

PASCAL Y EL DEÍSMO*

Juan José Garrido Zaragoza

Facultad de Teología de Valencia

I. EL DEÍSMO

En la modernidad tuvo lugar lo que se ha llamado “relevo de autoridades”¹. El marco de referencia tradicional, vigente en Europa desde siglos, se asentaba sobre la autoridad trascendente de la revelación cristiana y en la Iglesia, considerada una institución de fundación divina y, por ello, intérprete infalible de la Sagrada Escritura, que imponía a los espíritus un régimen de obediencia. Este marco de referencia comenzó a debilitarse en el siglo XVI, se mantuvo en un precario equilibrio en el XVII y alcanzó su nivel más bajo de credibilidad, al menos entre las élites pensantes y creadoras de cultura, en el siglo XVIII, esto es, con la Ilustración. En su lugar fue emergiendo la razón como fundamento de un nuevo marco de referencia y como nueva autoridad suprema.

La razón se va imponiendo a los espíritus como el “*lugar primario de la verdad*” y la fuente del sentido. Es una autoridad interna al sujeto humano y, al mismo tiempo, universal y común a todos, que trasciende toda diferencia racial, cultural y social. Todo hombre posee en principio la capacidad de acceder a ella, siempre que limpie su “dentro” de prejuicios culturales y religiosos. Se trata de una razón sustantiva y fuerte, facultada para establecer verdades sobre el mundo, el hombre y Dios, y de formular exigencias éticas de comportamiento personal y comunitario sin necesidad de acudir a la revelación.

Se reconoce, por supuesto, que la razón posee algunos límites y deficiencias y que, de hecho, no todo está a su alcance; pero se considera que se trata de límites superables si se usa un buen método de pensar. La vieja doctrina teológica del pecado original según la cual el hombre se encuentra desde sus inicios esencialmente debilitado en todos los órdenes de su ser y, por tanto, en su inteligencia y voluntad, es ahora generalmente rechazada. La idea de que ese pecado y sus con-

* Utilizamos para las obras de Pascal la edición de *Oeuvres Complètes* preparada y anotada por J. Chevalier, con las siglas OC; Para los *Pensamientos* damos la numeración de Chevalier y de Lafuma.

¹ Gusdorf, G. (1977): 115-116.

secuencias se transmiten de generación en generación a todos los individuos humanos, se considera irracional e inadmisibles². Algunos dirán que no se encuentra en el Pentateuco, ni en los profetas, ni en los evangelios, sino que fue San Pablo quien, en cierto modo, lo inventó y San Agustín, antiguo maniqueo, quien lo situó en el centro mismo del cristianismo³. Pascal, que como vamos a ver, hizo de esta doctrina un principio insustituible para la intelección del ser humano en sus contrariedades de grandeza y miseria, no duda en afirmar que *“no hay cosa que choque más a nuestra razón como decir que el pecado del primer hombre ha hecho culpables a los que estando tan alejados de este origen parecen incapaces de participar de él. Esta transfusión no sólo nos parece imposible, sino aún injusta. [...] el pecado original es locura delante de los hombres* (Ch, 438; L, 131). Afirmar el pecado original, tal como lo hacen las Iglesias cristianas, es ultrajar a Dios y acusarlo de barbarie, dirán los racionalistas e ilustrados. Su negación, por el contrario, es lo más coherente con el Dios de la razón y, al mismo tiempo, lo que permite suprimir el pesimismo sobre las capacidades cognoscitivas humanas y establecer su autosuficiencia.

La razón, tomando como punto de partida la naturaleza, considerada como *“revelación natural de Dios”*, es capaz, sin intermediarios ni mediadores, de probar la existencia de Dios, demostrar sus atributos (eterno, infinito, omnipotente, creador, providente, necesario, etc.) y también de establecer normas universales de conducta para el hombre, esto es, la ley natural. La revelación sobrenatural es sustituida por el libro de la naturaleza en el que Dios ha plasmado su sabiduría, no con letras, sino con números. Y esta revelación natural no precisa ser completada por una revelación positiva, pues no hay verdades que estén *“por encima de la razón”*, y si las hubiera, serían pocas y, además, insignificantes; al contrario, es esa revelación positiva la que está obligada a acomodarse a las exigencias de la razón y debe, en consecuencia, suprimir de su cuerpo dogmático lo que le es contrario, como, por ejemplo, la concepción antropomórfica de la divinidad y su modo de actuar en el mundo, los milagros y todo el sobrenaturalismo absurdo, que no es otra cosa que superstición. La religión revelada debe, en consecuencia, dejar su sitio a la religión natural; esto es, al deísmo.

El deísmo no es solamente una concepción racional de Dios; es decir, no es solamente teología natural⁴. Pretende ser una religión cuyos dogmas no estén *“por encima de la razón”*, pues por encima de la razón no hay nada, y no tendrá ritos o ceremonias externas, sino un culto *“en espíritu y verdad”* consistente en la adoración del Ser supremo y en la práctica de la justicia y el amor. Esta religión, dirán, es el fondo común de todas las religiones y, por ello, la más antigua y extendida, pues no conoce fronteras culturales ni étnicas y es anterior a todos los sistemas del mundo. Es la vuelta a los orígenes hecha ahora posible porque la razón ha conse-

² Cassirer, E. (1984): 161-184.

³ Voltaire (1967): 339-340.

⁴ Gusdorf, G. (1969): 50-51.

guido, o está en trance de conseguir, liberarse de la tutela y dominación de la fe y de las autoridades eclesiásticas.

Herbert de Cherbury, por poner un solo ejemplo, publicó en París en 1624 el libro *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verosimili et a falso*⁵, y en él sostiene que todo hombre es naturalmente religioso, pero que, en el momento en que ahora se encuentra su religiosidad, se exige despojarla de todas sus adherencias accidentales y reducirla a sus verdades esenciales que se concretan en cinco principios que, en sí mismos, derivan del “instinto racional”, o “*noūs*”, que todo hombre posee: 1) Existe un Dios providente; 2) Debe ser honrado por el culto; 3) La piedad y la virtud son el culto más digno para él; 4) Las faltas deben ser expiadas por el arrepentimiento; 5) Certeza de una justicia divina que, después de esta vida, recompensará a cada uno según sus obras.

Estos principios son suficientes para que el hombre pueda salvarse. Los dogmas de las diversas Iglesias, que ellas pretenden que son revelados por Dios por medio de los profetas u otros mediadores sagrados, son obra de los sacerdotes, que los han inventado para asegurarse, por el miedo y la esperanza, el dominio sobre el pueblo⁶.

