahora bien, esta relatividad es una proporcionalidad medible en grados de probabilidad: nos encontramos aquí con el cálculo de posibilidades que servía para definir cada una de las situaciones consideradas en el curso de la argumentación. Si, en la apuesta a favor de Dios

, yo tengo una posibilidad sobre dos de ganar, no existe entonces "una distancia infinita" sino igualdad entre las certezas que se vinculan con cada posibilidad.»

(43) *Pensamientos, La.418/Br.233* - **§§ 17-24** « Lo confieso, lo reconozco; pero, todavía ¿no hay algún modo de ver el revés del juego?» Sí, la Escritura y lo demás, etc. "Sí, pero tengo las manos atadas y la boca enmudecida; se me obliga a apostar y no tengo libertad; no se me deja, y estoy hecho de tal manera que no puedo creer. ¿ Qué quiere que haga? — Es verdad , pero dese cuenta, al menos, de que su incapacidad para creer procede de sus pasiones. Puesto que la razón lo lleva a ello, y que, sin embargo, no puede conseguirlo, trabaje, pues, en no convencerse por medio de la acumulación de pruebas acerca de Dios, sino por la disminución de sus pasiones. Quiere ir a la fe y no sabe el camino. Quiere curarse de su infidelidad y pregunta los remedios que hay para ello, aprenda de los que....»

(44) Louis Marin, *Pensées,* Ed. Didier, : « Pero este modelo (la geometría del azar) no es eficaz sino en el momento en que la vida se libera de las pasiones: es decir, cuando la elección existencial se hace. El juicio sobre el carácter razonable de la elección no precede la elección sino que la sigue. Es cuando la razón se somete que ella descubre la grandeza de su uso.»

(45) *Pensamientos, La.119/Br.423* : « ...Yo quisiera , pues, llevar al hombre a desear encontrar la verdad, a estar presto y desligado de pasiones, para seguirla allí donde la encontrara, sabiendo hasta qué punto su conocimiento es oscurecido por las pasiones. Yo bien quisiera que odiara en sí mismo la concupiscencia que le determina por sí misma, a fin de que no le ciegue al hacer la elección, y que no seetenga una vez que haya elegido. »

(46) Henri Gouhier, *Blaise Pascal: Commentaires.* : « ...para ser decisiva, la apuesta exige una reforma moral. En cada etapa del diálogo, la resistencia a las razones de la apuesta este teleguiada por nuestro apego a los bienes de este mundo.»

(47) *Pensamientos, La.418/Br.233* - **§§ 18-22** : « Aprenda de aquellos que han estado atados como Ud y que apuestan ahora todo su bien. Estas son gentes que conocen el camino que Ud quisiera seguir y que están curadas del mal del que querría curarse. Consiste en hacer todo como si creyesen, tomando agua bendita, encargando misas, etc. Naturalmente, eso mismo le hará creer y le adormecerá. "Pero eso es lo que yo temo." — Y por qué?, ¿qué puede perder?. Pero para mostrarle que eso conduce ahí, es lo que le hará disminuir sus pasiones, que son los grandes obstáculos. Fin de este discurso. Ahora bien, qué mal puede sucederle tomando este partido? Será fiel, honesto, humilde, reconocido, bienhechor, amigo sincero, verdadero... En verdad, no estará infectado en el placer, en la gloria, en las delicias, pero ¿ no tendrá otras cosas? Yo le digo que ganará en esta vida, y que a cada paso que dé en este camino; verá de tal manera la certidumbre de la ganancia y la nada de lo que ha arriesgado, que se dará, al fin, que ha apostado por una cosa cierta, infinita, para la cual no ha dado nada.»

(48) Etienne Gilson, "Le sens du terme s'abêtir chez Pascal" : « sujetar el espíritu, acerca del cual tiene la convicción de que es necesariamente inestable al automatismo de la bestia, que en el ser doble que somos, es el único principio de certeza y de estabilidad...»

(49) *Pensamientos, La.821/Br.252*: « Porque es necesario no desconocerse: somos autómatas tanto como espíritus. Y de ahí proviene que el instrumento con el que la persuasión se logra no sea sólo la demostración. ¡ Qué pocas cosas hay demostradas! Las pruebas no convencen más que al espíritu; la costumbre hace de nuestras pruebas las más fuertes y las más admitidas. Inclina al autómata, el cual arrastra al espíritu sin darse cuenta de ello...»

(50) *Pensamientos, La.808/Br.245*: « Hay tres medios de creer: la razón, la costumbre, la inspiración. La religión cristiana, que es la única que tiene razón, no admite como verdaderos hijos suyos a los que creen sin inspiración.No es que excluya la razón y la costumbre, al contrario; pero hay que abrir el espíritu a las pruebas, confirmarse por la costumbre, pero ofrecerse por medio de las humillaciones a las inspiraciones, las únicas que pueden hacer el verdadero y saludable efecto...»

(51) Henri Gouhier, *Blaise Pascal: Commentaires*: « El interlocutor retrocede. Qué teme él? "creer" o "ser embrutecido"?. Sin duda, los dos. No se decide a tomar por verdadero lo que no es demostrado racionalmente: el medio que se le propone no está hecho para apaciguar sus escrúpulos...»

(52) Phillipe Séllier, *Pascal et Saint Augustin :* « Qué arriesga Ud.? Al fin de cuentas, le pido que acceda a un mayor dominio de sí mismo, que sea más amable con su prójimo y le aseguro que Ud. Será más feliz. Toda esta metamorfosis interior, que lo engrandecerá, corre el riesgo de conducirlo al descubrimiento de un Dios que tal vez se oculta, a una eternidad de vida, de felicidad, a una infinidad de vida, infinitamente feliz. Por consiguiente, es razonable apostar.»

(53) Georges Brunet, *Le Pari de Pascal* : « La brasa, habiendo bruscamente cambiado de dirección, ilumina un nuevo horizonte, en donde las mismas palabras no tienen el mismo sentido. Si es siempre cuestión de certeza y nada, estos términos no corresponden más a valores numéricos fijos, propios, en interesar a un jugador; ellos definen ahora la certeza creciente de un viajero comprometido en un camino en el cual se siente cada vez más firme en sus pasos...»

(54) *Pensamientos, La423/Br.277 y La.424/Br.278* (que corresponden a los **§§ 31-29** del Manuscrito Original de *la apuesta*) : « El corazón tiene razones que la razón no conoce; se ve en mil cosas. Yo digo que el corazón ama al ser universal naturalmente y a sí mismo naturalmente, según se entregue a ello, y se endurece contra uno u otro a su gusto. Ha rechazado al uno y conservado al otro; ¿ es que Ud. ama por razón?. — 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.»

(55) *Pensamientos,La.110/Br.282*: «...y es tan inútil y ridículo que la razón demande al corazón pruebas de sus primeros principios, para querer consentir en ellos, como sería ridículo que el corazón demandara a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que ésta demuestra, para quererlas recibir.»

(56) Blaise Pascal, *Sobre el Espíritu Geométrico*: « Orden. Contra la objección que la Escritura no tiene orden. El corazón tiene su orden, el espíritu tiene el suyo que es por principio y demostración. El corazón tiene otro diferente. No se prueba lo que debe ser amado exponiendo las causas del amor; eso sería ridículo...»

(57) op.cit., : «Este orden consiste principalmente en la digresión sobre cada punto que tiene relación con el fin, para mostrarlo siempre»

(58) op.cit., : « Sólo la geometría conoce las verdaderas reglas del razonamiento...ella se funda en el verdadero método de conducir el razonamiento en todas las cosas...»

Capitulo: 3

El Dios de la metafisica cartesiana y el *Deus Absconditus* de Pascal

III.1. *Introducción*

La idea rectora de la metafísica moderna se halla sustentada por una concepción autonomista del individuo. En este sentido, Descartes concibe la conciencia pensante de sí como la única realidad indubitable a partir de la cual construye todo el edificio de su filosofía. En una primera etapa de su pensamiento, esta constitución de la subjetividad humana expresa claramente una negación de toda trascendencia, excluyendo de manera explícita, al Dios de la tradición bíblica: « Yo mismo - afirma Descartes- he excluido a todos los entes mediante mi duda. No sé si frente a mí hay cosas naturales reales, si en mi alrededor hay hombres reales y si sobre mí hay un Dios real. Tengo ciertamente en la conciencia las representaciones de tales entes...»[1]

De este modo, se advierte que, en la argumentación cartesiana, *el cogito* es el fundamento de todo lo pensable. Por consiguiente, no existe otra realidad sino únicamente aquella que deriva del propio pensar. Esta concepción del *yo* cartesiano conduce a un ateísmo solipsista: «Yo puedo fundamentar todas las ideas de entes intramundanos en mi propio ser» [2]

Sin embargo, el filósofo advierte que esta vía es insuficiente y, por ello, orienta su reflexión filosófica en otra dirección. Y así, busca a través del *cogito* una idea que le permita salir de este radical subjetivismo y construir entonces un puente entre el *yo* y *el mundo* como realidad objetiva. Esta idea la encuentra en *Dios.* Aquí se produce un giro importante en su pensamiento. Al respecto - afirma Descartes: «entre todas las ideas que están en mi, además de la que me representa a mí mismo, hay una que me representa un Dios» [3] . Entiende por esta idea la de un ser

---

[1] Cf. René Descartes, I Meditación en *Obras Escogidas.* Trad. de E. de Olaso. Bs. As. ed. Charcas. 1980. p.216
[2] Cf. René Descartes, II Meditación en op.cit..

[3] Cf. René Descartes, III Meditación, en op.cit., p. 244.

infinito, omnipotente y omnisciente. La metafísica cartesiana se desarrolla especialmente a través de tres pautas argumentativas centrales:

1°-La duda metódica conduce a la certeza del yo *(cogito)*.

2°-Esa certeza corrobora la conciencia de la propia finitud e imperfección.

3°-Dicha conciencia servirá, sin embargo, en la perspectiva cartesiana, para probar la existencia de Dios.

III.2. *Confrontación entre la prueba ontológica de Descartes y la apuesta de Pascal*

La prueba que aquí nos interesa es lo que se conoce como la variante cartesiana de *la prueba ontológica*[4] . Conviene recordar que hay en Descartes tres pruebas de la existencia de Dios; pero, a los efectos de lo que interesa en este trabajo nos atendremos a la prueba cartesiana que Kant denominara "ontológica". Veremos su formulación, luego se expondrán dos objeciones a dicha prueba y finalmente, éstas se confrontarán esa objeciones con el argumento de *la apuesta pascaliana.*

A partir de las ideas matemáticas que están en el pensamiento, Descartes, va a proponer su ya mencionada demostración de la existencia de Dios en los siguientes términos:

> Encuentro en mí la idea de Dios, es decir, la idea de un ente sumamente perfecto y entiendo de manera tan clara y distinta que pertenece a su naturaleza el existir siempre, como entiendo que pertenece a la naturaleza

---

[4] San Anselmo de Canterbury (siglo XI) desarrolla el llamado *«argumento ontológico»* en el *Proslogium*. Esta prueba parte de la idea de Dios - como aquello mayor acerca de lo cual nada puede concebirse, o en otras palabras, como lo «absolutamente perfecto» - a Dios como realidad, como existente. Este pensador afirma que si tal Ser tuviese solamente «realidad ideal», es decir, si existiese solamente en nuestra idea subjetiva, podríamos concebir un ser más grande, a saber, un ser que no existiese simplemente en nuestra idea, sino también en «la realidad objetiva». Se sigue, pues, que la idea de Dios como absoluta perfección es necesariamente **la idea de un ser existente**, y San Anselmo argumenta que en ese caso nadie puede a la vez tener la idea de Dios y negar su existencia.
La prueba en cuestión ha sido objeto de muchas discusiones a través de la historia de la filosofía. Algunos pensadores como Duns Escoto, Descartes, Leibniz, Malebranche y Hegel admiten - con variantes y distintas fundamentaciones - la prueba anselmiana. Con otras variantes y fundamentos, Santo Tomás, Gassendi, Locke, Hume, y Kant la rechazan.

> de una figura o de un número lo que demuestro sobre tal figura o tal número. La existencia de Dios deberá tener para mí el mismo grado de certeza, por lo menos, que hasta hoy han tenido las verdades matemáticas[5]

Con el propósito de anticiparse a algunas eventuales objeciones de sus adversarios, Descartes emplea una sagaz estrategia argumentativa no sólo para refutarlas sino para conferir una mayor validez formal a su prueba ontológica. El eje de la argumentación cartesiana es la idea de *un ente soberanamente perfecto,* en cuya esencia está contenida la existencia.

