

FRANCISCO RAMÓN ZAMBRANO CANO

LOS ALCANCES DE LA FILOSOFÍA EN LA TEORÍA PASCALIANA DE LA VERDAD

Resumen: Al emprender Pascal un discurso filosófico centrado en el tradicional asunto de la verdad, da por sentada la posibilidad de una historia de las disímiles manifestaciones de la misma. Por ende, el principal objetivo que persigue en su corta producción intelectual, está signado por el intento de una fiel narración de ese devenir. En dicha labor se entrecruzan los intereses del Pascal geómetra, del filósofo, del teólogo, del apologista, del religioso y del místico, múltiples facetas que revelan a un pensador y a una doctrina profundamente comprometidos con el estado de constante conflictividad al cual la modernidad incipiente sometió a la razón. En el presente artículo, se pretende determinar la manera como en las obras pascalianas más representativas de su etapa mundana, son presentadas la filosofía y la relación que el pensador francés mantuvo con los filósofos, en especial con Agustín de Hipona, una de sus fuentes teóricas más relevantes.

Palabras clave: Verdad, razón, Agustín.

A PHILOSOPHYCAL APROACH TO PASCALIAN THEORY OF THE TRUTH

Abstract: Assuming a philosophical discourse focussed on the traditional issue of truth, Pascal, takes for granted the possibility of a history of the dissimilar manifestations of truth. Therefore, the main objective of his short intellectual production is to attempt to have a faithful narration of this happening. In this task the interests of Pascal the geometrician, the philosopher, the theologian, the apologist, the religious and mystic man overlap; multiple facets that reveal a thinker and a doctrine deeply committed to the constant conflict facing reason within incipient modernism. In this article, I try to determine how the philosophy and the relationship that the French thinker keeps with other philosophers are shown, in the more representa-

tive pascalian works of his mundane age, especially with Agustin of Hipona, one of his more relevant theoretical sources.

Keywords: Truth, Reason, Agustin.

Son pocas en número las lecturas filosóficas y teológicas llevadas a cabo por Pascal a lo largo de su corta vida. Se sabe de imberbes acercamientos a ciertas obras de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, siempre bajo la óptica impuesta por la interpretación jansenista; también tuvo encuentros mucho más estrictos con las filosofías estoica y escéptica, tan de moda en la Francia de Luis XIII y de la minoría de edad de Luis XIV: Epicteto y Montaigne – sobre todo – eran lectura obligada en los salones nobles así como en ciertos círculos burgueses, lugares distinguidos donde se rendía culto a la razón, al mismo tiempo que a los ideales del *hónéte homme*. En detrimento, su conocimiento de los grandes sistemas filosóficos representativos de la antigüedad griega y romana, es muy limitado, cuando no inexistente. Por lo demás, se reconoce el ardor con el que emprende la lectura de la Biblia, tanto como la interpretación crítica de las tesis teológicas de Saint-Cyran y Jansenius, así como las de Arnauld y Nicole, sus contemporáneos en Port-Royal des Champs, pero también de los grandes apologistas de su tiempo, como Grocio y Raimond Martín. En todo este contexto de fuentes y lecturas dispersas, despuntan sus encuentros y desencuentros con el pensamiento de Descartes, una relación que – por sí sola – exige un tratamiento aparte.

¿Cómo se presenta en la obra pascaliana su relación con la filosofía y los filósofos? Para responder a esta interrogante se necesita acudir a la teoría de la definición que Pascal ostenta, esto es, el tema de la preeminencia metódica del lenguaje en toda demostración de la verdad. Lenguaje y verdad se vinculan de manera tan ajustada que el problema para nuestro pensador consiste en como concebir la verdad en un orden que únicamente lo ofrece el lenguaje verdadero. De ahí el ahínco con el cual insiste en definir, de manera clara y concisa, los términos a utilizar en una demostración. Sin embargo,

nunca dejará de advertir que se puede caer en el equívoco, sobre todo desde el punto de vista de una definición extralimitada. Es necesario, pues, aceptar un estado natural basado más en la intuición, que en las reglas de la geometría. En otras palabras, para evitar el exceso presente en la búsqueda de una definición absoluta y pura, debe admitirse que hay términos indefinidos pero cuyo sentido es marcadamente intuitivo, tanto como para definir otros. Es el caso de las palabras “movimiento”, “espacio”, “tiempo”, “número” y “ser”. Son nociones que se aprehenden naturalmente, gracias a su carácter intuitivo, es decir, por mor del sentido que les da el geómetra. No ocurre lo mismo desde la óptica de los filósofos y los teólogos quienes ofrecen diversas definiciones confundiendo una mera construcción verbal con un enunciado de verdad. Luego, la filosofía cae en el equívoco de dar sentido de manera no natural, estableciendo definiciones de nombres, allí donde se está definiendo una cosa. Con las siguientes palabras, Pascal describe tal equívoco:

Y al definir cada uno las mismas cosas a su manera, por una libertad que es tan prohibida en esta suerte de definiciones como permitida en las primeras, confunden las cosas y, perdiendo todo orden y toda luz, se pierden ellos mismos y se extravían en dificultades inexplicables.¹

O, más adelante, refiriéndose a la definición de “tiempo”:

Pues cuántas personas hay que creen haber definido al tiempo cuando dicen que es la medida del movimiento, dejando, sin embargo, su sentido ordinario. Y, [no obstante], ellos han hecho una proposición y no una definición.²

En consecuencia, el lenguaje filosófico es confuso, esto es, tiende al desorden en cuanto propugna argumentaciones a favor o en contra de una verdad. La legítima vinculación de las verdades con sus principios exige un conocimiento gracias al cual estos deben ser admitidos, permaneciendo firmes y sin

¹ Pascal, B., *Oeuvres Complètes*, Paris, L'Intégrale/Seuil, 1963, p. 349.