En esta religión natural no hay un lugar para Cristo tal como es confesado por las Iglesias. Se respeta a Jesús por su sublime doctrina moral y su ejemplar estilo de vida; algunos no tienen inconveniente en afirmar incluso que el cristianismo es, a pesar de todo, la mejor de las religiones reveladas, pues es la más fácilmente reducible a un credo racional. Jesús es considerado como un maestro de sabiduría, pero de una sabiduría práctica, esto es, sin verdades especulativas, sin más contenido que la exhortación a ser justos y a vivir en el amor. Spinoza afirmará por ejemplo, que Cristo es “*la voz de Dios*”, “*la boca de Dios*”; pero en un sentido figurado y como un modo de exaltar la pureza de su doctrina moral⁷. La enseñanza de Jesús, dirá más tarde Rousseau, es sublime, su moral excelsa y en total acuerdo con la ley natural, y su vida y muerte son las de un “*Dios*”. Jesús no tiene parangón en la historia de la humanidad. Aunque no hubiera sido sólo el más sabio de los mortales, sí habría sido el más amable gracias a la dulzura y simplicidad de sus costumbres y a la gracia y elegancia que manifiesta. Pero esto no supone creer lo que las Iglesias cristianas dicen de él⁸. La vida y muerte de Jesús no poseen ningún valor soteriológico, y su doctrina, aun siendo pura y elevada, no contiene nada que esté “*por encima de la razón*”; nada que añadir a la revelación natural para completarla.

La religión natural, finalmente, nunca será motivo de divisiones, enfrentamientos, violencias y guerras, cosas de las que sí ha sido causa la religión revela-

⁵ Sina, M. (1976): 17-118; Gusdorf, G. (1969): 17-118.

⁶ Para otras formulaciones de un credo racional mínimo, Cf. Garrido, J.J. (2007): 235-272. Sobre el desarrollo del deísmo en el siglo XVIII, Cf. Hazard, N. (1958): 71-81; 89-105; 153-157; Gusdorf, G. (1977).

⁷ Garrido, J.J. (1976): 121-177.

⁸ Rousseau, J.J. (1967) III: 212-213.

da. Cada secta o confesión cristiana sostiene que está en posesión exclusiva de la verdad y de la auténtica interpretación del libro sagrado, y considera su deber combatir a aquellos que no comparten su credo y hacer todo lo posible para imponérselo, incluso con violencia, para garantizarles la salvación. La historia reciente de Europa, que acaba de poner fin a la Guerra de los Treinta Años con la Paz de Westfalia, es una prueba irrefutable de ello. Sin la supresión de la religión positiva, o al menos sin su racionalización, piensan que no será posible la paz ciudadana ni la deseada tolerancia. En este punto hay acuerdo total entre racionalistas e ilustrados.

La razón debe, pues, sustituir a la fe y a la obediencia externa; la naturaleza debe ocupar el lugar privilegiado de la Sagrada Escritura o revelación sobrenatural; y la adoración del Ser supremo y la práctica de justicia y el amor han de desalojar a los ritos y ceremonias externas. En síntesis: la religión natural es la única digna del hombre.

No fueron pocos los que reaccionaron contra semejante planteamiento tanto en el siglo XVII como en el XVIII. Y lo hicieron no sólo desde posiciones católicas, sino también reformadas⁹. Pero probablemente el más novedoso y más profundo de todos fue Blas Pascal (1623-1662). Como es sabido, Pascal proyectó escribir una obra que debía ser una apología de la verdad cristiana, pero la muerte le impidió acabarla. Lo que encontraron sus familiares y amigos fue un gran número de notas y reflexiones que, después de algunas vacilaciones, publicaron en 1670 con el título *Pensées de M. Pascal sur la Religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers* y que ya desde entonces se la conoce con el título abreviado de *Pensées*.

Aunque la obra de Pascal no tenía como objetivo primero polemizar con los racionalistas y deístas, sino “*demostrar la verdad de la religión cristiana*” y mover los espíritus a acoger la fe, sin embargo en el desarrollo de sus ideas no podía menos que denunciar y criticar el proyecto deísta, mostrar la poca solidez de sus fundamentos y diferenciarlo tajantemente del cristianismo.

Para Pascal, como vamos a ver, el deísmo no es cristianismo, por mucho que así lo pretendan algunos filósofos al llamar “*cristianismo racional*” a la religión natural que ellos elaboran. Estos filósofos, que rechazan la Sagrada Escritura, no conocen la religión cristiana y desde esa ignorancia la identifican con “*la adoración de un Dios considerado como grande, poderoso y eterno*” (Ch, 602; L, 449). Toman la naturaleza como punto de partida de sus reflexiones y sostienen que por ese camino pueden conocer a Dios y servirle sin mediadores, esto es, sin Jesucristo. Pero esto, dice Pascal con fuerza, es deísmo, no cristianismo; y el deísmo, seguirá diciendo, se aproxima mucho al ateísmo (Ch, 602; L, 449).

El Dios cristiano no se identifica con ese Dios grande, poderoso y eterno al que conduce la razón. El Dios cristiano, repetirá hasta la saciedad Pascal, es el

⁹ Garrido, J.J. (2007): 275-276.

Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de Jesucristo, que es un Dios de amor y consolación y llena el alma y el corazón de los que posee; un Dios que se hace cargo del ser humano y le ofrece la salvación por medio de Jesucristo. El cristianismo es la religión del Mediador.

II. SOBRE LA RAZÓN Y LA FE

El Dios de los filósofos y el Dios de la fe pertenecen a órdenes diferentes, por lo que, en opinión de Pascal, el deísmo, que consiste en la adoración del Dios de la razón, no está en modo alguno en condiciones de sustituir a la religión revelada.

2.1. Los tres órdenes

Pascal distingue tres órdenes: el de los cuerpos, el de los espíritus y el de la caridad (Ch, 829; L, 208). Estos órdenes están a una distancia infinita unos de otros, o mejor, como es el caso del orden del espíritu y el orden de la caridad, a una distancia “*infinitamente infinita*”.

El orden de los cuerpos tiene que ver con todo lo que podemos llamar mundano: se trata de grandezas carnales, que son las que desean y buscan reyes, ricos, capitanes, etc., como prestigio, el poder, la riqueza y la fama. Estas grandezas, sin embargo, carecen de valor para aquellos que se dedican al espíritu.

El orden de los espíritus es el de la razón y la ciencia, y a él pertenecen los curiosos, los sabios, las gentes de ingenio y, en general, los que se dedican a la ciencia. Quizás el representante más claro de este orden sea Descartes, pero Pascal hace referencia a Arquímedes: “*Arquímedes, sin brillantez, estaría en la misma veneración. No ha ganado batallas para los ojos, pero ha ofrecido a todos sus invenciones. ¡Oh! Cómo ha resplandecido para los espíritus [...]. Hubiera sido inútil para Arquímedes hacer de príncipe en sus libros de geometría, aunque lo fuera*”.