El propio Descartes advierte que la legitimidad metodológica de este pasaje de **la idea a la existencia** de **Dios** no es completamente evidente en una primera reflexión y, por eso, previendo una eventual objeción de sus contemporáneos dice: « *del hecho de que yo piense a Dios como existente, no parece seguirse que Dios exista..»* [6]. Evidentemente, esto constituye un punto problemático de su *prueba ontológica* y se trata más bien sólo de un supuesto. Sin embargo, el filósofo argumenta que allí subyace un sofisma por parte de sus adversarios, quienes distinguen *pensamiento* y *existencia* como dos órdenes radicalmente diferentes . Semejante diferencia, según Descartes, debe ser analizada: si bien el pensamiento humano tiende, en efecto, a distinguir la existencia de la esencia, esto es correcto referido a los entes finitos; pero no sucede lo mismo con «el ente sumamente perfecto». Y agrega: «*...pero del hecho que yo no pueda pensar a Dios sino como existente se sigue que la existencia es inseparable de Dios»* [7]. En otros términos, resulta obvio que las leyes del pensamiento humano no imponen necesidad alguna de existencia a los entes en general, pero la *idea de Dios presupone su existencia,* dado que ésta es un atributo de su perfección divina, y, en tal sentido, no podría concebirse al Dios de la metafísica cartesiana sin dicho atributo.

---

[5] Cf. René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*. Madrid. Ed. Gredos. 1987. Quinta Meditación. p. 59.

[6] Cf. René Descartes, 5ta. Meditación en op. cit., p. 60.

[7] Cf. René Descartes, ibid, p.60.

Caterius[8] le plantea una objeción similar a la que acabamos de exponer y que el propio Descartes vislumbró durante el desarrollo de su *prueba ontológica.* Caterius le pregunta si lo que está en el pensamiento está por eso mismo en las cosas y, por consiguiente, si para probar la existencia por la esencia no habría que comenzar por hacer de ésta una realidad, de tal suerte que la existencia de Dios sería establecida de antemano, lo que constituiría una petición de principio. Hay una interesante polémica entre Descartes y Caterius[9] que arranca de esa objeción, pero su análisis nos apartaría de los fines del presente trabajo. Lo que aquí nos interesa, es confrontar la prueba cartesiana sobre la demostración de la existencia de Dios con el argumento de la *apuesta* pascaliana.

Antes de abordar como ya se dijo, este tema, es importante mencionar que a las dificultades recién señaladas, se añade otra cuestión previa que resulta de la posición particular en que Descartes se sitúa. Ella alude concretamente a cómo es posible que « desde nuestro pensamiento podamos remitirnos a algo que lo trasciende y de lo cual es imagen»[10] . Se plantea así, el complejo problema de explicar racionalmente el hiato gnoseológico que existe entre el pensamiento humano y el pensamiento absoluto; a no ser que supongamos - como señala Hamelin - que partiendo del pensamiento humano individual, Descartes llegó a vislumbrar el pensamiento absoluto. En todo caso, se trata siempre de supuestos y en cuanto tales indemostrables. *La prueba ontológica,* pues, fracasa, y este fracaso parece sugerir la radical incapacidad de la razón para demostrar la existencia de Dios.

---

[8] Caterius , teólogo de los Paises Bajos.

[9] observese que la objección que le formula Caterius a Descartes es la misma que seis siglos antes le planteara Gaunilón en su *Liber pro Insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem* a San Anselmo. En efecto, aquel teólogo le cuestionó que la idea que tenemos de una cosa no es una garantía de su existencia extramental, y que por eso, Anselmo había realizado una transpolación ilícita del orden lógico al orden real.

[10] Cf. René Descartes, V Meditación en op.cit., p. 62.

La *apuesta* pascaliana es, en cambio, una argumentación. Argumentar es una operación de la razón. Si bien no puede demostrar la existencia de Dios, Pascal le concede el poder de elucidar una elección a favor de dicha existencia. De este modo, el argumento de *la apuesta* adquiere un carácter razonable ya que su presunto interlocutor escéptico *toma conciencia de una situación existencial* y no meramente especulativa. Por otra parte, se trata de una argumentación, porque *la apuesta* no implica solamente una elección, sino también un compromiso. En este sentido, se intentará mostrar que el citado argumento se refiere fundamentalmente a *una reflexión existencial* – y no meramente apologética como tradicionalmente se lo ha considerado – cuyo objetivo es concientizar al hombre de su época acerca de su finitud y de sus posibilidades cognoscitivas en el nuevo universo infinito de la física moderna.

Frente a la concepción autonomista y autosuficiente del *yo* cartesiano imperante en el siglo XVII, Pascal asume una postura radicalmente diferente. Como científico y filósofo tiene clara conciencia de que la capacidad cognoscitiva del hombre es finita y está referida exclusivamente al ámbito de la experiencia. Por esta razón, afirma en sus *Pensées* que la desproporción del hombre[11] —como ser finito y limitado — le imposibilita conocer las verdades metafísicas. Por consiguiente, Dios es incomprensible, pues entre lo finito y lo infinito existe un abismo inconmensurable cuya oposición dialéctica constituye, para Pascal, la tragedia que escinde al hombre perpetuamente. Sin embargo, el hecho de que Dios resulte incomprensible[12] no significa que no exista.

La concepción pascaliana acerca de la existencia de Dios en *la apuesta* se caracteriza por ser un pensamiento continuamente oscilatorio entre ***la razón y la fe***. Este aspecto peculiar de su pensamiento se manifiesta claramente en dicho argumento, donde Pascal asume dos posturas diferentes pero, a la vez, complementarias : la del científico y la del creyente. En primer lugar,

---

[11] Sobre este tema específico, véase el Cap. II .

[12] Cf. Blaise Pascal, *Pensées, La.149/Br.430, La.418/Br.233 y La.809/Br.230* en OC., ed. cit., pp. 521, 550-552 y 603 respectivamente.

asume la actitud propia del hombre de ciencia, particularmente del geómetra, que busca delimitar las fronteras del conocimiento humano. De este modo, comienza por analizar la noción de infinito[13] sobre la base de sus investigaciones matemáticas. Estas le permiten afirmar *la existencia de un infinito matemático*, cuya naturaleza es, sin embargo, incomprensible al hombre. La existencia de este infinito es, para Pascal, una prueba irrecusable de la incapacidad de la razón humana para lograr un conocimiento verdadero de aquello que le trasciende. La estrategia de la argumentación pascaliana consiste en ir enfatizando gradualmente la oposición dialéctica entre lo finito y lo infinito hasta llegar a establecer una analogía entre «el infinito matemático» y «Dios» con la finalidad de mostrar que, en ambos casos, *su naturaleza es incognoscible al hombre.* Cabe destacar que, en los primeros pasajes de *la apuesta* Pascal se refiere particularmente al **«dios de los filósofos»** como un autor de verdades geométricas. En este sentido, advertimos allí una clara alusión al *dios abstracto* de Descartes que en su *prueba ontológica* es concebido como una esencia geométrica, sustentada por el paradigma de las matemáticas. En cambio, Pascal renunciará de manera definitiva - y en el transcurso de su argumento - a *ese dios* por considerarlo «incierto» e «inútil»[14] y se referirá al Dios de los cristianos. Por esa razón, rechaza enfáticamente al *Dios abstracto* de Descartes, de Malebranche y de Spinoza, identificado con «verdades racionales y eternas» orientadas a mantener de manera arbitraria un orden en el mundo. El siguiente pasaje de sus *Pensées* esclarece el verdadero sentido del Dios bíblico:

> *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; c'est un Dieu qui remplit l'âme et le coeur de ceux qu'il possède;c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurment leur misère, et sa misericorde infinie...*[15] *(1)*

---

[13] Sobre esta noción, véase apartado II.3.1

[14] Cf. B.Pascal, *Pensées, La.887/Br.78* en OC. ed.cit., p.615.

[15] Cf. B. Pascal, *Pensées, La.449/Br.556* en OC. ed.cit., p. 557.

La analogía entre el «infinito matemático» y «Dios»- instancias incomprensibles para el hombre - permite a Pascal poner en evidencia la radical incapacidad de la razón humana. Para demostrar la existencia y la esencia de Dios. Pero luego, se produce una ruptura en el discurso pascaliano: abandona su postura científica para pasar a una religiosa, con el propósito de abordar la cuestión de la existencia de Dios desde una perspectiva diferente a la de Descartes. En efecto, apela ahora a *la fe* por considerarla no sólo otra vía legítima de conocimiento que el hombre posee y mediante la cual puede acceder al plano de lo sobrenatural, sino también porque ella compromete al hombre de una manera más profunda que la razón.

A la concepción cartesiana sobre la existencia de Dios que se fundamenta en las *ideas* claras y distintas de «infinito» y de «perfección», cuyo conocimiento el hombre puede adquirir exclusivamente por la luz natural del entendimiento humano, Pascal opone la inconmensurabilidad e incomprensibilidad de Dios con relación al hombre, como una consecuencia de nuestra finitud. En efecto, el pensador de Clermont-Ferrand ha mostrado que las posibilidades de *la razón* para formular el juicio *Dios existe* o *Dios no existe* son equivalentes desde un punto vista lógico debido a la irrefutabilidad de ambas proposiciones. Por ese motivo, distingue entre lo que sentimos con el corazón y lo que se demuestra racionalmente. Esta diferencia le permite a Pascal argumentar que *la fe* es distinta de «la prueba». La fe[16] es un don de Dios que produce una auténtica conversión en el hombre, mientras que «la prueba» sólo sirve para quienes no poseen aquella verdadera fe que transforma el sentido de una existencia, y deben por tanto conformarse con una simple creencia humana, insuficiente para la salvación.

Luego de haber comprobado la insuficiencia de las *pruebas metafísicas*[17], Pascal introduce en la segunda hoja de su manuscrito *la apuesta existencial* propiamente dicha. La razón

16 Cf. B. Pascal, *Pensées*, *Le 7/Br 248* y *Le 588/Br 279* en OC, ed. cit., pp. 502 y 583 respectivamente.

pascaliana asumirá ahora un nuevo rol. Si bien ella no puede demostrar la existencia de Dios, le concede el poder de esclarecer una elección a su favor y el de reflexionar sobre las implicancias prácticas del compromiso derivado de dicha *elección*. Conviene recordar, en este punto, que la doctrina del *Deus Absconditus* constituye un eje temático importante de su argumento. En efecto, la condición del hombre como ser contradictorio y paradójico sólo puede ser superada si él se remite al Ser supremo y restablece así, la vieja alianza con el *Dios oculto* de la tradición bíblica que es, al mismo tiempo, presencia y ausencia, luz y oscuridad. Por eso Pascal extiende también la paradoja a Dios, por considerarlo *una certeza incierta* sobre la cual hay que apostar. En consecuencia, este pensador formula dicha cuestión como si se tratara de un juego de azar, argumentando con el escéptico acerca de «las razones» por las cuales es conveniente apostar a favor de su existencia. En este sentido, la elección del cristiano no responde a una certeza teórica, sino a *una certeza práctica* procedente del corazón.

El *Deus Absconditus* es una noción fundamental del pensamiento trágico en general y de la obra filosófico - religiosa de Pascal en particular. Este pensador expone su concepción del Dios oculto en una carta dirigida Charlotte Roannez y a su hermano:

> *« Si Dieu se découvrait continuellement aux hommes, il n'y aurait point de mérite à le croire; et, s'il ne se découvrait jamais, il aurait peu de foi. Mais il se cache ordinairement, et se découvre rarement à ceux qu'il veut engager dans son service. Cet étrange secret, dans lequel Dieu s'est rétiré, impénétrable à la vue des hommes, est une grande leçon pour nous porter à la solitude loin de la vue des hommes... Toutes choses couvrent quelque mystère; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu. Les Chrétiens doivent le reconnaître en tout...»* [18] *(2)*

Dicho pasaje muestra de manera elocuente, las razones por las cuales si «Dios se descubriera claramente a los hombres, no tendría ningún mérito creer en El». Este Dios oculto es el

---

[18] Cuarta carta escrita a los Roannez, a fines de octubre de 1656, en OC. ed. cit., p. 267.

«Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no de los filósofos y de los sabios». Es aquel que Pascal sintió la noche del 23 de noviembre de 1654, durante la cual vivió una profunda experiencia espiritual y cuyos efectos describe en su célebre *Memorial*.