² *Ibid.*, p. 351.

ser desmentidos, una condición que puede satisfacerse si se utiliza con propiedad el arte de persuadir. Ahora bien, para convencer nada mejor que seguir el modelo geométrico, y para recomendarlo Pascal precisa de su teoría de las definiciones.

Jamás se caerá en el error siguiendo el orden de la geometría. Esta juiciosa ciencia está muy alejada de definir esas palabras primitivas, [como] espacio, tiempo, movimiento, igualdad, mayoría, disminución, todo, y las de más que el mundo entiende por sí mismo. Pero, más allá de ellos, el resto de los términos que ella emplea, están totalmente esclarecidos y definidos, tanto que no se necesita diccionario alguno para entenderlos; de suerte que -en una palabra- todos esos términos son perfectamente inteligibles, o por la luz natural, o por las definiciones que ella da.³

La precisión es, por ende, la propiedad esencial del lenguaje y del discurso geométrico, algo de lo cual adolece la filosofía que tiende – en demasía – a dar sentido a todo lo cognoscible. Si la geometría no define y no demuestra todas las cosas “es por la única razón que esto nos es imposible”⁴, como lo dice Pascal. Aquello que no está al alcance de esta ciencia, el orden natural lo ofrece. Es más, “*su orden de la verdad no ofrece una perfección más humana, es decir, aquella a la cual los hombres pueden llegar*”.⁵ Fuera de este marco natural, la verdad acaece de otra forma, con otras condiciones.

Una consideración aparte merece la relación que Pascal establece en su teoría de la definición entre el sentido “natural” y el sentido de “verdad” (*vrai*). En general, todo estudio del pensamiento filosófico y científico del siglo XVII debe tomar en cuenta el concepto de “natural”, esencial para la época y con consecuencias en los diversos naturalismos prevalecientes. En el caso de Pascal, lo natural representa la referencia definitoria por excelencia: es el ideal del movimiento discursivo. No se trata de una expresión de la naturaleza huma-

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

na, sino que es la relación de adecuación entre su condición antropológica y el objeto que desea aprehender.

Con ello, aspira unir sus tesis de lo natural, con su teoría del equívoco. La naturalidad concurrente en el lenguaje definitorio y en la acción de definir, tiene su génesis en la intuición del geómetra al momento de ejercer su actividad. Pero tampoco se trata de simple imitación por parte del geómetra, sino de asimilación al lenguaje filosófico y moral, suficiente como para explicar la experiencia religiosa y para servir a la interpretación bíblica. En una palabra: una transposición del rigor y la intuición natural de la geometría a la vida religiosa, el demostrar con base al sentir, el discurso desde el instinto interior. Consecuencialmente, el sentir natural no debe ser visto como una facultad cognoscitiva más, sino como una orientación que el intelecto recibe, llevándole a desear o interesarse por tal o cual objeto. Es, pues, ese mirar a primera vista que Pascal propugna al definir las cosas como verdaderas o falsas, o al complacerse en lo verdadero en contra de lo que no lo es; ese sentimiento natural, esa voluntad (*coeur*; en *Les Pensées*) aparta al hombre de la consideración de aquellas cualidades cuya sola visión es motivo de desagrado. Luego, hay una impregnación en el conocimiento de la verdad, de aquellas definiciones naturales que la intuición establece.

No se trata, en suma, de un problema estrictamente metodológico, ni de corrección exhaustiva, sino del tratamiento decididamente filosófico del problema de la verdad. Es cierto, Pascal promueve el razonamiento correcto, la deducción rigurosa de las demostraciones válidas, enseñando a definir adecuadamente y a demostrar rigurosamente, pero su pensamiento conduce a la afirmación de la relatividad y del voluntarismo de la verdad o, del orden verdadero (natural) de las cosas, centrado en la aprehensión de los primeros principios geométricos (los *naturae simplices*), esto es, del espacio, del tiempo y del movimiento, para pasar al orden filosófico, esto es, aquél orden de los primeros principios metafísicos, del ser y de la esencias últimas de las cosas. Se estaría en presencia de una historia de la verdad, la de mejor visualización,

cuando no la única, formulada a inicios de la modernidad, y con una meta conscientemente delineada y prevista por la mente del pensador francés, a saber: el acceso -por último- al orden de lo sobrenatural, es decir, el del sentimiento dolorosamente aperturado a la divinidad, a la verdad subyacente en el *ordre de la charité* y de la gracia.