El orden de la caridad es el de la gracia y el de la santidad; es también el de la fe. Los santos no tienen necesidad de grandezas carnales o espirituales, con las que no guardan ninguna relación, y que por ello nada les añaden o quitan. Las grandezas de este orden son vistas de Dios y de los ángeles, pero no de los cuerpos ni de los espíritus. A este orden, por supuesto, pertenece Jesucristo: “*Jesucristo, sin bienes, sin producción alguna de ciencia exterior, es en su orden de santidad. No ha hecho invenciones, ni ha reinado; pero ha sido humilde, paciente, santo, santo para Dios, temible para los demonios, sin pecado. ¡Oh, en qué pompa tan grande y en qué prodigiosa magnificencia ha venido a los ojos del corazón, que ven la sabiduría [...]. Es bien ridículo escandalizarse de la bajeza de Jesucristo, como si esta bajeza fuera del mismo orden del que es la grandeza que venía a manifestar. Considérese esta grandeza en su vida, en su pasión, en su oscuridad, en su muerte, en la elección de los suyos, en su abandono, en su secreta resurrec-*

ción, y en todo lo demás se le verá tan grande, que no había motivo de escandalizarse de una bajeza que no existe allí”.

Estos tres órdenes son, en el fondo, tres modos de acercarse a la realidad y, como consecuencia, tres modos en que ella se nos muestra. Son, por así decirlo, como tres mundos. Cada uno de ellos tiene su esplendor, su lustre, su brillo. El orden del espíritu es invisible para el orden de los cuerpos, que le es superior y no tiene necesidad de las grandezas carnales; y lo mismo ocurre con el orden de la santidad o de lo sobrenatural: su esplendor, grandeza y brillo son invisibles para el orden de los cuerpos y de los espíritus, con los que no guarda ninguna relación, y nada le añaden o quitan.

Estos tres órdenes están a una distancia infinita los unos de los otros; los dos superiores —el espíritu y el de la caridad— son absolutamente trascendentes con respecto al primero, el carnal; y el tercero, el de la caridad, es absolutamente trascendente, a su vez, con respecto al del espíritu o razón. *“La distancia infinita de los cuerpos a los espíritus figura la distancia infinitamente más infinita de los espíritus a la caridad; porque es sobrenatural”*, dice Pascal.

Entre estos tres órdenes no establece Pascal una diferencia gradual sino esencial; el orden carnal, por mucho que se perfeccione, no alcanzará nunca el orden del espíritu; y el orden del espíritu, a pesar de todo su desarrollo, tampoco llegará nunca al de la caridad. El paso de un orden inferior a otro superior supone un cambio o ruptura. Son tres órdenes de género diferente, dice Pascal, y, por tanto, incommunicables: *“Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, no valen el menor de los espíritus; porque el espíritu conoce todo esto y a sí mismo; y los cuerpos nada. Todos los cuerpos en conjunto y todos los espíritus en conjunto, y todas sus producciones, no valen el menor movimiento de la caridad. Esto es de un orden infinitamente más elevado. De todos los cuerpos juntos no podría obtenerse un pequeño pensamiento: esto es imposible y de otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no se podría obtener un movimiento de verdadera caridad: esto es imposible y de otro orden, sobrenatural”*.

Entre estos tres órdenes se da una clara jerarquía: el orden de los cuerpos carece de valor para el espíritu; y el orden del espíritu carece de valor ante el orden de la santidad, que es el orden supremo, pues en él está en juego el destino eterno del hombre. Pero son muchos los hombres que no se atienen a esta jerarquía y sólo admiran las grandezas carnales e ignoran las espirituales; y los hay que sólo valoran el espíritu y sus producciones y dejan de lado lo sumamente valioso, que es el orden de la caridad. Esto último es el caso de no pocos filósofos y hombres de ciencia: indagan la naturaleza, estudian los números, las figuras, el movimiento, componen la máquina, se esfuerzan por conocer el órgano del pensamiento, el alma, etc.; pero lo que consiguen finalmente saber es en el fondo inútil e incierto (Ch, 189; L, 76). Y sin embargo, colocan el orden del espíritu por encima de todo, como si fuera el valor supremo. Y una vez dado este paso, algunos ignoran la distancia infinitamente infinita que separa *“el orden de los espíritus”* y *“el orden de*

la caridad”, no tienen en cuenta que se trata de dos géneros diferentes y, por ello, comunicables, y pretenden reducir el orden de la caridad al del espíritu, absorbiendo lo sobrenatural en lo natural. Este es el caso del deísmo. La razón se apropia el esplendor, brillo, lustre del orden de la caridad, no se atiende al principio de la comunicabilidad de los géneros y termina haciendo del conocimiento racional un camino de salvación. El deísmo, pues, se origina en el seno de una razón que no reconoce sus limitaciones y lleva a cabo una deliberada confusión de órdenes¹⁰.

2.2. El ámbito de la razón y el de la fe

Pascal, como ya se ha dicho, defiende la autonomía de la razón y de la ciencia, y el carácter irreductible de la fe. Si *“de todos los cuerpos y de los espíritus no se puede obtener un movimiento de auténtica caridad”*, ello quiere decir que, en general, la filosofía y las ciencias no son aptas para juzgar el orden de la fe y de la gracia. Las verdades del espíritu y las de la fe son de género diferente. Pero esto significa también que las verdades de la fe tampoco están en condiciones de juzgar los resultados válidos de la ciencia. Si son de género distinto, ninguno de ellos debe invadir el campo del otro. Las verdades de la razón tienen un campo de conocimiento, siempre perfectible, en las cosas naturales; y las verdades de la fe tienen también su campo propio, que no consiste en conocer las cosas naturales, sino procurar la salvación del hombre y su unión perfecta con Dios.

Si se somete todo a la razón, como los racionalistas y deístas quieren, *“nuestra religión –dice Pascal– no tendrá nada de misterio, ni de sobrenatural”* (Ch, 4; L, 173), y quedará reducida a una filosofía más. Pero, como ya sabemos, este sometimiento sólo puede tener lugar si se ignoran los límites de la razón y la especificidad de la religión cristiana. El uso de la razón en campo religioso debe, pues, mantenerse dentro de sus límites. Y estos límites son de dos órdenes: unos dependen de la naturaleza misma del conocimiento, como vamos a ver enseguida, y otros de la línea fronteriza de su propio orden. Pascal se expresa así: *“La última resolución de la razón es que hay una infinidad de cosas que le sobrepasan: es débil del todo si no llega a conocer eso. Y si las cosas de la naturaleza le sobrepasan ¿qué decir de las sobrenaturales?”* (Ch, 466; L, 188). Y también este texto: *“No hay nada tan conforme a la razón como esta desaprobación de la razón”* (Ch, 465; L, 182). La razón que no reconoce sus límites, tanto en el campo propio de las cosas naturales como en las sobrenaturales, es débil y de alguna manera algo irracional, pues *“nada hay tan conforme a la razón como esta desaprobación de la razón”* (Ch, 463; L, 182). Es, pues, racional reconocer sus límites; y no es propio de una razón sana querer sometérselo todo, yendo más allá de sus propias posibilidades.