Por su experiencia personal, sabía que el corazón[19] es la vía legítima para sentir a Dios y no la razón. Unicamente de esta manera, Dios se manifiesta a aquellos que le buscan sinceramente y, en este sentido, constituye una presencia permanente, más valiosa y real que todas las presencias empíricas. Sólo «el corazón» puede descifrar la clave secreta de la realidad humana y cósmica, y descubrir así las huellas de Dios en el mundo.

La idea de *apuesta* resulta extraña en el contexto de la filosofía occidental y, en particular, a las principales corrientes del pensamiento cristiano que concebían a Dios como una certeza racional absoluta y, en consecuencia, ajena al riesgo y la paradoja que caracterizan al pensamiento pascaliano.

Por último, y a manera de síntesis, *el dios de los filósofos,* al que Descartes se refiere en su prueba ontológica, carece de una realidad personal; limitándose a intervenir en el mecanismo racional del mundo para mantener su existencia. *Este dios* ya no es para el hombre moderno una guía y un padre moral de la humanidad. Con el descubrimiento del espacio geométrico, el racionalismo cartesiano contribuyó a desacralizar la trascendencia porque Dios ya no habla en este nuevo universo creado por la física moderna, dado que el espacio sin cualidades que ella construyó, es indiferente al bien y al mal. Por eso, frente al dios de los filósofos, Pascal opone el " Dios de los cristianos".

---

[19] Cf. B. Pascal, *Pensées, La.424/Br.278* en OC., ed.cit., p. 552.

NOTAS:

(1)Blaise Pascal, Pensamientos, La.449/Br.556: « El Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los cristianos, es un Dios de amor y de consolación; es un Dios que llena el alma y el corazón de los que El posee; es un Dios que les hace sentir interiormente la propia miseria, y su misericordia infinita...»

(2)Carta de Pascal a los Roannez (finales de octubre de 1656) :«Si Dios se descubriese continuamente a los hombres no tendría ningún mérito creer en él, y si no se descubriese nunca habría poca fe. Pero se oculta generalmente y se descubre raramente a aquellos a quienes quiere atraer. Este extraño secreto, al que Dios se ha retirado impenetrable a la mirada de los hombres, es una gran lección para llevarnos a la soledad lejos de los ojos de los hombres...Todas las cosas ocultan algún misterio; todas las cosas son velos que ocultan a Dios. Los cristianos deben reconocerlo en todo...»

Capitulo: 4

Algunas implicancias existenciales y morales del argumento.

IV. ALGUNAS IMPLICANCIAS EXISTENCIALES Y MORALES DEL ARGUMENTO

IV.1.*Consideraciones Preliminares.*

A partir de nuestro análisis de *la apuesta,* intentaremos hacer una interpretación lo más fidedigna posible de su verdadero *sentido* en una obra que Pascal proyectaba escribir sobre el Cristianismo. De esa obra sólo se encontraron, después de su muerte, una serie de fragmentos que se editaron en 1670 con el título de *Pensées.* La mayoría de estos pensamientos eran borradores y algunos de ellos - los que llevaban las iniciales A.P.R.- formaban parte de las notas preparadas por Pascal para su Conferencia de 1658 en Port-Royal, en la que expuso el plan original de su apología.

Como es sabido, el término *apología* significa «discurso para defender o justificar una doctrina». En Francia fue un género literario muy difundido a principios del siglo XVII. Esta profusión de obras apologéticas obedecía a motivos de diversa índole:

— Unas tenían por finalidad combatir los principios religiosos que sustentaba el protestantismo.

— Otras se esforzaban por defender un aspecto peculiar de la fe cristiana: la inmortalidad del alma demostrada por vía racional.

— Las restantes se proponían persuadir al incrédulo sobre las verdades del cristianismo mediante argumentaciones exclusivamente racionales.

En el ámbito teológico, la Modernidad se caracterizó por dos grandes tipos de *Apologías:*

En primer lugar, *las apologías racionalistas y optimistas* que pretenden demostrar por la razón los principales dogmas de la religión cristiana. Intentan probar la existencia de Dios como

primer principio de todas las cosas, fundamentándose en las bellezas de la naturaleza y del orden del universo. Se citarán como ejemplos de este tipo de apologética: *Les Trois Vérités* (1593) de Pierre *Charron; L'impiété des Deistes, Athées et Libertins* (1624) del P. Mersenne; *la Théologie Naturelle (1633)* de Yves de Paris; Traité de la Vérité de la religion chrétienne (1654) de H. Grotius y de *Religione Laici* (1645) de Herbert de Cherbury.

En segundo lugar, *las apologías pesimistas* referidas a la caída y redención del hombre según la tradición judeo-cristiana. Parten de un análisis de la naturaleza humana y de las causas de su corrupción. Sus antecedentes se remontan a la teología de San Agustín. Este tipo de apologética se esfuerza en mostrar la superioridad del cristianismo en virtud de sus profecías y milagros. Se distinguen de las otras porque poseen un soporte empírico. Entre sus representantes más destacados, cabe citar a Raymundo Sabunde, cuya *Teología Natural* fue traducida por Michel de Montaigne en 1569 y *Discours sur les Grandeurs de Jésus* (1623) de Pierre Bérulle.

La propuesta apologética de Pascal se entronca con este segundo tipo, pero, presenta rasgos peculiares que la distinguen del resto. En este sentido, el frag. La.149/Br.430 nos permite tener una comprensión más clara del plan original de su Apología (La.6/Br.60). En aquel fragmento, Pascal desarrolla los temas del hombre y de Dios, así como el de la relación entre ambos. Su punto de partida es el análisis de la dualidad intrínseca de la naturaleza humana y de todo aquello que el hombre puede saber acerca de sí mismo para que llegue a ser consciente de *su estado paradójico:* el tedio, la finitud, la desproporción ante la infinitud del universo, el vanidad, la inconstancia, la diversión y el amor propio son señales evidentes de *su miseria*. Esta **toma de conciencia** por parte del hombre, constituye a la vez, según Pascal, su grandeza, dado que al reflexionar sobre sí mismo, el hombre experimenta la necesidad de salir de su mísera condición. Conserva en él una *un vestigio o una vislumbre* de *su primigenia naturaleza* que lo impulsa a superarse. Estos aspectos antitéticos de la condición humana son acentuados por el pensador de

Clermont-Ferrand para poner de manifiesto que *«el hombre es un monstruo incomprensible»* [1], un enigma para si mismo. La única solución para autocomprenderse y dar un sentido a su vida está en Dios, en cuanto la voluntad humana se trasciende a sí misma para ir a su encuentro. Pascal quiere mostrar que **la angustia** y **la contradicción** son estados inherentes al hombre motivados por su corrupta naturaleza y, por este motivo, muestran el carácter *paradójico* que reviste todo lo humano, haciéndole experimentar un sentimiento de vacuidad existencial que sólo puede ser colmado por Dios. Precisamente, Pascal introduce la noción del *Deus Absconditus*[2] en el ya citado pensamiento, cuyo próposito apologético estamos examinando. Constituye una idea fundamental del pensamiento trágico en general, y de la obra filosófico-teológica de Pascal en particular, quien retoma una célebre frase del *Antiguo Testamento* según la cual « Vere tu es un Deus Absconditus» [3], y analiza sus implicancias morales y espirituales en la vida del hombre. Esta doctrina constituye un eje temático fundamental en *su filosofía de la condición humana,* porque sólo por esta vía el hombre y el mundo adquieren plenitud de sentido Por consiguiente, *la condición del hombre* como **ser contradictorio y paradójico** sólo puede ser superada si él se remite a Dios y restablece la vieja alianza con *el Dios oculto* de la tradición judeo - cristiana que es, al mismo tiempo, presencia y ausencia, luz y oscuridad. Esta es la razón, por la cual Pascal aplica también la paradoja a Dios, considerándolo *una certeza incierta sobre la cual hay que apostar.* La ambigüedad de Dios responde a la contradicción del hombre. Los signos que muestran a Dios están escritos en un lenguaje secreto y enigmático, sólo inteligible para aquellos que lo buscan con un corazón sincero y que están dispuestos a encontrar sus huellas en el mundo. En este sentido, para «ver» es necesario ir más allá de *las apariencias,* o sea, saber interpretar *la clave secreta* de la realidad humana y cósmica, sólo accesible a un corazón puro exento de voluptuosidades.

---

[1] Cf. B. Pascal, *Pensées La.130/Br.420 y La.131/Br.434* en OC., ed. cit. pp. 514 y 515.

[2] Véase el capítulo III en donde se confronta "el dios de los filósofos" y "el Dios de los cristianos".

[3] Cf. Isaías, XLV, 15.

Las apologías tradicionales se esforzaban, en cambio, por demostrar la existencia de Dios, ya sea a partir del conocimiento del universo físico, ya sea por pruebas metafísicas. En ambos tipos de pruebas, los apologistas de la Modernidad partían de una concepción del Ser soberanamente perfecto que estaba estrechamente vinculada con *el dios de los filósofos*, como creador del orden del mundo y de las verdades eternas. Pascal disiente con la apologética de su tiempo porque ésta pretendía mostrar que el hombre puede conocer simplemente con la luz natural de su entendimiento -y sin el auxilio de la fe - la existencia de Dios y la inmortalidad del alma como verdades estrictamente racionales. También, porque veía en ellas una inevitable propensión a incurrir en el **deísmo** o en el **ateísmo.** Este peligro que advierte Pascal en las Apologías de la Modernidad lo lleva a cuestionar la legitimidad de *las pruebas metafísicas*[4] debido no sólo al hecho de que su dificultad e incomprensión teórica las tornan poco convincentes para la gran mayoría de las personas (La.190/Br.543;La.781/Br.242; La.449/Br.556), sino también, al de que las mismas son *«insuficientes» e «inutiles»* para lograr una verdadera conversión en el corazón del escéptico.

Liberada de las exigencias de la dialéctica y de las querellas de escuela, la apologética pascaliana centra su análisis en la condición humana, en el valor de la vida como un itinerario espiritual y en *el Dios viviente* de la tradición bíblica, que no pertenece a un orden geométrico, sino que fundamentalmente debe **sentirse** en la intimidad del alma. Pascal - como científico y creyente - tenía la profunda convicción de que la razón humana es incompetente para conocer a Dios; el hombre sólo puede sentirlo por la vía del corazón. Por este motivo, consideraba que *las pruebas morales* eran mucho más eficaces que las pruebas metafísicas. Afortunadamente, existe -además de los fragmentos destinados a la Conferencia de Port-Royal y de la serie de papeles clasificados por el propio Pascal- otras fuentes históricas[5] importantes que nos permiten tener

---

[4] Sobre este tema, véase el capítulo III.

[5] Entre estos documentos, véase Gilberte Pascal, *La Vie de Monsieur Pascal* en OC. ed. cit. p. 24, en la cual su hermana dice: «Il prétendait faire voir que la réligion chrétienne avait autant de marques de certitude que les choses qui sont reçues dans le monde pour les plus indubitables. Il ne se servait point pour cela de preuves métaphysiques: ce n'est pas qu'il crût qu'elles fussent méprisables...Mais il disait qu'elles étaient très éloignées du raisonnement ordinaire des hommes...». Véase también, Filleau de la Chaise, *Discours sur les Pensées de M.Pascal,* Paris, 1672, en *Blaise Pascal, Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets. Introduction de Louis Lafuma,* Paris, 1952, t.3, p.92. Este autor -amigo de Pascal- expresa lo siguiente: « Après donc qu'il leur eut exposé ce qu'il pensait des

una idea bastante aproximada de su proyecto apologético. Pero, a nuestro entender, el texto más significativo es el Prefacio a la primera edición de Port-Royal de 1670, donde Etienne Périer expone con magistral claridad las intenciones de sù tío:

> «Il est encore, ce me semble, assez à propos, pour détromper quelques personnes qui pourraient peut-être s'attendre de trouver ici des preuves et des démostrations géométriques de l'existence de Dieu, et de l'immortalité de l'âme, de les avertir que ce n'était pas là le dessein de M. Pascal. Il ne prétendait point prouver toutes ce vérités de la religion par de telles démonstrations fondées sur des principes évidents,ni par raisonnements métaphysiques,qui souvent égarent plus l'esprit qu'ils ne le persuadent; mais par des preuves morales qui vont plus au coeur qu'à l'esprit..»6 (1)

Dos son los objetivos fundamentales del discurso pascaliano: *concientizar* a *los libertinos*[7] *de su tiempo acerca de su verdadera condición y conmover su corazón* para disponerlos - una vez liberados de los prejuicios que obnubilan su espíritu - a aceptar el carácter razonable de las hipótesis que postula el Cristianismo. En este punto, cabe destacar otro rasgo original de su apologética que reside en el hecho de estar dirigida principalmente a *laicos* que pertenecían a la nobleza y a la burguesía culta del Absolutismo francés de mediados del siglo XVII. En tal sentido, es importante señalar que Pascal tuvo oportunidad de entablar amistad con el Duque de Roannez, el Caballero de Mére, Damien Miton y otros libertinos conocidos también

---

preuves dont on sert d'ordinaire, et fait voir combien (...) les hommes ont la tête peu propre aux raisonnements métaphysiques, il montra clairement qu'il n'y a que les preuves morales et historiques (...), qui soient à leur portée »

6 Cf. *Préface de l'Edition de Port-Royal,1670* en OC. ed.cit., p. 499.

7 Con referencia al término "libertino" es importante señalar que, en Pascal presenta varias acepciones: ateos, herejes, impíos, pirronianos o escépticos y honnêtes hommes.