Estos límites entre ciencias, filosofía, teología y fe religiosa, son finamente trazados en el fragmento que sirve de prólogo al *Traité du Vide*. Allí, Pascal describe los métodos de cada una de ellas.

Comienza con una crítica al principio de autoridad aplicado con exceso en la investigación racional. Para él es un craso error conceder excesiva validez a los textos antiguos; se necesita constreñir los alcances de dicho principio, evitándose -así- asumir el equívoco de considerar el razonamiento como el único procedimiento cognoscente válido. Si bien es apropiado acudir a la autoridad en el campo de las ciencias experimentales, a un Euclides o un Apolonio, por ejemplo, no es recomendable hacerlo en cuestiones de fe, dado que sus principios:

están por encima de la naturaleza y de la razón, y la mente humana -puesto que es demasiado débil para llevarnos allí únicamente con sus esfuerzos- no puede llegar a tales verdades sublimes si no se ve conducida por una fuerza omnipotente y sobrenatural.⁶

Por tanto, en el caso de las verdades de fe, es legítimo el recurso a los libros sagrados donde se expresan los hechos bíblicos. En cambio, tal autoridad es inútil en el campo de las ciencias exactas y aún del razonamiento filosófico mismo. No se niega el avance continuo del conocimiento allí donde se acude a la razón; de hecho, todas las ciencias que dependen del razonamiento y de la experiencia deben desarrollarse, expandirse históricamente, de manera interrumpida, sin tener fin.

⁶ *Ibid.*, p. 231

Textualmente:

Los antiguos sólo las han encontrado esbozadas por aquellos que les han precedido y nosotros las dejaremos a aquellos que vendrán después, es un estado más avanzado que el que tenían cuando las recibimos.⁷

Las verdades teológicas, por el contrario, al ser dones divinos y no productos de la razón humana, son eternas, comprobables en los libros sagrados y no en el intelecto ni en las pruebas experimentales. Transgredir uno u otro límite, es reflejo fiel de las vicisitudes de la época, la enfermedad característica del siglo XVII- según Pascal – a saber: los científicos y los filósofos alegan la legitimidad en el uso del principio de autoridad como fundamento en la demostración, en lugar de los textos sagrados, “*como si el respeto a los filósofos antiguos fuese un deber y el respeto a los antiguos Padres sólo fuese benevolencia*”⁸.

En consecuencia, Pascal exige asumir en su eternidad las verdades reveladas, ocultas a los no-conversos, y hacer que continúen las verdades humanas, relativas y sujetas – al unísono – a la actividad racional y volitiva.

Así, en la obra pascaliana del último período (las *Provinciales* y los *Pensées*) se encontrará un racionalismo filosófico que sostiene como principio rector, la utilidad de la razón aunque deba someterse a la fe, es decir, una vez ubicada frente a aquello que la rebasa. Su especificidad metodológica reside en aquella su propiedad característica más resaltante: seguir las reglas del método geométrico (a diferencia de la lógica escolástica). Sí, es cierto, se trata de un procedimiento ineficaz para des-velar la divinidad oculta, pero mediante el cual es posible constituir el valor de las demostraciones históricas de la verdad, según se expresen en los textos sagrados del cristianismo. Como se ve, se trata de una doctrina claramente identificable por su decidido acoplamiento de las ver-

⁷ *Ibid.*, p. 232.

⁸ *Ibidem.*

dades racionales (filosóficas, teológicas y geométricas) en la creencia. Sobre este punto, Mesnard⁹, deduce que aquí las verdades de la razón, mundanas, no se oponen a la verdad revelada, una unión –por lo demás– que refleja la síntesis entre Pascal el hombre y su producción intelectual: en su búsqueda de la verdad, siempre se revela como científico, mundano y cristiano¹⁰. Frente a la relatividad de la certeza puramente racional (matemática, por excelencia), cuya evidencia puede alcanzarse –a lo sumo– en la misma matemática, y de cara a la poca seguridad que ofrece el conocimiento humano, Pascal colocará la inseguridad de la existencia humana.

No se trata del hombre únicamente pensante del cartesianismo, ni del hombre cuya naturaleza se abstrae en la medida en que su ser creado se someta al razonamiento, como lo impone la teología tradicional, se trata más bien, del hombre que viviendo su cotidianeidad no ha alcanzado aún ni el verdadero bien ni la auténtica felicidad. Por ende, a efectos de lo aquí investigado, es válido suponer que en la obra pascaliana se conjugan la incertidumbre del saber humano con la inseguridad de la vida del hombre o, si se quiere, el hombre que duda y demuestra, jactándose de tal logro, y aquel que además de dudar, padece y titubea, apostando –incluso– bajo el peso de sus propias reflexiones.

Pues bien, sólo atendiendo tales explicaciones es como puede iniciarse el abordaje de las fuentes filosóficas y teológicas que Pascal utiliza en su concepción de la verdad.

Comencemos, pues, por la libre interpretación que lleva a cabo sobre los principios teóricos que fundamentan las tesis agustinianas y tomistas, decisivas para esa visión de conjunto que –según se ha dicho– identifican las verdades de Pascal.