¹⁰ Magnard, P. (1997): 56-57.

III. EL ÁMBITO DE LA RAZÓN, SUS POSIBILIDADES Y LIMITACIONES

La razón nunca es plenamente racional. No existe un saber humano capaz de satisfacer el ideal de una ciencia perfecta, ni siquiera la geometría. Además, la razón presenta en su ejercicio unos límites y unas contingencias que no deben menospreciarse.

3.1. Los límites de la razón

Según Pascal, un saber racional perfecto debería cumplir dos requisitos, tal como lo expresa en “De l’esprit géométrique et de l’art de persuader”: el primero, no emplear ningún término que no haya sido explicado netamente de antemano; es decir, definir todos los términos que se usan; el segundo, no llegar a ninguna proposición que no sea demostrada por medio de verdades conocidas; esto es, demostrar o probar todas las proposiciones (OC, 577). Y dice Pascal: *“Es evidente que los primeros términos que se pretendiera definir supondrían otros diferentes que les sirvieran de explicación, y del mismo modo, las proposiciones que se pretendiera probar supondrían otras precedentes; y así es evidente que no se llegaría nunca a los primeros. Por eso, llevando la investigación cada vez más lejos, se llega necesariamente a palabras primitivas que no se pueden definir y a principios tan claros que no se encuentran otros que lo sean más y que les sirvan de pruebas. De donde parece que los hombres se encuentran en una impotencia natural e inmutable para llevar a cabo una ciencia que cumpla los requisitos de su orden perfecto”* (OC, 578-579).

No hay pues ciencia perfecta; ni siquiera la geometría, que no tiene más remedio que rebajar el ideal de plena racionalidad y conformarse con *“no definir todas las cosas claras y conocidas por todos los hombres y definir todas las otras; no probar todas las cosas conocidas por todos los hombres y probar todas las otras”* (OC, 579). La geometría no define los primeros términos como espacio, tiempo, movimiento, número e igualdad, pues si pretendiera hacerlo se metería en un callejón sin salida y en lugar de definiciones tendríamos proposiciones susceptibles de discusión. Da por buenas sin más las definiciones que todo el mundo es capaz de entender por su luz natural y son, en consecuencia, evidentes para la inteligencia común. Y a partir de ellas demuestra con certeza lo que se propone (OC, 584). Pascal llama *corazón* a ese conocimiento intuitivo de los primeros principios, como son el espacio, el tiempo, el movimiento, etc.; es un conocimiento inmediato y no racional en sentido estricto. Y en él se apoya necesariamente la razón para poder llevar a cabo sus demostraciones (Ch, 479; L, 110)¹¹. Hay aquí, como se ve, una limitación insalvable para la propia razón.

Pero hay más. La razón tiene también limitaciones fundamentales en el conocimiento de las cosas naturales. Por ejemplo, para conocer adecuadamente la natu-

¹¹ Garrido, J.J. (2006): 555-568; 575-581.

raleza, lo mismo que cualquier otra cosa, se precisa conocer el todo y las partes. Y esto no es posible. Supongamos que queremos conocer la realidad humana; entonces tendríamos lo siguiente: *“El hombre, por ejemplo, tiene relación con todo lo que él conoce. Tiene necesidad de lugar para contenerle, de tiempo para durar, de movimiento para vivir, de elementos para componerle, de calor y de alimentos para nutrirle, de aire para respirar; él ve la luz, siente los cuerpos; en fin, todo cae bajo su alianza. Es preciso, por lo tanto, para conocer al hombre, saber de dónde viene, que tiene necesidad de aire para subsistir; y para conocer el aire, saber por dónde se relaciona con la vida del hombre, etc. La llama no subsiste sin el aire; por consiguiente, para conocer el uno es preciso conocer el otro”* (Ch, 84; L, 199).

El hombre, además, presenta en su propia naturaleza un obstáculo para conocer la verdad de las cosas: está compuesto de dos naturalezas, mientras que las cosas son simples en sí mismas. Escribe Pascal: *“Y lo que completa nuestra impotencia para conocer las cosas es que son simples y nosotros compuestos de dos naturalezas y de diverso género, de alma y de cuerpo [...]. Así, si nosotros somos simplemente materiales, no podemos conocer nada del todo, y si somos compuestos de espíritu y materia, no podemos conocer perfectamente las cosas simples, espirituales o corporales. De ahí viene que casi todos los filósofos confunden las ideas de las cosas y hablan de las cosas corporales espiritualmente y de las espirituales corporalmente. Porque ellos dicen osadamente que los cuerpos tienden hacia abajo, que aspiran a su centro, que huyen de su destrucción, que temen el vacío, que tienen inclinaciones, simpatías, antipatías, cosas todas que no pertenecen más que a los espíritus. Y, hablando de los espíritus, los consideran como en un lugar y les atribuyen el movimiento de un sitio a otro, que son cosas que no pertenecen más que a los cuerpos. En vez de recibir las ideas de estas cosas puras, nosotros las teñimos de nuestras cualidades, e impregnamos de nuestro ser compuesto todas las cosas simples que contemplamos”* (Ch, 84; L, 199).

Y esto lo hacemos sin saber qué somos nosotros como compuestos de espíritu y cuerpo: *“¿Quién no creería al vernos componer todas las cosas de espíritu y cuerpo que esta mezcla nos sería muy comprensible? Es, sin embargo, la cosa que menos se comprende. El hombre es por sí mismo el objeto más prodigioso de la naturaleza, porque él no puede concebir lo que es cuerpo, y menos todavía lo que es espíritu, y menos que nada cómo un cuerpo puede estar unido a un espíritu. Ese es el colmo de sus dificultades y, sin embargo, ése es su propio ser: Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendendi ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est”* (San Agustín, Civ. Dei, XXI, 10); (Ch, 84; L, 199).

Junto a estas limitaciones que se siguen de las exigencias de la verdad y de la constitución misma del hombre, hay otras no menos importantes que restringen el poder de la razón, como son el conflicto entre la razón y los sentidos, la memoria, la imaginación y la costumbre.