Existen dos clases de libertinos en el siglo XVII: unos son los llamados "eruditos", gentes de letras que poseen una sólida cultura humanista, entre ellos, cabe citar, a Gabriel Naudé y a La Mothe Le Vayer. En sus escritos denunciaban - entre otras cosas - que la religión era una invención de los políticos para someter al pueblo. Los otros libertinos eran "los mundanos" que frecuentaban los salones de la Corte y de la nobleza parisina. Pascal se interesaba especialmente por esta clase de libertinos porque veía en ellos un libertinaje de espíritu propicio a un peligroso relajamiento en las costumbres morales y religiosas de su época. Entre éstos últimos, se destacan le Chevalier de Méré y Damien Miton. Una clara definición de este complejo movimiento - conocido en la historia de las ideas - como "el libertinaje erudito" es la que nos ofrece René Pintard: «ils recouvrent l'éventail entier des opinions, tendances ou comportements qui s'écartent des croyances enseignées par le magistère ecclesiastique et acceptées par le commun des fidèles: est libertin tout ce qui marque excès de liberté en matière de morale et de religion, par rapport à ce que dogmes, traditions, convenances et pouvoir politique définissent ou préconissent», en *Le libertinage Erudit,* Slatikine, Genève-Paris, 1983, p. XIV.

como *honnêtes hommes*[8] durante su segundo período mundano (1652-1654). Conocía sus intereses, sus lecturas, sus costumbres, como asimismo, todo aquello que los perturbaba interiormente. De esta manera, investigó su mundo para poner en evidencia sus defectos y descubrir la miseria de quienes buscan en él la felicidad y, desilusionados, caen en la indiferencia o en el escepticismo. Pascal veía en Méré al representante de la sabiduría entre estoica y escéptica con rasgos de refinado epicureísmo; percibía, además una forma de vida caracterizada por la superficialidad, por la indiferencia y por el amor propio. En síntesis, descubría *miseria* en esa forma de vida que ignora la verdadera naturaleza del hombre y la existencia de Dios. En segundo lugar, su proyectada obra apologética se dirigía también a los Jesuítas, cuya moral casuística Pascal cuestionaba severamente. En una palabra, su discurso tenía en cuenta dos tipos de interlocutores: los libertinos y los creyentes que poseían una fe laxa, tal como era el caso de los religiosos de la orden de San Ignacio de Loyola, a quienes hacía responsables, en gran medida, de la crisis moral provocada en la Modernidad por las novedades teológicas que introdujeron en sus obras[9] .

El discurso pascaliano nos remite al verdadero sentido de su proyectada obra apologética, que consiste en **preparar el camino** *para una purificación del corazón* y así ir creando paulatinamente las condiciones necesarias para que la gracia de Dios opere luego una auténtica conversión[10] en el corazón del *libertino*. Sobre este tema, es importante destacar que el pensamiento La.378/Br.470 y otros que integran el capítulo XXVII de sus *Pensées* determinan el

---

[8] El Caballero de Méré entendía por honnêteté no sólo urbanidad y buenas maneras, sino también dominio de sí mismo, delicadeza de sentimientos, sabiduría de vida. El ideal del «hombre honesto» o «libertino» propició un proceso de secularización que alcanzó su máxima expresión en la Revolución Francesa: el hombre es capaz de alcanzar exclusivamente la verdad por medio de su razón.

[9] Cf. Blaise Pascal, *Obras: Pensamientos. Provinciales. Escritos Científicos. Opúsculos y Cartas.* Traducción y notas de Carlos R. Dampierre. Madrid. Ed. Alfaguara. 1983. p.351 y ss. Véase también, Blaise Pascal *Oeuvres Complètes,* ed. Louis Lafuma. Paris. 1963. p. 499 y ss.

[10] «...La conversión verdadera -expresa Pascal- consiste en anonadarse ante este Ser Universal al que se ha irritado tantas veces y que puede perderos legítimamente en cualquier momento, en reconocer que no se puede nada sin El y que nada se ha merecido de El sino su desgracia...» en B. Pascal, *Pensamientos,* La.378/Br.470, traducción y notas de J.J. Llansó, Alianza Editorial. Madrid. 1981. p. 119. Véase también, *Pascal. Oeuvres Complètes.* ed. Louis Lafuma. Paris. 1963. p. 546.

sentido de la apologética pascaliana y, a la vez, marcan sus límites. En ella, Pascal no sólo demuestra las verdades cristianas mediante *pruebas morales e históricas,* sino también persuade al escéptico acerca de las mismas,(véase el cap. II).

En esta cuestión, es interesante tener presente que no existe ningún otro pensador de la Modernidad que haya comprendido tan claramente como Pascal la diferencia entre **saber** por la razón que una cosa es verdadera, y **creer** con toda el alma que es verdadera. Por este motivo, tiene plena conciencia de que no es posible convencer al escéptico sólo con argumentaciones racionales, sino haciéndole sentir su limitación intrínseca y su radical foraneidad en el nuevo universo infinito de la física del siglo XVII. El pensador francés lo exhorta a conocerse a sí mismo para que sea consciente de su finitud e indigencia. En este punto, es importante señalar que la elocuencia[11] pascaliana se manifiesta en toda su profundidad y sutileza ya que tiene en cuenta dos resortes fundamentales del corazón humano: el amor propio y el placer. Pascal retoma aquí una definición clásica de *elocuencia* concebida como el arte de convencer *agradando* y de conmover el corazón del libertino logrando que el amor propio de éste comience a interesarse por los principios espirituales y morales del Cristianismo.

Como científico y creyente, Pascal procura conciliar la razón y el sentimiento, la dialéctica y el rigor lógico de sus argumentaciones con la retórica, a fin de lograr una comprensión totalizadora del hombre y del mundo. En líneas generales, se advierte una especie de simetría entre *el orden del espíritu* y *el orden del corazón.* Sin embargo, éste último es el que confiere unidad a su obra filosófico-teológica. En tal sentido, cabe destacar que Pascal sustituye la cadena

---

[11] L'éloquence est un art de dire les choses de telle façon: 1° que ceux à qui l'on parle puissent les entendre sans peine et avec plaisir; 2° qu'ils s'y sentent intéressés, en sorte que l'amour propre les porte plus volontiers à y faire réflexion. Elle consiste donc une correspondance qu'on tâche d'établir entre l'esprit et le coeur de ceux à qui l'on parle d'un côté, et de l'autre les pensées et les expressions dont on se sert; ce qui suppose qu'on aura bien étudié le coeur de l'homme pour en savoir tous les ressorts...» en Blaise Pascal, *Pensées. Choix présenté par Louis Marin.* Ed. Didier.Paris.1969. p. 29.

cartesiana de razones por un orden no lineal que le permite expresar lo que siente, mostrando además, cómo los pensamientos y las ideas fundamentales orientan su discurso.

Las reflexiones preliminares sobre este singular enfoque de la apologética pascaliana nos proporcionan un hilo conductor para articular dicha temática con *la apuesta*(Frag.La.418/Br.233) por el hecho de que ésta se vincula con la existencia de Dios y de la vida eterna. Es indiscutible que estas dos ideas directrices muestran por sí mismas *una intención apologética* en Pascal, pero que, en sensu estricto no se limitan a ella solamente. En efecto, hay otros elementos que interesa destacar y que pasaremos a examinar a continuación: uno de ellos es *la convergencia de reflexiones existenciales y apologéticas.* Al respecto, hemos tenido en cuenta especialmente algunos pasajes de *la apuesta* referidos a lo que la crítica ha convenido en llamar "la etapa retórico-persuasiva" de dicha argumentación, cuyo contenido justificaría, a nuestro juicio, este nuevo enfoque. El otro elemento es *el predominio del carácter* estrictamente *existencial* que posee el texto central conocido como *la apuesta.* La investigación pondrá particular énfasis en analizar estos dos enfoques, porque ellos presentan un mayor interés desde el punto de vista filosófico en cuanto a sus ideas, a sus implicancias morales, como asimismo a la influencia que unas y otras ejercieron sobre el pensamiento existencialista contemporáneo. Por último, cabe agregar otra razón : la mayoría de los comentaristas no ha concedido la debida importancia a *la dimensión existencial* que poseen algunas ideas centrales de la *apuesta.* Acaso este hecho se deba a la gravitación desmesurada que algunos historiadores de la filosofía atribuyeron al jansenismo de Pascal..

IV.2. *Convergencia* de lo "existencial" y de "lo apologético" en *la apuesta*

La idea acerca de los fines últimos de la vida humana muestra claramente **la convergencia** de lo apologético y de lo existencial, y forma con otras ideas, también existenciales, una urdimbre sutil, a pesar de su diversidad temática.

Según lo expuesto en el capítulo anterior, la etapa geométrico-matemática del argumento en cuestión había alcanzado un doble objetivo: por un lado, había conferido un mayor rigor demostrativo a *la apuesta* y, por otro, había suscitado un estado de turbación espiritual en el escéptico, mediante el cual se opera un cambio de actitud en éste, motivado por **una toma de conciencia** de su *condición humana*. En este punto es interesante señalar que la estrategia argumentativa de Pascal reside en su peculiar manera de articular la demostración matemática con el acto de fe, produciéndose así un pasaje a la etapa retórico-persuasiva de dicho argumento. En ella Pascal dirige todos sus esfuerzos a desenmascarar los mecanismos más ocultos de **la voluntad** prejuiciosa del libertino, ya que ahí arraigan **las pasiones** del *amor propio* y de *la vanidad*. Sobre esta cuestión específica, su discurso denuncia con vigor no sólo *los falsos roles del yo* en la sociedad francesa del siglo XVII, sino también, *la hipocresía humana* que tiende a destruir la verdad ignorándola.

Según Pascal,la naturaleza del *amor propio*[12] y de este *yo humano* es de «*n'aimer que soi et de ne considérer que soi*»[13]. En ese «amor de sí», el hombre quiere ser el centro de todo lo existente. Su egoísmo busca siempre su propia satisfacción. Por esta razón, *el yo* juzga a

---

12 Según el pensador francés, el amor propio es otro principio de error que hace del hombre centro de interés fundamental de su existencia; por consiguiente debe ser combatido. Es interesante confrontar la concepción pascaliana del «amor propio» con las que sustentan La Rochefoucauld y Thomas Hobbes. En primer lugar, Pascal es más sistemático en su crítica a dicha noción que La Rochefoucauld, pero también más profundo: las *Máximas* se limitan a una descripción de la condición natural del hombre; mientras que los *Pensées* abren una perspectiva espiritual que no contempla aquél.

Para Pascal, el egoísmo es el origen de todo mal que aflige al género humano porque engendra "una guerra de todos contra todos". En cambio, para Hobbes, el egoísmo constituye el fondo genuino de la naturaleza humana. Esta sed egoísta que analiza el filósofo inglés, aspira siempre a un mayor poder al cual se reducen todas las pasiones humanas. El hombre es "homo homini lupus" en el estado de naturaleza. Si bien, Hobbes no defiende el egoísmo,lo justifica en la medida que, para él, es inadmisible la existencia de un Bien absoluto o de un fin último que constituya la meta definitiva de nuestro obrar y de nuestro destino.

13 Cf B.Pascal, *Pensées La.978/Br.100* en OC. ed.cit., p. 636. Véase también, *Pensamientos,* Trad. y notas de J.J.Llansó. Alianza Editorial. Madrid.1981. p.306.

las personas y a las cosas en virtud exclusiva del beneficio que pueda obtener de ellas. Pero, a su vez, este acendrado *amor de sí* revela al hombre sus defectos y sus propias miserias: *«il veut être grand, et il se voit petit; il veut être heureux, et il se voit misérable; il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections»*[14]. La contradicción que él descubre entre lo que quiere y lo que realmente es, le resulta insoportable. Teme que los otros perciban sus defectos; por eso los disimula ante los demás y ante sí mismo, ocultando de esta manera, su verdadera naturaleza.