Lo primero a considerar es la cuestión relativa a la identificación de la verdad según Pascal, y según los filósofos y teólogos. Acorde con la evolución de su pensamiento, puede afirmarse que lo impreso mediante su propio puño y letra en

⁹ Mesnard, J. *Pascal*, Madrid, Tecnos, 1973.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 191-192.

el *Memorial*, donde relata su experiencia mística durante la noche del 23 de noviembre del año 1654, brinda indicios suficientes como para adelantar una respuesta a esa exigencia: se trata –a los ojos de Pascal– de la verdad esencial, revelada a los Padres fundadores de la religión Judea- Cristiana, es decir, a Abraham, a Isaac, a Jacob, no de la verdad según el mundano proceder “de los filósofos y los sabios”. Verdad y revelación cristiana se conjugan, sólo que la filosofía y la teología ya han emitido opinión sobre tal relación. Hasta Descartes, la filosofía tenía necesidad de pensar a Dios; a partir de él se sigue pensándolo, sólo que –como bien recuerda Pascal– prescindiendo del mismo.

Como geómetra, Pascal reconoce la trascendencia de aquello que se encuentra más allá de la geometría misma; como cristiano, admite la interferencia de la gracia divina en el alumbramiento de la verdad, oculta a los ojos de la razón. De la manera como sea interpretada esa diatriba fundamental, se determinará apropiadamente esa expresión, vía manifestación, de la buena voluntad divina. En el lenguaje teológico de la época: ¿se trata de una gracia “eficaz” o de una gracia “suficiente”? Correlativamente, de la dilucidación que Pascal establezca frente a tal interrogante, dependerá su visión de la relación entre razón (verdad filosófica) y fe (verdad revelada) o, lo que es lo mismo, entre filosofía y teología. Para lograr tal objetivo, precisará de lo que la tradición agustiniana y tomista le indique.

Durante el siglo XVII la discusión teológica se centró, por un lado, en la defensa de la doctrina agustiniana de “*la cooperación de la invicta gracia de Dios y la debilitada libertad del hombre*” y, por el otro, en la defensa de la concepción tomista acerca de la gracia “eficaz”, por ser previa a toda libertad de la voluntad.¹¹

¹¹ La polémica entre la teología agustiniana y la tomista, tuvo su origen en la controversia sobre el *Auxilium*, formulada por Miguel Bayo (1513-1589), representante de la llamada Teología Barroca, propia a la última etapa de la segunda escolástica, en su obra *De Libero Arbitrio*, publicada en 1556 (en: Iñanes, J y Saranyana, J. *Historia de la Teología*, Madrid, BAC, 1955, p.148). El asunto versa sobre si existe o no acuerdo entre la gracia divina y la libertad de

Sobre lo disputado, son dos las propuestas enfrentadas: por un lado, el jansenismo agustino, que defiende la gratitud de la fe –según Agustín– así como la moral rigurosa de la Iglesia primitiva; por el otro, el molinismo jesuítico, defensor de la libre voluntad humana, así como de una moral más liberal.

En este ambiente tenso, pero rico en matices filosóficos y teológicos, escribe Pascal sus *Ecrits sur la grace*, así como sus *Ecrits sur la signature du Formulaire* y – sobre todo – *Les Provinciales*, defendiendo las tesis jansenistas y criticando a aquellos que como los jesuitas y su moral, son contrarios al ascetismo jansenista.

Sobre esta etapa en la vida y obra de Pascal es mucho lo que ha sido dicho. Para el interés que guía la presente investigación, interesa resaltar los niveles de influencia que la polémica en mentes ejerció en la conformación de la teoría pascaliana de la verdad presente en sus obras de madurez. Y el rasgo característico tanto del aporte de la tradición agustiniana, de la interpretación jansenista de la misma, como la del propio Pascal, se encontrará en lo siguiente: para ellos existe una completa unidad entre fe y razón, entre filosofía y teología, entre “lo sabido” (*Scitum*) y “lo creído” (*Creditum*). Si se piensa la verdad al creer, y se cree en la verdad al pensar, entonces pretender separar ambos planos no sólo es imposible sino peligroso para la fe. ¿Por qué? Porque, como bien lo expresa Küng, en Pascal “*todas las verdades están interrelacionadas, tanto que no es posible conocer la una sin la otra*”¹². En consecuencia, a diferencia del tomismo, aquí no se

conciencia del hombre. Para Bayo, desde su creación el hombre había sido elevado a la vida, no mediante la gracia, sino por que su propia condición natural así lo exigía. Por lo tanto, la caída de los hombres implica una caída en los dones recibidos, no en sentido sobrenatural, sino por razones estrictamente naturales. Así, se afirma que únicamente mediante el uso de su libre albedrío, el ser humano no puede escapar al pecado, por lo que necesita del “auxilio” de la gracia divina. El debate continúa con la aparición, en 1588, del libro del jesuita Luis de Molina, titulado: *Concordia de liberi arbitrii cum gratiae donis*.