La razón y los sentidos se engañan recíprocamente: *“los sentidos engañan a la razón con falsas apariencias, y esa misma trampa que hacen a la razón, la reciben*

a su vez de ella, se desquita. Las pasiones del alma turban los sentidos y producen impresiones falsas. Mienten y se engañan a porfía” (Ch, 92; L, 45).

La memoria es necesaria para pensar, pues retiene ideas y cosas que nos permiten conocer otras cosas. Y, sin embargo, nada más azaroso y, por ello, menos disponible: “El azar da los pensamientos y el azar los quita: nada de arte para conservar y adquirir” (Ch, 98; L, 542. Cf. Ch. 100; L, 656).

La imaginación, que es una potencia de gran importancia, es enemiga de la razón y las más de las veces la domina: “Es esta parte dolosa del hombre, esta muestra de error y falsedad, y tanto más falaz cuanto que no lo es siempre; porque sería una regla infalible de verdad si fuera infalible de mentira. Pero siendo lo más a menudo falsa, no da ninguna señal de su cualidad, pues marca con el mismo carácter lo verdadero y lo falso” (Ch, 104; L, 44). Domina en la vida social de los hombres, encubriendo la naturaleza de las cosas, y así, casi todo lo que veneramos y reputamos bueno, justo y honesto, es fruto de su engaño. Tan es así que “quien no quisiera seguir más que la razón, sería loco al juicio del común de los hombres. Es preciso juzgar según el juicio de la mayoría del mundo” (Ch, 104; L, 44). El hombre se ve forzado a combinar en su vida razón e imaginación, aliarlas, renunciando así a la verdad de las cosas, pues es una alianza desigual: “Jamás la razón sobrepuja a la imaginación, siendo así que la imaginación desplaza a menudo a la razón de su sitio” (Ch, 104; L, 44).

La costumbre tiene también suma importancia en el hombre, pues es como una segunda naturaleza, si no es que la supuesta primera sea ya segunda. Esto hace que sea muy difícil discernir lo que es natural y lo que es resultado de la costumbre, y no saber con seguridad si lo que consideramos principios naturales no son en realidad más que principios habituales. La costumbre nos hace ver las cosas de una determinada manera y nos hace pensar que algo es natural y evidente cuando probablemente no sea así: “Una costumbre diferente nos dará otros principios naturales: eso se ve por experiencia; y si los hay indelebles a la costumbre, hay también costumbre contra la naturaleza, indelebles a la naturaleza y a una segunda naturaleza. Esto depende de la disposición” (Ch, 119; L, 125). La objetividad del conocimiento queda así en entredicho, tanto más cuanto que a veces la costumbre doblega la razón. ¿Quién puede asegurarnos que lo que llamamos naturaleza no sea una primera costumbre o lo que consideramos objetivo y verdadero no sea sino el modo de ver las cosas desde una determinada costumbre? (Ch, 120; L, 126).

Hay que tener en cuenta, además, que algunas disposiciones del alma favorecen muy poco el conocimiento de la verdad de las cosas, como son el amor propio, que nos arrastra hacia una curiosidad insana tan sólo para presumir de nuestra superioridad; o la vanidad, que nos hace buscar la estima de los otros por encima de todas las cosas y nos mueve a ir en pos de la vanagloria en detrimento de la verdad (Ch, 130-139, 140, 150; L, 978, 792, 798).

La razón es, pues, menos pura y autónoma de lo que piensan los racionalistas: actúa bajo intereses que le marcan la dirección; y es también menos común y uni-

versal de lo que pretenden: el hombre real, que es quien razona y piensa, no es un espíritu puro desvinculado de inclinaciones, deseos, situaciones y condicionamientos. Y su razón no está en condiciones de dominarlo todo ni tampoco de erigirse en la autoridad suprema.

En realidad, la causa mayor de estas limitaciones y condicionamientos hay que buscarla en el pecado original. Los filósofos, como ya hemos dicho, no quieren oír hablar de ello. Consideran esta doctrina teológica como algo absurdo, como el mismo Pascal reconoce. Pero la debilidad de la razón tiene difícil explicación si no se recurre al pecado de Adán; ni la debilidad de la razón, ni la incomprensible y contradictoria realidad humana. Pero de esto nos ocuparemos un poco más adelante.

3.2. La razón: autonomía y sumisión

Hay, pues, una infinidad de cosas que sobrepasan la razón, por lo que ésta debe someterse a ellas; y ese sometimiento, como ya se ha dicho, es un acto de razón (Ch, 462; L, 182).

Pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que la razón deba someterse en todo; cuando se somete es porque ella misma juzga que debe someterse. Escribe Pascal: *“Es menester saber dudar donde sea preciso, someterse donde sea preciso. Quien no hace eso no aprende la fuerza de la razón. Hay quienes faltan contra estos dos principios, o asegurando todo como demostrado, sin conocer la demostración de ello; o dudando de todo sin saber dónde someterse, o sometiéndose a todo sin saber dónde es preciso juzgar”* (Ch, 461; L, 170).

Hay un ámbito de cosas en el que la razón, a pesar de su precariedad, es soberana: es el ámbito de cosas que constituyen el orden del espíritu: en él la razón y la ciencia tienen la última palabra y no deben someter sus verdades al juicio de otras instancias, como, por ejemplo, la revelación sobrenatural. La naturaleza, es verdad, se esconde y no es tarea simple y fácil conocer la verdad de las cosas naturales. En el saber racional y en la ciencia siempre hay oscuridades y problemas, y hay aspectos de lo real que nunca se dejan comprender del todo. Pero estas oscuridades, lagunas de conocimiento y problemas, corresponde a la razón resolverlos. Apelar a lo sobrenatural cada vez que la razón se topa con un problema que en ese momento no está en condiciones de resolver, es totalmente incorrecto. Ya lo sabemos: las verdades del espíritu y las de la caridad son de género diferente. Es la razón la que debe trabajar para esclarecer sus oscuridades y los problemas que se generan en su propio campo. Ella es ahí el juez competente.

El hecho incuestionable de los límites de la razón y de los condicionamientos de su ejercicio es lo que confiere a la ciencia su carácter de saber progresivo. Así lo expresa Pascal en el *Préface pour le traité du vide*. Las ciencias, dice Pascal, dependen totalmente del razonamiento y en ellas no hay más autoridad que la razón; poseen plena autonomía para progresar y son, en consecuencia, de una fecundidad inagotable; sus conocimientos no tienen una meta final. Ciencias como la geometría, la aritmética, la música, la medicina y todas las que dependen de la ex-

perencia y el razonamiento aumentan en sus conocimientos y se perfeccionan progresivamente. En ellas no vale usar el argumento de autoridad, ni humana ni divina; sólo cuentan el razonamiento y la experiencia (OC, 528-530). *“Los secretos de la naturaleza –escribe– están ocultos; aunque ella siempre esté actuando, no se descubren siempre sus afectos: el tiempo los revela de edad en edad y, aunque sea siempre igual a sí misma, no es siempre igualmente conocida. Las experiencias que nos suministran su intelección se multiplican continuamente; y como esas experiencias son los únicos principios de la física, las consecuencias se multiplican en la misma proporción”* (OC, 532).