Esta duplicidad psicológica y moral que Pascal descubre en *el amor propio* tiene su origen, según él, en la corrupta naturaleza del hombre. Después de la caída el hombre quiere depender solamente de sí mismo, y *su voluntad* consiste en amarse a sí mismo. Sin embargo, este «amor de sí» es aciago desde el momento en que el hombre **toma conciencia** de sus propias miserias. En consecuencia, surge una contradicción entre lo que cada *yo* «quiere» y lo que «ve» en sí mismo. En esta cuestión, es importante recordar que Pascal describe la situación de la humanidad como de profunda *caída* y este hecho es el que posibilitaría explicar metafísicamente *la contradicción insoluble del hombre como un ser doble.*

A partir de *la caída* comienza, para este pensador, el reino nefasto del *yo*[15]. La contradicción recién señalada confunde al hombre y produce en él *«la plus injuste et la plus criminelle passion»*[16]. En efecto, *su amor propio* lo lleva a experimentar una aversión profunda hacia **la verdad** en cuanto ella le muestra sus propias miserias. No soporta la evidencia de las mismas. Por eso, emplea la mentira y el disfraz en las relaciones sociales. De este modo, **el amor de sí** se disimula hipócritamente, bajo la apariencia de actitudes nobles y desinteresadas, con la finalidad

---

[14] Ibid, ed. francesa, p.636 y ed. española, p.306.

[15] Cf. B.Pascal, *Pensamientos, La.597/Br.100* : « el yo es odioso. Vos, Miton, lo encubrís, pero no lo quitáis por eso.... En una palabra el yo tiene dos cualidades. Es injusto en sí, pues se hace centro de todo. Es incómodo para los otros, pues quiere someterlos ; porque cada uno es enemigo y quisiera ser tirano de todos los otros...» Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 199.

[16] Cf. B Pascal, *Pensées La.978/Br.100* en OC. ed. cit., p.636

de atraerse la estima y el afecto de sus semejantes. Se genera así una red de hipocresía[17] en la que todos los hombres son cómplices en el sentido de que cada individuo ignora los defectos de los otros, con tal de que éstos ignoren también los suyos. Sus reflexiones sobre *el amor propio* trascienden la esfera individual, reflejándose así en la sociedad. Por esta razón, Pascal considera a esta pasión también como un vicio social[18] sustentado en la ilusión y en el engaño.

Por otra parte, *el amor propio* está íntimamente vinculado con *la vanidad*. Esta noción tiene una larga historia en Occidente. Como es sabido, su origen se remonta al *Antiguo Testamento*, particularmente, al *Eclesiastés*, donde Salomón, con proverbial sabiduría, expresaba al referirse a la condición humana: «todo es vanidad de vanidades». Para este pensador, la vanidad define el ser mismo del hombre como consecuencia de su naturaleza caída. Designa, además, un vacío del corazón que consiste en ocultar, bajo falsas apariencias, ese sentimiento de vacuidad y de alienación inherente a la condición humana. El pensador francés denuncia con vigoroso realismo *esta enfermedad* tan generalizada en el hombre:

> *«la vanité est si ancrée dans le coeur de l'homme qu'un soldat, un cuisinier, un crocheteur se vante et veut vouloir ses admirateurs et les philosophes mêmes en veulent...»* [19] (2)

---

[17] Cf.B.Pascal, *Pensamientos, La.978/Br.100* : «...se nos trata como queremos ser tratados: odiamos la verdad, nos la oculta; queremos ser adulados, nos adula; nos gusta ser engañados, nos engaña. Esto es lo que que cada grado de buena fortuna que nos eleva en el mundo n os aleja más de la verdad, porque se teme más herir a aquellos cuyo aprecio es más útil y cuya aversión es más peligrosa. Un príncipe será el hazmerreír de toda Europa, y él será el único que no lo sabrá...porque hay siempre algún interés en hacerse amar por los hombres...» Trad. de J. Llansó, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 308.

[18] Cf. B.Pascal, *Pensamientos, La.806/Br.147* : «No nos contentamos con la vida que tenemos en nosotros y en nuestro propio ser. Queremos vivir en la idea de los demás con una vida imaginaria y nos esforzamos por eso, en aparentar. Trabajamos incesantemente en embellecer y conservar nuestro ser imaginario y descuidamos el verdadero.» , Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 236.

[19] Cf.B.Pascal, *Pensées, La.627/Br.150* en OC. ed.cit., p.587.

El hombre tiende a conceder mayor importancia a las apariencias y a los falsos roles que asume frente a sus semejantes, que a su verdadera esencia. De este modo, su vida transcurre en un permanente fingimiento acerca de los motivos reales que guían su conducta. La razón de ello es que no encuentra satisfacción alguna en sí mismo. De ahí nace el vacío que experimenta en su existencia cotidiana y que él procura ocultar valiéndose de múltiples máscaras, con el objeto de agradar a los demás. Teme mostrarse realmente como es; por consiguiente, la mayoría de las veces destruye la verdad de su ser ignorándola. El análisis de la vanidad humana se refleja también en el plano de las costumbres[20] y en las instituciones, donde ésta se halla muy arraigada. Ella parece, no obstante, pasar inadvertida para la inmensa mayoría de los seres humanos.

Las reflexiones preliminares sobre *el amor propio* y *la vanidad* muestran por sí mismas que están insertas en lo que Pascal considera **la problemática existencial** de **la miseria humana**. Esta reside en la permanente aspiración del hombre a ser feliz y a conocer la verdad. Sin embargo, es incapaz de alcanzar ambas metas; por ello, busca lo ilusorio y lo ficticio. Esta contradicción intrínseca del hombre constituye «el drama humano». Se trata, por consiguiente, de *una situación existencial* que todo hombre debe resolver y que se supera, en el contexto de *la apuesta,* a partir del momento en que **el escéptico se libera de las pasiones** y se dispone a apostar a favor de la existencia de Dios. De este modo, advertimos en la temática de *las pasiones* **una reflexión existencial** referida a un aspecto básico de *la condición humana,* que se articula sutilmente con otros elementos apologéticos muy entrelazados entre sí: *la vida eterna* y *las pasiones* que la comprometen. Precisamente, Pascal argumenta con el escéptico y le expresa que la dificultad de éste para creer reside en las pasiones (véase §§ 17-24-27) que obnubilan su entendimiento y gobiernan arbitrariamente *su voluntad.* La preeminencia de esta facultad sobre el conocimiento constituye uno de los pilares fundamentales de sus ideas. En esta cuestión, Pascal sigue fielmente la tradición agustiniana: **la voluntad ama** y su amor es un «peso» que la atrae hacia su lugar natural, es decir, hacia Dios. Sin embargo, la voluntad del hombre se ha

---

[20] Cf. B. Pascal, *Pensées, La.16/Br.161; La. 23/Br.67; La.36/Br.164; La.46/Br.163; La.77/Br 152*; en OC. ed.cit., pp. 502, 504, 506, y 509.

fragmentado como consecuencia de «la caída» y, por este motivo existen en ella dos grandes inclinaciones: una tendencia hacia sí y una tendencia hacia lo general. Ambas expresan una oposición inconciliable entre *el amor propio* y *el amor divino* (§ 27). El predomino de la primera constituye una prueba irrefutable de la voluntad pervertida del hombre.

Pascal explícita los puntos fundamentales de su concepción sobre *la voluntad* en una carta dirigida a su hermana Gilberte, con motivo de la muerte de su padre:

> *« Je suis obligé de vous dire en géneral quelle est la source de tous les vices et de tous les pechés. C'est ce que j'ai appris de deux très grands et très saints personnages*[21] *La vérité qui ouvre ce mystère est que Dieu a crée l'homme avec* ***deux amours****,l'un pour Dieu,l'autre pour soi-même. Depuis, le peché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours; et* ***l'amour de soi*** *étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini; cet amour propre s'est étendu et débordé dans le vide que* ***l'amour de Dieu*** *a quitté et ainsi il s'est aimé seul...*[22] (3)

Este texto es importante en un doble sentido: por un lado, porque es evidente su conexión temática con los pasajes de *la apuesta* que estamos analizando; por otro, porque dilucida los aspectos centrales de dicha concepción, en los cuales se advierte claramente la influencia del pensador africano[23] , quien en su vasta obra se refiere frecuentemente al mismo tema. En el fragmento de *la Carta sobre la muerte*, se plantea una disyuntiva existencial. Según Pascal, *la condición del hombre*, caracterizada por la inconstancia, el tedio y la inquietud, lo lleva ineludiblemente *una elección* entre las creaturas o Dios. Se halla en *una situación existencial*

---

21 Pascal se refiere a San Agustín y a Jansenio, obispo de Ypres, fundador del movimiento religioso que lleva su nombre.

22 Lettre sur la Mort, dirigida a Gilberte Pascal y a su cuñado, el 17 de octubre de 1651, en OC. ed.cit., p.277.

23 San Agustin dice: «deux amours ont distingués deux cités, l'une terrestre née de l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, l'autre céleste née de l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi» en *De Civ. Dei*, v. XIV, p. 28.

en la cual tiene que elegir entre su *amor a sí mismo* o *el amor de Dios.* Se trata de dos concepciones de la vida radicalmente diferentes. La *elección existencial* basada en «el amor de Dios» implica una determinada manera de existir en el mundo que sólo es realmente verdadera y eficaz cuando la vida se ha liberado de las pasiones. En cambio, el otro amor es fuente de desorden, caos moral e injusticia.

Más allá de la pluralidad de respuestas existentes frente a esta concepción radical de la vida humana, es un hecho innegable que la naturaleza insaciable de los deseos procede del *egoísmo*, cuya sede está en *la voluntad.* En esta cuestión, Pascal tuvo clara conciencia de que no es suficiente argumentar racionalmente con el escéptico, para lograr **un recto gobierno de su voluntad,** sino que es necesario, además, *crear una buena disposición interior* exenta de *pasiones* para alcanzar el umbral de **la fe**. Por eso, le propone algunas prácticas religiosas tendientes a una purificación del corazón[24] . Evidentemente, *el dominio de las pasiones y de la voluntad* mediante ciertos ejercicios piadosos, permitirá al libertino despojarse de su egoísmo y de los múltiples apegos que lo esclavizan, impidiéndole amar a Dios. Lo exhorta a que renuncie a sus bienes temporales, a sus placeres mundanos, como también, a sus débiles e insatisfactorias explicaciones de sabiduría humana, frente a la cuestión fundamental de la existencia de Dios y de la vida eterna. Para que *«la apuesta»* sea realmente eficaz, el sujeto humano debe poseer ciertas disposiciones interiores que lo impulsen a la búsqueda del Soberano Bien. Ellas aluden a **la humildad**, a **la sinceridad**, y, de manera especial, a **una actitud de desapego** o **desprendimiento del** *«yo»* que quiere siempre constituirse en el centro de la vida. Con respecto a esta última condición, Pascal procura concientizar al libertino con la intención de disponerlo a prescindir, o por lo menos, a no

---

[24] El corazón en Pascal presenta una peculiar polisemia. En sus escritos filósoficos-teológicos lo identifica a veces con *el sentimiento*, otras veces con *el instinto* y otras con *la voluntad*. Los conocimientos del corazón poseen un carácter privilegiado porque son aprehensión e intuición inmediata de los primeros principios: tiempo, espacio, número, movimiento, etc. No se refieren a los principios formales del conocimiento, sino a principios naturales o universales, acerca de los cuales no se puede dudar de buena fe, ya que se tratan de términos que designan de un modo natural las cosas que significan. Cualquier aclaración que se quiera hacer acerca de ellos no aportaría más que oscuridad. La razón debe remitirse a dichos principios y en ello reside su miseria, pues quiere definir y demostrar todo; sin embargo, tiene que subordinarse a lo indemostrable y lo indefinible, es decir, a *principios* que le vienen dados de fuera y que, por ello mismo, no puede juzgar. Por otra parte, esta facultad de principios no es sólo del conocimiento, sino también de la voluntad. En cuanto *facultad de voluntad,* el corazón gobierna todos los deseos del hombre. De ahí, nacen dos disposiciones: una al bien, es decir, a Dios y otra al mal, o sea, al egoísmo o amor de sí. Ambas tendencias del corazón (o de la voluntad) determinan dos concepciones radicalmente diferentes del mundo. Véase, *Pensées, La.112/Br.282* y *l'Art de Persuader* en OC. ed.cit. p.512 y p.355 y ss. respectivamente.

experimentar apego por sus bienes finitos. En efecto, éstos sólo pueden procurarle una felicidad efímera, si se la compara con la plenitud del valor infinito de la vida eterna que promete la doctrina cristiana. Se advierte así *una ética de la interioridad* que subyace como un concepto clave de esta célebre argumentación:

> *«...Il faut, si l'on peut ainsi parler, réaliser le néant de ce à que je renonce De là* ***une éthique*** *qui est non pas un effet mais une condition du pari»*[25] (4)

Las consecuencias de esta *ascésis moral* son absolutamente prácticas: implican la decisión de vivir creyendo en la existencia de Dios. En este sentido, *su elección* no le ocasionaría ningún perjuicio intelectual, sino una actitud diferente ante la vida que lo compromete más profundamente. Es indudable que la elección de vivir con Dios alude a una *situación* inequívocamente *existencial:* la cuestión fundamental de *la apuesta* no reside tanto en saber si Dios existe o no existe, sino fundamentalmente en *elegir* la posibilidad de *vivir nuestra vida junto a El.* De este modo, advertimos una interacción entre *vida* y *pensamiento,* que confiere a dicha argumentación una coherencia interna en la medida en que es necesario vivir como se piensa, o, en otras palabras, no es posible creer que Dios existe y vivir de una manera como si Dios no existiera.