¹² Küng, H. *¿Creo, luego existo? Descartes y Pascal*. En: Blaise, P, *Pensamientos y otros escritos*, México, Porrúa. 1996, p. 93.

trata de dar argumentaciones racionales en relación a la fe, agrega Küng “*sino de abandonarse confiadamente a los designios de Dios y a su palabra*”¹¹. Por lo demás, en cuanto a la unificación de filosofía y teología, la deducción es obvia: debe desconfiarse de una filosofía pura, la verdadera será aquella basada en la fe cristiana, vista – por tanto – como una doctrina filosófica sobre Dios y el alma humana en estado de corrupción.

En consecuencia, antes de cualquier análisis racional, en la búsqueda de la verdad es necesario someterse ineludiblemente a la autoridad divina, razón por la cual el “*creo para entender*” agustino, ocupa el lugar preferente en esta visión pascaliana de la verdad y de la condición humana.

Una referencia válida para determinar el agustinismo de Pascal se encontrará en la opinión emitida por M. de Saci (n.1613-m.1648) y narrada por Fontaine (n.1636-m.1678) en el prefacio a su *Entretien avec M. De Saci*¹². Se sorprende de Saci –dice Fontaine– por la fuerza de las ideas expuestas por Pascal, sobre todo, porque, sostiene, las había leído anteriormente en las obras de Agustín de Hipona, tanto que “*estimaba en mucho oír a Pascal, porque en él volvía a encontrar las cosas de San Agustín*”.¹³

Para precisar cuales son esas “cosas”, es fundamental volver sobre la impronta que la enseñanza religiosa paterna ejerció en el joven Pascal y que marcó sus futuras reflexiones y prácticas cristianas. Según el relato de su hermana Gilbert, su padre tenía como máxima la siguiente: “*nada de lo que es objeto de la fe, podría serlo de la razón*”.¹⁴ Se trata, según Mesnard, de un principio útil para superar el conflicto razón–fe, y “*parece haber liberado la juventud de Pascal de toda velocidad de duda, y él – a su vez – una vez convertido, la insertará en su sistema religioso después de encontrar en*

¹¹ *Ibidem*.

¹² Fontaine, R de, *Entretien avec M. De Saci*, en: Pascal, B. *Oeuvres completes...* cit, pp. 297-299.

¹³ *Ibid.*, p. 298.

¹⁴ Pascal, B, *Pensées*, en: *Oeuvres completes...* cit, p. 27.

*Jansenius una distinción análoga*¹⁵. Bajo estas influencias, Pascal emprende la lectura y la meditación directa de los textos sagrados del cristianismo, así como de ciertos pasajes de los padres y de los resultados más relevantes de los concilios (aquellos concordantes con las tesis jansenistas). Se deduce de ello que las lecturas pascalianas de las obras de Agustín son parciales y, por ende, sin visualizar la estructura de sistema filosófico-teológico que las caracteriza. Sin embargo, tales limitaciones no representan obstáculo alguno para que, como bien lo hará con el escepticismo de Epicteto y de Montaigne, con el libertinismo y con el racionalismo filosóficos, Pascal ponga en práctica sus dotes para la interpretación y la adaptación de lo leído. Solo teniendo en cuenta esa habilidad es como podría definirse la doctrina que fundamenta la posición religiosa de la verdad según Pascal. Se trata de la idea según la cual lo creado se reduce a imagen divina, pero que únicamente los dictados de la gracia divina son los que permiten un correcto conocimiento de la verdad esencial, aquella que permanece oculta tras la naturaleza física y humana. En misiva a su hermana Gilbert, del 1 de Abril de 1648, Pascal dice: “*Las cosas corporales no son más que una imagen de las espirituales y Dios ha representado las cosas invisibles con las visibles*”.¹⁶

Se presentan aquí entremezclados los aportes filosóficos, teológicos y de exégesis bíblica, que Pascal utiliza para construir su pensamiento religioso y su sentido de la praxis religiosa. Sus acercamientos a *De la vocación* de Saint-Cyran, obra que para él “*ha colocado mucho en el mundo*”¹⁷ (esto es, la idea de la caridad como propiedad esencial de la vida mortal humana), así como a la tesis agustiniana de la representación divina, aunado al apoyo constante en el texto bíblico (en este caso, en *Romanos I, 20*) permite a Pascal reflexionar acerca del “*verdadero principio*” que inspira la práctica de la fe: lo finito y perecedero no es más que una imagen de

¹⁵ Mesnard, J, *Pascal. L'Homme et L'Oeuvre*. París, Hatier-Boinn, 1951, p. 26.

¹⁶ Pascal, B. *Oeuvres...*, cit., pp. 272-273.

¹⁷ *Ibid*, p. 272

la voluntad divina; en consecuencia, es menester el contacto directo, sin mediación idolátrica alguna, con el creador; el pecado es “*la verdadera nada puesto que contraría a Dios, que es el verdadero ser*”¹⁸; y es por gracia divina que los hombres tienen acceso al conocimiento de esas “*grandes verdades*”. Más adelante, en los *Pensées*¹⁹ Pascal volverá sobre estos principios en sus intentos por convencer al incrédulo, encerrado entre los límites de lo figurativo y que necesita elevarse a la verdad fundamental de la realidad divina.