Pascal se refiere en este texto a la autoridad de los antiguos en el campo de las ciencias y al excesivo respeto que algunos le profesan. No es correcto querer resolver un problema de física recurriendo a la autoridad de Aristóteles; hay que hacerlo guiándose por el curso de los razonamientos y la experiencia (OC, 534-535). Sólo debe someterse a las “autoridades” si la razón misma, en nombre de la verdad, juzga que debe hacerlo. Pero entonces la razón no se somete a la autoridad en cuanto autoridad, sino a la verdad que esa autoridad expresa.

Y en lo que respecta al orden de lo sobrenatural, a la autoridad de la Escritura y de la fe, la cuestión está también clara para Pascal. Si es rechazable la actitud de querer someterlo todo a la razón, también es rechazable la de quienes quieren someterlo todo a la fe y a la revelación. Esto sería un abuso de la religión. El deísmo no es aceptable, pero tampoco lo es su contrario. El orden de lo sobrenatural no hay que mezclarlo ni confundirlo con el orden del espíritu, esto es, el de las ciencias. La fe no puede pretender que la razón, cuando afirma con pruebas que es la Tierra la que gira en torno al Sol, renuncie a esa verdad para decir, porque así lo establece una supuesta autoridad religiosa, que es el Sol el que da vueltas en torno a la Tierra. Semejante confusión de verdades pertenecientes a géneros diferentes e inconmensurables es perjudicial tanto para la razón como para la fe. El caso Galileo está en la mente de todos; es un claro ejemplo de un conflicto de autoridades que no debiera haber tenido lugar. La cuestión de fondo no era otra que la de saber si la ciencia debe someterse a la Palabra revelada y al Magisterio eclesiástico. Galileo, que era sinceramente creyente, se defendió diciendo que la Biblia no es un tratado de física o de matemáticas, sino un texto revelado que establece lo que hay que creer y cómo hay que vivir para alcanzar la salvación; y que su autoridad quedaba limitada al campo de lo religioso. Pero el tribunal que lo juzgó no consideró esta distinción y decretó que sus doctrinas físicas cuestionaban la verdad revelada acerca del mundo¹². Era, pues, necesario resolver este conflicto y discernir campos de competencias. La respuesta de Pascal a este problema no pasará por el rechazo de la divinidad de la Escritura y la supresión de las verdades reveladas, sino, como hemos visto, por diferenciar órdenes y autoridades.

Estas distinciones fueron utilizadas por Pascal en la polémica de los jansenis-

¹² Gusdorf, G. (1969): 59-62; (1977): 11 y ss.

tas y la autoridad eclesiástica a propósito de las cinco proposiciones condenadas en la bula *Cum occasione* de Inocencio X en 1653. Los jansenistas se defendieron con la famosa distinción entre la *quaestio iuris* y la *quaestio facti*: las cinco proposiciones son en sí mismas condenables, pues son heréticas y en esto el papa tiene toda la autoridad; son proposiciones que tienen que ver con doctrinas religiosas y el contenido de la fe. Esta es la *quaestio iuris*. Pero si estas proposiciones, en el sentido condenado, se encuentran o no en el *Augustinus* de Jansenio, escapa a la autoridad del papa, pues es algo que hay que demostrar con los hechos, y no se puede pedir sumisión hasta que no se demuestre que esto es así. Es la *quaestio facti*. Pascal entra en este debate en las *Cartas provinciales*, especialmente en la XVIII. Nos dice allí que las cuestiones de hecho las conocemos por los sentidos, las verdades naturales (las ciencias) por la razón y las sobrenaturales por la revelación. Escribe: “Según las opiniones de los dos más grandes doctores de la Iglesia, San Agustín y Santo Tomás, estos tres principios de nuestro conocimiento, los sentidos, la razón, la fe, tienen cada uno su objeto separado y su certeza en esta extensión [...]; de cualquier proposición que se nos presente para ser examinada, hay que reconocer primeramente su naturaleza, para ver con cuál de los tres principios la debemos relacionar. Si se trata de una cosa sobrenatural, juzgaremos de ella no por los sentidos, ni por la razón, sino por la Escritura y por las decisiones de la Iglesia. Si se trata de una proposición no revelada y proporcionada a la razón natural, ella será su juez. Y si se trata finalmente de un asunto que pertenece a los hechos, recurriremos a los sentidos, a los que pertenece naturalmente conocerlo” (OC, 897-898).

Volvemos a lo mismo: la razón debe someterse cuando se le presenta una verdad revelada y en el campo propio al que esa verdad pertenece. Es racional que se someta, pues carece de jurisdicción en ese campo. Pero si de lo que se trata es de proposiciones de hechos o de temas de ciencias, la jurisdicción pertenece a los sentidos o a la razón. La fe no tiene aquí competencias y la razón no debe someterse. La fe no debe traspasar sus límites ni extender su autoridad en ámbitos o esferas de conocimiento que no son los suyos. Lo propio de la fe y la revelación no es instruir a los hombres sobre cuestiones de hecho, ni sobre verdades geométricas ni sobre la estructura y composición del mundo. Su campo de acción abarca sólo a aquellas cosas que convienen a la salvación del hombre.

Afirmar que el “orden de la caridad”, el orden sobrenatural, está *por encima* de la razón no significa que sea irracional, sino precisamente eso: que pertenece a un género distinto; un género que posee su modo propio de pensar. Como ya se ha dicho: “si se somete todo a la razón, nuestra religión no tendrá nada de misterio, ni de sobrenatural. Si se choca contra los principios de la razón, nuestra religión sería absurda y ridícula” (Ch, 4; L, 173). Y también: “Dos excesos: excluir la razón, no admitir sino la razón” (Ch, 3; L, 183).

Si la religión cristiana sólo pusiera de manifiesto y diera importancia a lo que choca a la razón, entonces parecería como absurda y ridícula, y provocaría el ma-

yor de los desprecios por parte de la gente sensata y no supersticiosa. Por eso dice Pascal: “*sumisión y uso de la razón: en lo que consiste el verdadero cristianismo*” (Ch, 463; L, 167).

Sabemos ya lo que hay que entender por “*sumisión*” de la razón. Veamos ahora qué significa “*uso de la razón*”.