De todo lo expuesto, este personal enfoque de *la apuesta* nos permite interpretar los pasajes que hemos seleccionado como un texto en el cual se da **una notable convergencia** de reflexiones *existenciales* y *apologéticas.* . En su desarrollo, se ha visto cómo aparecen otras ideas en dicha argumentación, que trascienden su significado estrictamente apologético, posibilitando así *una nueva lectura de la misma.* En efecto, desde esta perspectiva, advertimos en *la apuesta* una reflexión existencial sobre la *condición del hombre, y su destino final.*

---

[25] Cf. Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires.* Paris. Vrin. 1984. p. 256.

IV.3. *Predominio de "las dimensiones"* ***existencial*** *y* ***moral*** *de la apuesta.*

El problema del *hombre* como tema filosófico central adquiere un lugar relevante en la filosofía de Pascal. No sucede lo mismo con Descartes. Este pensador parte del *cogito* como una primera certeza absoluta y luego construye toda una concepción filosófica rigurosamente racional en la que el hombre como existencia concreta ocupa una posición marginal.

En cambio, Pascal hace un singular análisis del hombre, en un sentido que hoy llamaríamos *existencial,* profundizando en *la condición humana* hasta descubrir su radical finitud e indigencia en el nuevo universo infinito de la Modernidad. Y esto lo realiza, precisamente, en un momento histórico en el que triunfa una concepción racionalista, matemática y mecanicista de la naturaleza.

El análisis pascaliano sobre *la condición humana* tiene como punto de partida, la pregunta metafísica que interroga por el origen del hombre y de su puesto en el cosmos: *¿por qué existo?. ¿ quién me ha puesto en el mundo?, ¿ por qué estoy aquí y no en otro lugar?.* Pascal formula estos interrogantes acerca del enigma de la existencia humana en el siguiente pensamiento:

«Quand je considère la petite durée de ma vie absorbée

> *dans l'éternité précédente et suivante , le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j' ignore et qui m'ignorent , je m'effraye et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt lors. ¿ Qui m'y a mis? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi?*[26] (5)

Sus reflexiones existenciales sobre el origen y el lugar que el hombre tiene asignado en el universo son desarrolladas en el Frag. La.199/Br.72, titulado *Desproporción del Hombre.* Se trata de uno de sus pensamientos patético-existenciales más importantes. De igual modo, su presencia en el mundo está condicionada no sólo por el nacimiento, sino también por la muerte. Esta situación límite lo conduce a plantearse el problema de la ineludible desaparición[27] de su ser.

Por otra parte, es importante tener presente que el hombre pascaliano se define *por su miseria* y *su grandeza.* Esta contradicción inherente a su naturaleza hace de él un ser desgarrado que vive en una tensión dialéctica, entre dos opuestos irreconciliables: *una nada* y *un todo.* Su intención fundamental es la de ir acentuando gradualmente la limitación[28] constitutiva que soporta el ser del hombre, mostrándole diferentes abismos (el infinito de grandeza, el infinito de pequeñez, cf. Frag. La.199/Br.72) con el objeto de que él experimente un vacío en su existencia

---

[26] Cf. B.Pascal, *Pensées, La.68/Br.205* en OC. ed. cit.; p.508

[27] Cf. B.Pascal, *Pensamientos. La.434/Br.199:*«Imagínese un número de hombres encadenados, y condenados todos a muerte, varios de los cuales son degollados cada día a la vista de los otros, quienes ven su propia condición en la de sus semejantes, y, mirándose unos a otros con dolor y sin esperanza, aguardan su turno. Esta es la imagen de la condición de los hombres.»

[28] Sobre la temática de la finitud humana, Pascal afirma en el frag. *La.45/Br.83* de sus *Pensamientos:*« El no es más que un sujeto lleno de errores. Nada le muestra la verdad. Todo le engaña. Esos dos principios de verdad: la razón y los sentidos, además de carecer ambos de sinceridad, se engañan recíprocamente...»

que sólo puede ser colmado por un ser infinito. Frente a esta incompletitud del hombre, las ciencias naturales, la geometría y la filosofía son incapaces de dar una respuesta unívoca para comprender el enigma de la existencia humana y de su destino final. Se advierte, así, que sus reflexiones sobre la problemática existencial del hombre constituye un eje central de su *filosofía de la condición humana.* El siguiente pensamiento es un claro indicio de la enorme importancia que Pascal concedía a está cuestión.

> *«J'avais passé longtemps dans l'étude des sciences abstraites et le peu de communication qu'on en peut avoir m'en dégoûté . Quand j'ai commencé l'étude de l'homme, j'ai vu que ces sciences abstraites ne sont pas propre à l'homme, et que je m' égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en l'ignorant. J'ai pardonné aux autres d'y peu savoir, mais j'ai cru trouver au moins bien des compagnons en l'étude de l'homme et que c'est la vraie étude qui lui est propre. J'ai été trompé. Il y en a encore moins qui l'étudient que la géométrie.»*[29] (6)

La preocupación pascaliana acerca de *la problemática existencial del hombre* prosigue y se profundiza en sus reflexiones sobre la miseria y la grandeza humana. Por ello, nos interesa aquí mostrar que dicha problemática, desarrollada en la primera parte de sus *Pensées,* se articula notablemente con *la apuesta* (Frag. La.418/Br.233) en la medida que hemos advertido entre ambas, un hilo conductor en lo que se refiere a *sus reflexiones existenciales sobre la condición humana.* Esta es la razón por la cual, nos proponemos hacer un análisis del **texto central** de *la apuesta* Evidentemente, la parte central de dicho argumento es de *carácter existencial.* Se trata específicamente, de **una toma de conciencia** de **la condición humana** y de sus posibilidades cognoscitivas, según lo desarrollado en el capítulo II de este trabajo. El hombre está en un mundo que no ha elegido, limitado en el conocimiento y en la acción, por ello debe tomar partido. En este contexto, la idea de *apuesta* alude ineludiblemente a **una situación existencial** en la cual

---

[29] Cf. B.Pascal, *Pensées, La.687/Br.144* en OC. ed. cit., p.591

nociones como *elección compromiso, búsqueda de sentido, decisión,* son fundamentales para comprender correctamente esta argumentación. Este aspecto que, en general, no ha sido debidamente tenido en cuenta por la crítica filosófica, ha repercutido , sin embargo en Kierkegaard y notablemente en nuestro siglo, en las corrientes filosóficas del existencialismo[30] contemporáneo. Finalmente, cabe destacar que en las postrimerías del siglo XX Pascal es el autor más admirado y comentado en Japón[31] .

Dentro de esta perspectiva, examinaremos el texto central[32] de la apuesta pascaliana asumida como **un compromiso existencial** del hombre con Dios. Dichos pasajes aluden a una **reflexión** de carácter **existencial** dirigida a su interlocutor escéptico para que *éste tome conciencia de su condición humana.* En ellos, se advierte también algunas *reflexiones morales* que presentan un estrecho vínculo con la dimensión existencial.

---

[30] En efecto, los supuestos mismos sobre los que se plantea *la apuesta* constituye uno de los antecedentes más claros del existencialismo. La existencia es la noción fundamental en que se centra toda la problemática filosófica del existencialismo. En este sentido, Pascal y Dostoiewsky son los precursores del existencialismo francés y ruso respectivamente. Por su parte, Kierkegaard, Barth y Unamuno muestran profundas afinidades existenciales con Pascal. Otras nociones pascalianas que ejercieron una notable influencia en los pensadores citados y además, en Karl Jaspers y Gabriel Marcel, fueron *angustia, riesgo, caída, pecado, finitud, muerte y apertura.* Asimismo, el carácter *absurdo* de la condición humana expresado en los términos pascalianos de *contrariedad o desproporción; la angustia* que resulta de ello y *el tedio* influyeron especialmente en Jean Paul Sartre. En particular, cabe destacar que la náusea sartreana corresponde en cierto modo, *mutatis mutandi,* al tedio pascaliano.

[31] En una nota del 29 de marzo de 1992 publicada en la sección Cultura del diario *La Nación*, Odile Baron Supervielle comenta que las universidades japonesas cuentan con cuarenta especialistas en Pascal, cuando en Francia hay sólo una docena. El maestro de los estudios pascalianos en la Universidad de Tokio fue Yoichi Maeda; fallecido en 1987. Fue discípulo de León Brunschvicg en la Sorbonne. Maeda fue el primero en tener la idea de reconstruir las etapas de la escritura de los *Pensamientos*. Su edición en japonés cuenta con un comentario completo, filológico, literario y filosófico. Por su parte, Takahara Hasekura, profesor en la Facultad de Artes Liberales en Tokio expresa: « Pascal está mucho más cerca de nosotros que Descartes, porque los japoneses no son dualistas. Infinitamente por encima del mundo de la razón, Pascal rescata el mundo de la caridad. En cierto modo, su búsqueda de la confrontación con el vacío y del aniquilamiento del *yo* se junta con nuestra tradición budista» y ante la pregunta de si Pascal en japonés no pierde su fuerza, Hasekura contesta: « los *Pensamientos* se componen de fragmentos, y nosotros, que tenemos el aliento corto por tradición, preferimos las formas breves más bien que los sistemas grandiosos . Encontramos en Pascal, como en los grandes textos *zen*, el humor, la ironía y sobre todo las paradojas que sumergen al lector en la perplejidad y lo obligan a hacer un esfuerzo para ir más allá de sus límites.»

[32] Cf.B.Pascal, *Pensées, La.418/Br.233* en OC. ed.cit., pp. 550-552. Los pasajes del texto central de la apuesta corresponden a los §§ 11-13 del Manuscrito Original del citado argumento.

La finitud del hombre lo obliga a elegir a cada instante. Su peculiar situación de «**estar embarcado**» en el mundo, - o como diría Heidegger -, de estar arrojado a la existencia, hace que su vida, junto a cada uno de sus actos cotidianos, sea una interminable apuesta. Entre las múltiples *elecciones* de carácter fortuito, hay una fundamental que concierne a *la apuesta sobre la existencia de Dios*. Precisamente, a partir del pasaje: « *Oui, il faut parier. Cela n'est pas volontaire. Vous êtes embarqués*», Pascal aborda esta cuestión desde una perspectiva eminentemente pragmática. Se trata de *una situación existencial* ineludible que se vincula estrechamente con una determinada manera de vivir y obrar en el mundo. Acerca de este punto específico, es interesante señalar que subyacen dos tipos de imperativos en *la apuesta* pascaliana.