Por lo pronto, salta aquí una consecuencia evidente, de gran relevancia para la idea pascaliana de la filosofía y del filosofar: Para nuestro pensador “*tomar la figura por la realidad*”²⁰ sería la causa tanto del error como de la falsedad a las que conduce el exceso en el uso de la razón. Igualmente, en dicho equívoco, estaría la fuente del pecado mismo. Por encima de una suposición tal, puede decirse que el principal aporte agustino al pensar filosófico y teológico, así como a la actividad apologética de Pascal, es el siguiente: el cristianismo es ante todo una religión, que brinda la necesidad de sumisión y humildad suficientes para valorar como verdaderas las pruebas filosóficas y teológicas de la existencia de Dios. Así, la verdad que la fe suministra se demuestra racionalmente; si bien la razón no valida la existencia divina, ni tampoco lo inculcado doctrinalmente, sí es útil -en cambio- para demostrarle al hombre la evidencia irrefutable de la verdad esencial, así como el deber que tiene de entregarse al Dios y al dogma cristianos.

Con ello, estaría Pascal ciñéndose a las tesis teológicas de Port-Royal relativas a la noción de fe, según las cuales, las pruebas de la religión cristiana implícitas en los relatos bíblicos y en lo dicho por los padres fundadores, son demostrativas, aunque ajenas a una razón corrompida, en condición de caída. De allí afirmaciones como la que anuncia que sólo la

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Pascal, B., *Pensées*, Fr. 215, 216, 217, 272 (Lafuma), Pascal, B. *Oeuvres complètes...*, cit, pp. 529, 530, 535.

²⁰ Pascal, B., *Pensées*, Fr. 270, (Lafuma), *Oeuvres complètes...*, cit., p. 535.

verdad asumida por intermedio del *coeur* permitirá percibir con certeza tales pruebas, aunque se trata de una libertad sujeta a los designios divinos, es decir al don de la “gracia”.

De lo expuesto surge una inquietud que acorde con la finalidad del presente estudio, debe ser dilucidada, a saber: frente a las fuentes filosóficas y teológicas que le inspiran ¿cuál sería la fórmula que define apropiadamente la originalidad de Pascal? Para responder nos apoyamos en la tesis de Mesnard²¹ para quien “*se trata del rigor geométrico aplicado a los principios agustinianos*”. Como ejemplo de tal tendencia en Pascal, remite a los *Ecrits sur la gracia*, donde en el primero de ellos Pascal plantea abiertamente el asunto a resolver:

Así, es cuestión de saber cual de esas dos voluntades, o la voluntad de Dios a la voluntad del hombre, es la maestra, la dominante, el principio y la causa de la otra²²

Por lo mismo, aceptada la existencia de hombres condenados y hombres salvados, también se trata de esclarecer “*si la voluntad del hombre es la causa de la voluntad de Dios, o si la voluntad de Dios es la causa de la voluntad del hombre*”.²³ La que se declare dominante será maestra y principio de la otra voluntad, puesto que “*encierra el concurso [en el sentido de convergencia] de la voluntad siguiente*”.²⁴

Para demostrarlo, Pascal utiliza dos vías: la que le ofrece la interpretación bíblica, y aquella que le indican ciertos desarrollos filosóficos y teológicos de la época.

De su exégesis de las Escrituras, extrae Pascal ejemplos que sirven de pruebas para argumentar a favor de la voluntad divina. Como trasfondo – rescatable, para el interés del presente estudio- se encontrará el punto de vista pascaliano acerca de la relación entre las verdades corpóreas (mundanas) y las verdades espirituales.

²¹ Mesnard, J., Pascal. *L'Homme et...*, cit., p. 21.

²² Pascal, B. *Ecrits sur la grace*, en. Pascal, B., *Oeuvres complètes...*, cit., p. 311.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

A tal respecto, menciona lo dicho por el apóstol San Pablo: “*yo vivo, no en mí, sino Jesús-Cristo vive en mí*”.²⁵ Aplicando los principios y el método que expuso en su opúsculo titulado: *De L’Art de Persuader*; da inicio a su interpretación alegando que la primera frase, “yo vivo”, es verdadera, fácilmente demostrable si se reconoce que es un ser vivo. Ahora bien, no se trata únicamente de un vivir corporal, finito, sino también de un existir espiritual, “*pues está en estado de gracia*”.

No obstante, en el argumento está implícita una aparente contradicción: aunque sea verdad que está viviendo, el mismo Pablo lo desaprueba al decir: “*yo no estoy viviendo*”.²⁶ Sin embargo – arguye Pascal – no se trata de una inconsistencia lógica, tampoco de una mentira, pues es verdad (*veritable*) que está viviendo, dado que lo afirma. Pero, igualmente, puede aceptarse como verdadero el hecho del no – vivir, dado que – también – lo está aseverando. Se trata, por ende, de dos verdades que subsisten en conjunto, porque su vida, aunque le sea propia, no proviene originalmente de él, sino de la existencia divina, “fuente de su vida”.