Hay una consecuencia importante que se sigue de lo que se ha dicho sobre la sumisión de la razón: no se trata de un acto ciego, pues la última resolución de la razón es que hay una infinidad de cosas que le sobrepasan. Someterse, cuando la propia razón juzga que hay que someterse, es un acto racional, propio de una razón fuerte. El orden del espíritu, como ya se ha dicho, tiene un campo propio de conocimientos y verdades: el de las cosas naturales. Pero ello no quita que la propia razón se haga preguntas sobre Dios, el origen y destino último del hombre, la salvación etc., y como ante esas preguntas no encuentra respuestas dentro de su campo de acción, es “*racional*” que se someta a la revelación y a lo sobrenatural. Conocer sus propios límites y abrirse a un orden nuevo y superior es racional. La razón, por supuesto, no puede darnos la fe; pero hace ver que acoger las verdades que vienen de arriba es más razonable que rechazarlas. Y esto no es poco. La fe es un don de Dios, es gracia, “*no un don del razonamiento*” (Ch, 480; L, 588). “*La fe es diferente de la prueba: la una es humana y la otra un don de Dios. Iustus ex fide visit (Rom, 1, 17); es esta fe la que Dios mismo pone en el corazón cuya prueba es a menudo el instrumento, fides ex auditu; pero esta fe está en el corazón y hace decir, no scio, sino credo”* (Ch, 471; L, 7). “*La fe es Dios sensible al corazón*” (Ch, 481; L, 424). El corazón, como ya se ha dicho, es un conocimiento inmediato o intuitivo de los primeros principios y primeras verdades; un punto de partida para las demostraciones en las ciencias. En el campo de las matemáticas la inmediatez de este conocimiento y su certeza reposan sobre la evidencia. También en el campo de lo sobrenatural se puede hablar de *corazón*, de un conocimiento inmediato, intuitivo, como por sentimiento o instinto, de la verdad de Dios: esto es la fe. Y esto es un don de Dios: “*Aquellos a quienes Dios ha dado la religión por sentimiento del corazón son bien dichosos, y bien legítimamente persuadidos*” (Ch, 472; L, 539), dice Pascal. Son bien dichosos por la certeza e inmediatez de su fe; por su naturalidad y espontaneidad. Pero en este caso, la certeza e inmediatez no se apoyan en la evidencia, sino en la gracia. Y también aquí, como en las matemáticas, la razón puede demostrar la verdad de la religión cristiana; la razón, en este proceso de demostración de la verdad de la fe cristiana se apoyará, como en su fundamento, en el *corazón*, es decir, en la fe como gracia, como don de Dios. Sin el corazón, las razones son inútiles e ineficaces.

El “*uso de la razón*” en el campo de lo sobrenatural no debe llevar, como en el caso de los deístas, a racionalizar la fe en el sentido de reducirla totalmente a sus exigencias, pues esto no es otra cosa que suprimir el misterio y las verdades reveladas. Pero la afirmación de lo sobrenatural no implica dar licencias a la irracionalidad ni proponer cosas absurdas como verdades de fe. Si se choca contra los prin-

cipios de la razón, la religión cristiana sería absurda y ridícula. Esto significa que, de algún modo, la razón interviene en el campo de lo sobrenatural, pues sólo ella es capaz, o debe ser capaz, de distinguir “*lo que choca*” contra ella y es absurdo. La razón no tiene competencia para decidir cuáles son las verdades reveladas ni está en su poder suprimirlas. Pero sí pertenece a su jurisdicción el discernir entre una verdad revelada, que está por encima de la razón pero no en contra, y todo tipo de supersticiones que a veces se las quiere avalar presentándolas como reveladas. Sin este discernimiento, la fe cristiana provocaría el mayor de los desprecios de parte de la gente sensata. Por eso Pascal escribe: “*Los hombres desprecian la religión; le tienen miedo, y miedo de que sea verdad. Para curar esto es preciso comenzar por probar que la religión no es nada contraria a la razón; venerable, darla a respetar; volverla enseguida amable, hacer desear a los buenos que sea verdadera y, después, demostrar que es verdadera*” (Ch, 1; L, 12).

Es cierto que Pascal dice, como vamos a ver, que la religión cristiana es sabiduría y locura; que es paradójica. Y lo es porque, entre otras cosas, tiene que dar razón de la realidad humana, que es, según su expresión, un nudo de contradicciones, una quimera, un monstruo de incomprensibilidad. Y en ese “*dar razón*” manifiesta su verdad. Pero, por eso mismo, a los ojos de la razón, la religión muestra también un carácter paradójico. Pero este aspecto del cristianismo no debe confundirse con las tonterías y supersticiones que a veces se quiere hacer pasar por verdades divinas.

IV. LA NATURALEZA Y SUS AMBIGÜEDADES

El deísmo sostiene, como hemos dicho, que la naturaleza es el lugar por excelencia de la revelación de Dios. A partir de ella y sin precisar mediaciones y mediadores, la razón humana puede demostrar la existencia de Dios y conocer sus atributos, lo mismo que establecer normas universales de conducta. Y pretende, además, que el conocimiento natural o racional de Dios es el único que dice la verdad sobre Dios por lo que hay que situarlo “*por encima*” y, a veces en contra, de la revelación positiva.

4.1. Las pruebas de la existencia de Dios

Pascal, sin embargo, tiene muchas reservas sobre la validez de las pruebas metafísicas sobre la existencia de Dios. Estas pruebas, nos dice, están de hecho muy alejadas del razonamiento de los hombres, son complicadas y el convencimiento que pueden provocar es muy efímero; y, además, no sirven para el propósito que se proponen: conducir a la afirmación de Dios a aquellos que no creen.

Las pruebas metafísicas de Dios son tan alejadas del razonamiento de los hombres, y tan complicadas, que impresionan poco; y aun cuando sirvieran para algunos, no servirían sino durante el momento en que ellos ven esta demostración, pero una hora después temen ser engañados. Quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt (Ch, 5; L, 190).