Por un lado, una vez que el escéptico toma partido, es decir, se decide a apostar por la existencia de Dios, ya no estará sólo; será el comienzo de una nueva vida. Precisamente aquí, se encuentra el supuesto fundamental de *la apuesta* . En efecto, su necesidad no viene dada tanto por su objeto - apostar por Dios - sino más bien que dicha necesidad parece residir principalmente en el sujeto que debe apostar. En consecuencia, no se trata sólo del problema de saber si Dios existe o no existe, sino fundamentalmente en *elegir* la posibilidad de vivir con Dios o sin Dios. Recuérdese que *la apuesta* es impuesta por la vida, y, por ello, existir es apostar y, al mismo tiempo, comprometerse. En este sentido, *la apuesta* podría ser interpretada como *un imperativo existencial*, en la medida que implica *un compromiso* más profundo con la existencia que el agnóstico no puede asumir por carecer de una auténtica comprensión de la dimensión espiritual , según la perspectiva cristiana de la vida. Por esta razón, el argumento pascaliano presupone una determinada manera de vivir y de obrar en el mundo. De este modo, la conversión interior del hombre que comienza a transitar el sendero de la fe, implica un cambio radical de actitud ante la vida , puesto que es necesario vivir como se piensa. En caso contrario, el argumento de *la apuesta* dejaría de ser *una elección* razonable, o, si se prefiere, carecería de consistencia lógica, ya que no es posible pensar ni creer verdaderamente que Dios existe y vivir como si no existiera. Con referencia a este tema, Henri Gouhier afirma:

> Le pari est une exigence de l'existence. Je suis, donc je parie. Exister, qu'on veuille ou non, c'est exister avec Dieu ou exister sans Dieu...»[33] (7)

Por otra parte, *la apuesta* a favor de la existencia de Dios, junto al hecho puntual de que el sujeto humano decida vivir su vida con El, presupone además *un imperativo ético* por las profundas implicancias morales de dicha *elección*. Una clara muestra de esta peculiar situación existencial se advierte en la siguiente afirmación pascaliana: « *Si vouz gagnez, vous gagnez; si vous perdez, vous en perdez rien»*[34] . Esta frase introduce *una reflexión moral* que Pascal dirige al escéptico con el objeto de exponer las condiciones de *la apuesta*. Es importante señalar que este punto se articula de manera notable con el primer enfoque anteriormente examinado, en el sentido de que lo exhorta a tener una actitud de desapego frente a los bienes temporales, que sólo pueden brindarle una felicidad efímera. Otras condiciones morales a tener en cuenta: *la humildad, la sinceridad, el dominio del cuerpo y de las pasiones, la búsqueda de una vida perfecta, el desprendimiento del yo.* En consecuencia, esta conducta se concreta a partir del momento en que el escéptico sopesa en su justo valor los placeres y bienes temporales frente a los cuales debe renunciar. Esto es sólo posible cuando *la voluntad y el pensamiento* ejercen su pleno dominio sobre *las pasiones*. Es importante recordar aquí un principio del pensamiento pascaliano que funciona como un corolario del argumento de *la apuesta*. En este sentido, cabe destacar que Henri Gouhier ha tenido el mérito de reivindicarlo:

> En morale comme en mahématique, l'infini réduit le fini a rien; il est aisé de sacrifier les plaisirs de ce monde quand on sait leur néant, mais pour le savoir autrement que du bout des lèvres il faut n'y plus tenir.»[35] (8)

---

[33] Cf. Henri Gouhier, *Blaise Pascal: Commentaires*. Paris. Vrin. 1984. P. 254.

[34] Véase el § 13 del apartado II.3.7.

[35] Cf. Henri Gouhier, *Blaise Pascal.Commentaires*. Paris. Vrin. 1984. p 288.

En esta compleja cuestión, es preciso tener presente la analogía que Pascal establece, por un lado, entre el infinito matemático y el número finito, y, por otro, entre el infinito divino y lo finito creado. En esa analogía introduce el siguiente principio matemático: « *la unidad sumada al infinito no le aumenta nada»*[36], es decir, lo finito no puede agregar nada al infinito. Pascal desarrolla este principio en su *Sommation des Puissances Numériques*[37]. Para este pensador, el mundo natural es una proyección del mundo sobrenatural; por consiguiente, lo finito siempre se reduce a nada, ya sea en matemáticas o en moral.

Existen además otras ideas existenciales y morales que están implícitas en el contexto de este extenso argumento y que parece importante mencionar en la medida que pueden contribuir a una mayor comprensión de *la apuesta pascaliana.* Se trata de la relatividad del saber humano, la brevedad de la vida, la incertidumbre de la existencia, el enigma de la muerte, la humildad del entendimiento y de la voluntad, y en definitiva, *una toma de conciencia de la condición humana.* Todas estas ideas existenciales y morales presentan, a su vez, una estrecha conexión con otra noción que ya hemos desarrollado en el análisis de esta argumentación y que alude a *una elección lúcida* y *responsable* por parte del hombre. En efecto, el hecho de apostar por la existencia de Dios, y el de elegir la posibilidad de vivir junto a El se basan en *una decisión* que depende exclusivamente del hombre que cotidianamente se compromete con la existencia. Es precisamente aquí donde advertimos otra vez que *la dimensión existencial* se relaciona estrechamente con *la dimensión moral* del pensamiento pascaliano en general, y de *la apuesta,* en particular. En efecto, *una elección* de tal naturaleza tiene, para este filósofo, su origen y fundamento en *el recto pensar*. Sobre este tema específico, afirma:

> *«Toute notre dignité consiste donc en la pensée. Cést de là quil nous faut relever et non de l'espace et de la durée, que nos en*

---

36 Cf. el § 3 del apartado II.3.3. del capítulo II.

37 Cf. « sur ce principe qu'on n 'augmente pas une grandeur continue lorsqu'on lui ajoute, en tel nombre que l'on voudra, des grandeurs d'un ordre d'infinitude inférieur...» en OC. ed .cit. p. 94.

saurions remplir. Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale.»[38] (9)

De este modo, *el recto pensar* constituye una regla moral[39] básica; un punto de partida para abordar el complejo obrar humano y contribuye, además, según Pascal, a la grandeza del hombre[40]. La función moral de *la razón*[41], del pensamiento (son sinónimos en él) consiste en la humillación de la corrupta naturaleza humana. La reflexión pascaliana gira en torno de la existencia concreta del hombre y de sus miserias, pero a diferencia de Michel de Montaigne no se limita a un estudio del hombre en la esfera de su inmanencia, sino que el hombre es apertura a la trascendencia.

En esta convergencia de *miseria* y *grandeza* es donde se inserta el principio formal de Pascal recién aludido: el de *la dignidad moral* del pensamiento. De él va a partir para abrir un camino a la trascendencia, a través de *la apuesta.* Es precisamente, por **el recto pensar** que el hombre se eleva y comprende la infinitud del universo que lo rodea, a la vez que se percata de su propia finitud e indigencia. En efecto, *esta toma de conciencia* por parte del hombre constituye su grandeza, dado que al reflexionar sobre sí mismo, experimenta - según Pascal - un sentimiento de vacuidad existencial que lo impulsa a salir de su miserable condición. La única solución para superar *la angustia, la contradicción y la paradoja* del hombre es dar "un salto" a la trascendencia, o para ser más fieles con las reflexiones del pensador de Clermont-Ferrand, es hacer *una elección* lúcida y responsable a fin de *decidirse* a apostar por la existencia de Dios dado que sólo El otorga una plenitud de sentido a la existencia del hombre.

Por último, es interesante hacer notar que en el argumento de *la apuesta* convergen *una*

---

38 Cf. Blaise Pascal, *Pensées La.200/Br.347* en OC. ed. cit., p.528.

39 La reflexión moral en Pascal presenta algunos matices peculiares que exceden el desarrollo del tema aquí tratado. Por esta razón queda como una cuestión abierta para ser retomada en una etapa ulterior de nvestigación.[1] La reflexión moral en Pascal presenta algunos matices peculiares que exceden el desarrollo del tema aquí tratado. Por esta razón queda como una cuestión abierta para ser retomada en una etapa ulterior de nvestigación.

40 Cf. Blaise Pascal, *Pensées, La.759/Br.346* en OC. ed. cit., p. 597.

41 Véase Estudio introductorio, apartado I.3.2.

ética de la interioridad y una moral que podríamos llamar "decisionista" en el sentido de ser una opción radical por la fe. Pascal es un pensador de *la decisión existencial* y de *la razón crítica*. En pleno auge del racionalismo cartesiano, luchó por limitar el saber para hacer un sitio a la fe. En esta cuestión, es interesante hacer un breve paralelismo entre Pascal y Kant. Ambos pensadores coincidieron, aunque con planteos teóricos diferentes, en restringir el ámbito de la razón teórica o pura para dejar un espacio a la fe. Pero disienten en las conclusiones de su análisis sobre el obrar humano. En efecto, la dimensión moral del pensamiento pascaliano no conduce - en el contexto de *la apuesta* - a una ética formal como la que propone Kant, sino a *una ética de la interioridad*

NOTAS:

(1) Prefacio de Etienne Périer a la primera edición de Port-Royal (1670): «...Este es también, me parece, el momento oportuno de desengañar a algunas personas que pudieran tal vez esperar encontrar aquí pruebas y demostraciones geométricas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, de advertirles que éste no era el propósito de Pascal. No pretendía demostrar todas esas verdades de la religión con tales demostraciones basadas en principios evidentes, capaces de convencer la obstinación de los más obcecados, ni con razonamientos metafísicos que a menudo más bien extravían que persuaden a las mentes; sino con pruebas morales que llegan más al corazón que a la mente...»

(2) Blaise Pascal, Pensamientos, La.627/Br.150 : «La vanidad está tan anclada en el corazón del hombre que un soldado, un cocinero, un mozo de cuerda se jacta y puede tener sus admiradores e incluso los filósofos lo desean...»

(3) Carta a su hermana Gilberte y a su cuñado, con motivo de la muerte de su padre (17 de octubre de 1651) : «..:Me veo obligado a decirles en general cuál es la fuente de todos los vicios y de todos los pecados.. Es lo que me han enseñado dos grandes y muy santos personajes. La verdad que abre este misterio es que Dios ha creado al hombre con **dos amores**, uno hacia Dios, otro hacia sí mismo...Después al llegar el pecado, el hombre perdió el primero de estos amores; y el amor a sí mismo, al haber quedado solo en esa gran alma capaz de un amor infinito, se extendió y se desbordó en el vacío que el amor de Dios había dejado libre; y de este modo, el hombre se ha amado sólo a sí mismo...»

(4) Henri Gouhier, Blaise Pascal: Commentaires,: « ... es preciso, si se puede decirlo de este modo, realizar la nada de aquello a que renuncio. De allí, una ética que no es un efecto, sino una condición de la apuesta...»

(5) Blaise Pascal, Pensamientos, La.68/Br.205: « Cuando considero la corta duración de mi vida, absorbida en la eternidad precedente y siguiente, el pequeño espacio que ocupo e incluso que veo, abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y me asombro de verme aquí y no allí, ahora y no en otro tiempo. ¿ Quién me ha puesto aquí? ¿ Por orden y voluntad de quién este lugar y este tiempo han sido destinados a mí? »

(6) Blaise Pascal, Pensamientos, La.687/Br.144: « Yo había pasado mucho tiempo en el estudio de las ciencias abstractas y la epoca comunicación que se puede sacar de ellos me había hastiado. Cuando comencé el estudio del hombre, vi que las ciencias abstractas no son propias del hombre, y que me alejaba de su condición profundizando en ellas que los demás ignorándolas. He perdonado a éstos por saber poco acerca de ellas, pero creí al menos, haber encontrado muchos compañeros en el estudio del hombre, y que éste es el estudio que verdaderamente le es propio. Me he equivocado. Aún hay menos que lo estudian que la geometría...»

(7) Henri Gouhier, Blaise Pascal: Commentaires,: « La apuesta es una exigencia de la existencia. Soy, luego, apuesto. Existir, quiérase o no, es existir con Dios o existir sin Dios...»

(8) Henri Gouhier, Blaise Pascal: Commentaires : « En moral como en matemáticas, el infinito reduce lo finito a nada; es fácil sacrificar los placeres de este mundo cuando tenemos conocimiento de su nulidad, pero para saberlo de otro modo que con la punta de la lengua es necesario no tener ningún interés en ello...»

(9) Blaise Pascal, Pensamientos, La.200/Br.347 : « Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. De ahí es de donde tenemos que elevarnos y no del espacio y del tiempo, que no sabríamos llenar. Trabajemos, pues, en pensar bien: he aquí el principio de la moral.»

CONCLUSIONES

En el presente trabajo se ha procurado dilucidar la problemática de *la apuesta* mostrando que dicha argumentación no pretende ser una verdad racional acerca de la existencia de Dios, sino que la intención fundamental de Pascal es, en primer lugar, suscitar en el sujeto de la Modernidad **una toma de conciencia** sobre su radical finitud y luego incentivarlo a que se decida a apostar a favor de la existencia de Dios. En el desarrollo de las diversas áreas temáticas de la primera parte de *la apuesta,* se destacan, en particular, tres tópicos fundamentales de la reflexión pascaliana: 1°) examen de la cuestión referida a la condición del alma humana en el plano cosmológico. 2°) afirmación de la existencia de un infinito matemático - sobre la base de los nuevos descubrimientos de la matemática moderna - pero con la aclaración de que su naturaleza es incognoscible al hombre. 3°) demostración de la incapacidad radical de **la razón** para determinar no sólo la existencia, sino también la esencia de Dios, empleando un razonamiento de tipo analógico para poner en evidencia que la naturaleza del Infinito matemático y la del Ser infinito es humanamente ininteligible.