En suma, es verdad que está vivo

puesto que tiene vida; es verdad que no lo está, puesto que no la tiene más que por la vida de otro; pero, por encima de todo, es verdad que Jesús-Cristo está viviendo, y no se puede decir que no lo está.²⁷

Luego, ni desde el punto de vista lógico, ni metafísico puede hablarse de contradicción en la verdad esencial. Mucho menos podrían detectarse incongruencias en las diversas “maneras de discurso” mediante las cuales la palabra divina se expresa en los textos sagrados. No hay, pues, falsedad alguna en manifestar la voluntad sea, o humana, o divina. El hombre en estado de gracia, puede ser activo según sus deseos, puesto que su voluntad es participativa en grado sumo;

²⁵ *Ibid.*, p. 312.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.*

pero, así mismo, puede actuar “*puesto que la voluntad no es la fuente de sus propios deseos, sino que es la gracia divina el origen y la fuente de todo*”.²⁸ Por lo tanto, una característica muy particular de la condición humana es la de presentar dos estados volitivos que participan en la consecución de un mismo efecto, pero que, en cuanto una ejerza hegemonía sobre la otra, despoja la acción a la voluntad sojuzgada, un obrar que pasa a ser atributo esencial de la voluntad dominante y es sólo a ésta que puede ser atribuida.

Por otro lado, desde las perspectivas filosóficas y teológicas son tres las respuestas que – según Pascal – se han dado a la diatriba sobre el libre arbitrio, a saber, la de los Calvinistas, la de los Molinistas y la de los seguidores de Agustín de Hipona.

En su conjunto, se trata de doctrinas “extraviadas”, puntos de vista plagados de errores y omisiones de los cuales el hombre por convertir de Pascal debe alejarse sin miramiento alguno, de manera tal poder llegar al conocimiento real de la verdad. Así pues, en la edificación de la teoría pascaliana de la verdad, estos *Ecrits Sur la Grace*, tienen un papel central: se está en presencia de una clarificación de la verdad y de lo verdadero que pasa por el crisol de la crítica filosófica y teológica de nuestro pensador, una teoría decantada de aquellos fundamentos que han conducido a concebir una idea errónea de la verdad que – además – se ha pretendido imponer hegemónicamente. Ante ello, Pascal aconseja lo siguiente: “*no es suficiente con huir del error para estar en la verdad*”.²⁹ Se necesita –además– argumentar a favor de ciertas verdades fundamentales, es decir, defenderlas frente a los errores doctrinales de las corrientes arriba señaladas. Esas verdades son: la “potencia” de la naturaleza; su “impotencia”; la “fuerza” de la gracia; el “libre arbitrio” (sin ningún tipo de limitaciones, ni siquiera aquellas que la gracia ofrece) y la “gracia” misma (sin las limitaciones del libre arbitrio).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibid.*, p. 348.

Si la génesis de la acción salvífica se ubica en la verdad esencial, entonces se tiende a desmerecer la cuota correspondiente a las verdades humanas. En este caso, la verdad de la fe, en su expresión teológica, tendrá preponderancia por sobre las verdades de la razón, en sus manifestaciones científicas, metodológicas y técnicas. Si es la voluntad humana, en cambio, se orienta hacia una relación estrecha entre la verdad de la fe y las verdades de la razón. Persuadido, el creyente buscaría por sí solo la conciliación y las mediaciones necesarias entre los dos órdenes de verdad.

El don de la gracia divina, sin la injerencia del libre arbitrio, representa ese tipo de verdad religiosa que Pascal coloca aparte de las verdades de la naturaleza. Si los hombres no pueden ni adquirir ni defender, por sí solos, verdades fundamentales como esa, entonces sólo mediante la ofrenda divina de la gracia de la fe es como podrían tener acceso a ellas. Por ende, las verdades divinas y las verdades humanas no escapan al interés del francés: actuando con independencia la razón tiende a presentar como contradictorios el orden sobrenatural y el orden con el cual los hombres ven las cosas naturales. Sin embargo, es aquí donde debe ser ubicado el pascaliano del gran tema agustino, el *credo ut intellegam*. Las verdades divinas no son extrañas a la deducción racional. Así, aunque la verdad revelada condiciona todo tipo de verdad, sin embargo, al unísono, las verdades racionales (filosóficas) y las verdades de la fe (teológicas) se muestran íntimamente relacionadas. En cambio, desde la perspectiva de Tomás de Aquino, la existencia y las perfecciones divinas se conocen primero por el obrar racional que la teología utiliza. Se trata de la consecuencia principal a la que llega el diagnóstico pascaliano de las opiniones molinistas que los jesuitas de su tiempo sostienen. En el asunto de la gracia ambos se apoyan en la teología de Agustín, pero yerran al comentarlo. Afirmar que Dios ha tenido la voluntad de brindar a los hombres los medios “suficientes” para superar su estado pecaminoso, es una tesis temeraria y falsa que en nada recoge las intenciones y el sentido exacto del pensamiento agustino.

¿Significa esto que el tratamiento pascaliano del problema de la verdad, presente en sus obras científicas, difiere del llevado a cabo en sus escritos filosóficos y teológicos? Podría deducirse de lo dicho hasta aquí que –por ejemplo– en su *Traité des Coniques*, las cosas son declaradas verdaderas o falsas según los niveles de demostración geométrica, mientras que en estos *Ecrits sur la Grace*, las cosas son verdaderas y falsas porque la verdad revelada así lo ha dispuesto. Visto así, el reconocimiento, vía gracia divina, de la situación ambivalente del hombre se convierte en la clave que permite comprender un pensamiento como el de Pascal, que sostiene que la verdad es siempre reunión de los contrarios, la única forma de verdad a la que queda sujeta la razón humana, una vez aceptada las extralimitaciones a las que su propia y orgullosa fuerza, le indujo. En tal sentido, desde el punto de vista filosófico, tanto calvinistas, como jesuitas yerran al adoptar vías incorrectas buscando la verdad; en cambio, apoyado en Agustín y el jansenismo, cree dar respuesta al problema más álgido que se le presenta desde sus obras matemáticas y físicas, y que eclosiona en los escritos anteriores a 1657, una cuestión que Golmann sintetiza en la siguiente interrogante: “¿Cuál es la forma válida que permite expresar contenidos verdaderos, y cuáles son las formas válidas y más adecuadas para combatir los contenidos erróneos?”³⁰. La solución se encuentra en la citada exigencia de reunión de las verdades contrarias: la validez de una verdad vendrá dada por el añadido de la verdad contraria. Ante la evidencia de la situación pecaminosa del hombre ha de afirmarse la verdad esencial del don de la gracia. Frente a la certeza del carácter omnipotente del hombre, según el molinismo, o de su impotencia, según el calvinismo, Pascal –respaldándose en Agustín– sostendrá su visión del hombre caído que busca la unión de sus contrariedades en esa síntesis necesaria que le identifique con la divinidad. Se trata, pues, de una doble distinción: por un lado, la falta de verdad así como las limitaciones e insuficien-

³⁰ Cf., Goldmann, L., *El hombre y lo Absoluto. El Dios Oculto*, Barcelona, Península, 1985, p. 263.

cias del comportamiento humano, por el otro, la exigencia pascaliana de una verdad esencialmente verdadera con el acento puesto en el carácter trascendente de la misma, que la opone a las verdades mundanas. De tal forma, Pascal llega a considerar como contenido verdadero al encuentro con el Dios cristiano; como contenidos falsos las imprecisiones, ambivalencias y extravíos del hombre moderno. En todo caso, son contenidos propuestos al hombre y de los cuales debe dar cuenta tanto en su obrar racional como desde las manifestaciones de su fe.

A estas alturas de la presente investigación, cabe preguntarse lo siguiente: ¿estaría Pascal poniendo límites precisos al conocimiento científico y sus aportes al estudio del hombre? Lo paradójico de la posición pascaliana reside en el impulso y esplendor que brinda a la razón humana al mismo tiempo que estrecha su campo de acción. En la génesis de su producción intelectual asistimos a un pensamiento que afirma con decisión la incidencia de la razón geométrica y demostrativa por sobre los hechos naturales, proclives tanto a los procesos de abstracción matemática como a la evidencia de la constatación empírica. Sin embargo, reflejando improntas agustinianas, termina alegando la insuficiencia de la razón para el abordaje de verdades más sublimes. Asumida su condición religiosa y doctrinal, la relación pascaliana del conocimiento racional con la verdad es ampliada con decidida firmeza: el intelecto humano, verdadero y auténtico, esencialmente demostrativo de las propiedades finitas y perecederas que distinguen las cosas naturales, es inseparable de la verdad de la condición humana, así como de la verdad divina en la cual aspira participar, y – por sobre todo – de la verdad que la religión cristiana le suministra. Así, sus lecturas de las tesis agustinianas, presentes a lo largo de sus *Ecrits sur la Grace* y en las *Provinciales*, le muestran un hombre que puesto ante las verdades esenciales, está preso de sí mismo y de determinado número de atracciones naturales, tanto que no es libre de escoger la manera como superar este estado cautivo, sin poder traspasar las fronteras que confinan su conocimiento

racional y su voluntad a la descripción, comprobación y admisión de lo finito y perecedero, sino por medio de la gracia de la predestinación y del designio divinos.

En fin, todo depende de cierta escala jerárquica que la interpretación racional construye para emplazar, en orden de prioridades, las diversas verdades esenciales sometidas a constante conflicto. El paso de la búsqueda y demostración de la verdad, a la afirmación de la misma frente a la calumnia y la mentira, está dado. La redacción de las *Provinciales* terminará por comprometer a su autor en la lucha contra los casuistas, contra los jesuitas y contra el poder papal, una vez puntualizada la condición anti-herética de la doctrina jansenista, así como las fuentes agustinianas de las cuales ésta se nutre.

Sin embargo, no pueden desmerecerse las otras dos direcciones que guían y conforman la teoría pascaliana acerca de la verdad, Epicteto y Montaigne que, en conjunto con las doctrinas agustinas y tomistas, permiten rastrear la concepción filosófica mediante la cual nuestro pensador sienta las bases de dicha teoría. Pero, estas fuentes deberán ser tratadas en otro artículo.

Universidad Pedagógica Experimental Libertador
franciscozambrano4@hotmail.com.