Las conclusiones de su análisis lo llevan a: a) un cuestionamiento del conocimiento científico tradicional, b) un rechazo de la metafísica tradicional en su vana pretensión de constituirse en ciencia, y c) una afirmación acerca del carácter restrictivo de «la razón» cuya finalidad primordial es delimitar el saber, concientizar al sujeto moderno acerca de su finitud y finalmente, llevarlo paulatinamente a que se decida a apostar por la existencia de Dios.

Con referencia al segundo objetivo, hemos analizado el argumento pascaliano teniendo en cuenta dos enfoques: el primero, consistió en el examen de algunos pasajes de *la apuesta* referidos a lo que Louis Marin ha convenido en llamar «la etapa retórico-persuasiva», y en los cuales mostramos **una convergencia** de *reflexiones existenciales y apologéticas.* El segundo enfoque analiza el texto central de *la apuesta,* poniendo particular interés en señalar *la*

***preponderancia** de la dimensión existencial*, como asimismo algunas implicancias morales estrechamente vinculadas entre sí. De esta manera, se examina el texto pascaliano de *la apuesta* desde una nueva perspectiva diferente a la de aquella tradición que lo juzga como un escrito de índole exclusivamente apologética. El presente trabajo intenta mostrar que este último enfoque es unilateral y que, por consiguiente, desvirtúa, las verdaderas intenciones de Pascal. En todo caso, de ser así, se trataría de *«un extraño escrito apologético»*, con el que sería difícil conciliar algunas afirmaciones pascalianas, tales como la de que la religión *«n'est pas certaine»*[42] , o la de que hay que apostar por lo incierto, o la de que la existencia del hombre es riesgo, elección y decisión, o la de que la existencia de Dios no es una certeza racional absoluta como sostenían la escolástica y la filosofía cartesiana, sino una certeza incierta sobre la que hay que apostar, es decir, una certeza práctica que procede del corazón. En esta cuestión, es importante recordar que la paradoja en Pascal no sólo se aplica al hombre sino también a Dios. Se trata de un Dios oculto que es ausencia y presencia, luz y oscuridad. Se manifiesta sólo a algunos hombres que le buscan con un corazón sincero.

Todas estas ideas y otras ya analizadas parecen hacer muy problemático el enfoque tradicional que se ha dado a este célebre texto. Es lícito hacer una nueva lectura del mismo más acorde con la verdadera intención que inspiró a Pascal en ese momento; teniendo en cuenta además sus reflexiones existenciales sobre la condición humana. Por consiguiente, la interpretación existencial de *la apuesta* reivindica, en primer lugar, una faceta importante de su pensamiento que fue soslayada por la mayoría de los comentaristas, debido a la desmesurada importancia que atribuyeron al jansenismo de Pascal. Afortunadamente, Maurice Blondel ha tenido el mérito de mostrar lo erróneo de esta concepción predominante hasta las primeras décadas del siglo XX (véase punto IV.2 de este trabajo). Existen además, otros factores importantes vinculados con este argumento: Pascal no sólo emplea algunas nociones centrales como *elección, compromiso, decisión y búsqueda de sentido* sino también, enfatiza el carácter azaroso e incierto de la existencia humana. Estos temas ejercieron - como es sabido - una profunda influencia en los jóvenes intelectuales de posguerra, dando origen a dos corrientes del existencialismo en nuestro siglo: la vertiente atea y la

---

[1] Cf. Blaise Pascal, *Pensées, La.577/Br.234* en OC. p.546.

vertiente cristiana. Estos aspectos importantes del pensamiento pascaliano permiten *que una reflexión existencial de la apuesta* presente una mayor afinidad con la sensibilidad de nuestra época, caracterizada por una constante incertidumbre.

Con referencia al tercer objetivo, puede decirse que *la apuesta* de Pascal posibilita un nuevo abordaje a partir de las perspectivas existencial y moral que hemos querido rescatar en dicha argumentación. En este sentido, la apuesta podría ofrecer nuevos aportes al pensamiento actual, particularmente en el área de la ética. En efecto, las reflexiones pascalianas sobre algunas nociones existenciales y morales como *elección, compromiso, búsqueda de sentido, decisión, responsabilidad, recto pensar como principio de la moral, dignidad humana y los esbozos de una ética de la interioridad* que subyacen como un concepto clave del citado argumento dan lugar a un posible replanteo de la moral pascaliana, en el sentido de una adaptación a nuestro tiempo y de una consideración de dicha moral como respuesta a ciertos aspectos de la crisis contemporánea de la ética: en particular, el tema del *nihilismo* con la *pérdida de sentido* y su incidencia en la moral. Frente a la profunda crisis moral de la sociedad tecno-científica de fin de siglo, Pascal postula una ética de la interioridad, en abierta oposición con las llamadas «morales posmodernas» que preconizan la «muerte del sujeto», la «muerte de la razón», el «fin de la historia», el «fin de las ideologías» y la «muerte de Dios».

Otra cuestión vinculada con el pensamiento moral de Pascal es el problema de la unilateralidad e insuficiencia de las doctrinas exclusivamente racionales. Pascal no rechazaría, posiblemente, «una fundamentación racional de la ética», pero lo aquí expuesto nos permite formular la hipótesis de que, cualquiera ella fuese, la consideraría insuficiente, unilateral. Acaso sería pensable alguna forma de *apuesta* en favor de principios éticos que, para este pensador, no se agotan en su racionalidad.

Estas dos últimas cuestiones no han podido ser analizadas en este trabajo y quedan por lo tanto como cuestiones abiertas. Es nuestra intención retomarlas en una ulterior etapa de investigación, destinada a una tesis doctoral, para la cual el desarrollo del presente trabajo nos ha proporcionado numerosas sugerencias.

Bibliografia

Pascal, Blaise. *Oeuvres Complètes.* Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris. Editions du Seuil. 1963.

Pascal, Blaise. *Obras. Prólogo de José L. Aranguren. Trad. y Notas Carlos de Dampierre.* Madrid. Ediciones Alfaguara 1983.

Abercrombie, N. Saint Augustin and French classical Thought, Oxford, Clarendon Press, 1938.

Asin Palacios, *Huellas del Islam. Los precedentes Musulmanes de la apuesta.* Madrid, Espasa Calpe, 1941.

Béguin, E. Pascal, par lui-même. Paris. Ed. du Seuil. 1952.

Birault, H. «Nietzsche et le Pari de Pascal» en *Archivio di Filosofia,* Padova, 1963.

Blanchet, L. «L'attitude religieuse de Jésuites et les sources du pari de Pascal» en *Revue de Mé taphysique et de Mora*le, Paris, 1919.

Blondel,M. «Le jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal», *Revue de Métaphysique et de Morale,* Paris. 1923.

Brunet, G. *Le pari de Pascal.* Paris. Ed. Desclée de Brouwer. 1955.

Brunschvicg, L. *Blaise Pascal*, Paris. Vrin. 1953.

Busson, H. Le pensée religieuse de Charron à Pascal. Paris. Vrin. 1933.

Carraud, V. *Pascal et la Philosophie.* Paris. P.U.F. 1992.

Carré, J.R. «Pascal et Voltaire: raison et sentiment», *Revue de Métaphysique et Morale,* Paris, 1955.

Cassirer, E. *El Problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas.* México. F.C.E. 1957.

Clair, A. *Ethique et Humanisme*. Paris. Cerf. 1989.

Cognet, L. *Le Jansénisme*. Paris. P.U.F. 1968.

Chateaubriand, *El genio del cristianismo.* Barcelona. Sopena. 1966.

Chestov, L. *La noche de Getsemaní. Ensayo sobre la filosofía de Pascal.* Trad. L. Monti. Bs.As. Ed. Sur. 1955.

Chestov, L. *Kierkegaard y la filosofía existencial.* Trad. de J. Ferrater Mora. Bs. As. Ed. Sudamericana. 1952.

Descartes,R. *Méditations Métaphysiques.* Paris. Ed. Nathan. 1983.

Desgrippes,G. *Etudes sur Pascal. De l'automatisme à la foi.* Paris. Ed. P. Téqui. 1935.

Font, P. L. «Pascal, precursor de Kant» en *Revista de Filosofía,* Madrid, 1962.

Force, P. *Le Problème herméneutique chez Pascal.* Paris. Vrin. 1989.

Gay, A. «Presencia filosófica de Pascal», *Revista de Filosofía,* Madrid, 1962.

Goldmann, L. *El hombre y lo Absoluto. El Dios oculto.* Trad.de Juan R. Capella. Barcelona. Ed. Península. 1985.

Goldmann, L. «Le pari est-il écrit pour le libertin?», *Cahier de Royaumont,* Paris, 1956.

Gouhier, H. «Le Pari de Pascal» en *Archivio di Filosofia,* Padova, 1962.

Gouhier, H. *Blaise Pascal: Commentaires.* Paris. Vrin. 1984.

Guardini, R. *Pascal o el Drama de la conciencia cristiana.* Buenos Aires. Emecé editores. 1955.

Harrington,T. *Vérité et Méthode dans les Pensées de Pascal.* Paris. Vrin. 1972.

Harrington,T. *Pascal Philosophe.* Paris. Sedes. 1982.

Koyré, A. «Pascal savant», en *Cahiers de Royaumont,* Paris, 1956.

Lachelier, J.»Notes sur le Pari de Pascal», *Revue Philosophique,* Paris, 1901.

Lafuma, L. «L'ordre de l'esprit et l'ordre du coeur», *Recherches des Sciences Religieuses,* vol. XVI, Paris, 1958.

Lafuma, L.»Les Manuscrits des Pensées: ce qu'ils nous apprennent» en Pascal, *Cahiers de Royaumont,* Paris, 1956.

Laporte,J.»Le coeur et la raison selon Pascal», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger.* Paris, 1927.

Laporte, J. *La Doctrine de Port-Royal. 2 vols.* Paris. Vrin. 1951.

Lefebvre, H.»Divertissement pascalien et aliénation humaine», *en Cahiers de Royaumont,* Paris, 1956.

Le Guern, M. *Les Pensées, 2 vols.* Ed. présenté, établi et annotée par M. Le Guern, Paris, Gallimard, 1977.

Le Roy, G. Pascal savant et croyant, Paris, P.U.F., 1957.

Magnard, P. Pascal. La clé du chiffre. Paris. Edition Universitaire, 1991.

Marin, L. La Critique du Discours sur «la logique» de Port-Royal et les Pensées de Pascal. Paris, Ed. de Minuit, 1975.

Marion, J.L. Sur le Prisme Métaphysique de Descartes, Paris, P.U.F. 1986.

Mesnard, J. Pascal l'homme et l'oeuvre, Paris, Hatier-Boivin, 1956.

Montaigne Ensayos, vol. XII, trad. de EDAF, col. Los Grandes Pensadores, Madrid, Sarpe, 1984.

Olbrechts/ *Traité de l'Argumentation.* Bélgique, Editions de Tyteka, L. l'Université de Bruxelles, 1988.

Pintard,R. *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIè. siècle.* Paris, Slatkine, 1972.

Orcibal, J. «Le fragment Infini-Rien et ses sources» en Pascal, *Cahiers de Royaumont,* Paris, Ed. de Minuit, 1956.

Russier, J. *La Foi selon Pascal,* 2 vols. Paris. PUF. 1949.

Sellier, P. Pascal et Saint-Augustin, Paris, Ed. Armand Colin, 1970

Sciacca, M. Pascal, trad. de J.J. Ruiz Cuevas. Barcelona. Luis Miracle Editor, 1955.

Thirouin, L. *Le Hasard et les Règles. Le Modèle du Jeu dans la Pensée de Pascal, Paris, Vrin, 1991.*

Unamuno, M. La Agonía del Cristianismo. Madrid, Ed. Plenitud, 1967.

Valensin, A. Le Pari de Pascal. Paris, Aubier, 1934.

Voltaire, *Cartas Filosóficas,* Trad., introd. y notas de F. Savater. Madrid. Ed. Nacional. 1983.

Zubiri, X. Naturaleza,Historia y Dios. Madrid, Editora Nacional, 1978.