“Alejado del razonamiento de los hombres” quiere decir abstracto. El punto de partida de esas pruebas, bien sea la naturaleza en sus aspectos de movimiento, causa y efecto, contingencia, etc., de la filosofía tradicional, bien sean las leyes necesarias que rigen el mundo y que la ciencia descubre, es ya abstracto, por lo que la conclusión tiene que serlo también: Dios es concebido como Motor inmóvil, Ser necesario, Arquitecto del mundo, etc. De hecho, lo que la razón alcanza por este camino es más bien un *“concepto”*, detrás del cual hay una realidad impersonal, incapaz de tocar el corazón del hombre y de hacerse cargo de él, y no una realidad viva y personal. Este absoluto abstracto no es otra cosa que el *“Dios de los filósofos”*, no el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de Jesucristo (OC, 553-554). El Dios de los filósofos es un Dios acomodado a las exigencias racionales que quizás pueda servir para explicar el mundo y sus leyes necesarias, pero que es incapaz de salvar al hombre. Los filósofos, dice Pascal, *“han visto con su luz natural que si existe una religión verdadera sobre la tierra, el gobierno de todas las cosas debe tender hacia ella como a su centro; toda la marcha de las cosas debe tener por objeto el establecimiento y la grandeza de la religión; los hombres deben tener sentimientos conformes a lo que ella nos enseña [...] Y sobre este fundamento toman ocasión para blasfemar de la religión cristiana porque la conocen mal. Se imaginan que consiste simplemente en la adoración de un Dios considerado como grande y poderoso y eterno: lo que es propiamente deísmo, casi tan alejado de la religión cristiana como el ateísmo, que le es completamente contrario. Y de ahí concluyen que esta religión no es verdadera, porque no ven que todas las cosas concurran al establecimiento de este punto: que Dios no se manifiesta a los hombres con toda la evidencia que podría hacerlo”* (Ch, 602; L, 449).

El Dios de los cristianos no es el de los deístas, que es en realidad una vuelta a la teología natural pagana; tampoco es, sin más, un Dios providente, como el de los judíos. El Dios de los cristianos es un Dios de amor y consolación, que penetra en lo más íntimo del hombre y suscita en él humildad, amor y esperanza: *“El Dios de los cristianos no consiste en un Dios simplemente autor de las verdades geométricas y del orden de los elementos: ésa es la parte de los paganos y de los epicúreos. No consiste solamente en un Dios que ejerce su providencia sobre la vida y los bienes de los hombres, para dar una dichosa sucesión de años a los que le adoran: ésa es la porción de los judíos. Pero el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los cristianos es un Dios de amor y consolación: es un Dios que llena el alma y el corazón de los que posee; es un Dios que les hace sentir interiormente su miseria y su misericordia infinita; que se une al fondo de su alma; que le llena de humildad, de alegría, de confianza, de amor; que les hace incapaces de otro fin que él mismo”* (Ch, 602; L, 449).

Además, estas pruebas racionales son poco idóneas, aun en el caso de que fueran válidas, para convencer a los no creyentes; en verdad, sólo sirven para los que ya creen, es decir, para quienes no las necesitan: *“Yo admiro con qué osadía*

esas personas se determinan a hablar de Dios. Al dirigir sus discursos a los impíos, su primer capítulo es probar la divinidad por las obras de la naturaleza. No me sorprendería su empresa si dirigieran sus discursos a los fieles, porque es cierto (que aquellos) que tienen la fe viva dentro del corazón ven in continenti que todo lo que existe no es otra cosa que la obra de Dios que ellos adoran” (Ch, 366; L, 781). Ver la mano de Dios en el mundo y captar la sabiduría divina en la regularidad de la naturaleza sólo es algo evidente si se contempla la creación con ojos de fe; en caso contrario, la naturaleza es más bien muda. Por eso, seguir este camino para establecer la existencia de Dios puede conducir, no tanto a la creencia cuanto al desprestigio y menosprecio: *“pero para aquellos otros en quienes esta luz (la fe) se ha extinguido, y en los cuales se intenta hacerla revivir, personas privadas de la fe y de la gracia, que buscan con plena luz todo lo que ven en la naturaleza y les pueda conducir a ese conocimiento y no hallan sino oscuridad y tinieblas: decirles a éstos que no tienen más que mirar las cosas más pequeñas que les rodean para ver allí a Dios al descubierto, y darles por todo prueba de este grande e importante tema el concurso de la luna y los planetas, y pretender haber concluido su prueba con semejante discurso, es darles motivo para creer que las pruebas de nuestra religión son bien débiles; y veo por la razón y la experiencia que nada es más propio para engendrar en ellos el menosprecio”* (Ch, 366; L, 781)¹³.

Decir a esta gente: *“No existe el vacío, por consiguiente hay un Dios”* (Ch, 6; L, 463) es, en opinión de Pascal, ridículo. Y tanto más si luego se demuestra que el vacío existe. Por lo que este modo de razonar es muy vulnerable y, además, poco adecuado para conducir a Dios.

4.2. La ambigüedad de la naturaleza

La naturaleza, digan lo que digan los deístas, no pone a Dios al descubierto. La razón, después del pecado original, ya no es capaz de ver en la naturaleza una evidente manifestación de Dios. La naturaleza es más bien ambigua, susceptible de decir algo y su contrario. Se ha convertido en una vía poco segura para llegar a Dios.

La afirmación de la infinitud del universo ha revolucionado la cosmología tradicional, la ha hecho pedazos; ya no hay en el cosmos un centro ni una periferia, ni un punto de referencia desde el cual el hombre pueda entenderse. Se han borrado todos los parámetros, y el hombre va a la deriva, sin ser capaz de situarse entre los dos infinitos, el infinitamente grande y el infinitamente pequeño, entre el todo y la nada; no encuentra su lugar entre estas infinitudes y el silencio eterno de los espacios infinitos que le ignoran le aterrera (Ch, 88; L, 68; Ch, 91; L, 201).

¹³ Bouchilloux, H. (1995): 141-153.

He aquí a nuestro verdadero estado –dice Pascal–; es lo que nos hace incapaces de saber ciertamente y de ignorar absolutamente. Bogamos en un vasto medio, siempre inciertos y flotantes, impulsados de uno a otro cabo. Cualquier término donde pensamos adherirnos y afirmarnos se mueve y nos abandona; y si lo seguimos, escapa a nuestros avances, se nos desliza y huye con una huida eterna; nada se detiene para nosotros. Este es el estado que nos es natural y, sin embargo, el más contrario a nuestra inclinación; nos abrasa el deseo de hallar un firme asiento, y una base última constante para edificar allí una torre que se eleve al infinito; pero todo nuestro fundamento cruje, y la tierra se abre hasta los abismos [...]. Nada puede fijar lo finito entre los dos infinitos que lo cierran y lo huyen” (Ch, 84; L, 199).

El objetivo de Pascal en estas reflexiones sobre el infinito es mostrar al hombre en su realidad paradójica y en su incapacidad de comprenderse a sí mismo por sí mismo. Así lo dijo en *De l'esprit de géométrie et de l'art de persuader*: “[...] Quienes vean claramente estas verdades podrán admirar la grandeza y la potencia de la naturaleza en esta doble infinitud que nos envuelve por todas partes y aprender por esta consideración maravillosa a conocerse a sí mismos, viéndose situados entre una infinitud y una nada en extensión, entre una infinitud y una nada de número, entre una infinitud y una nada de movimiento, entre una infinitud y una nada de tiempo. Esto nos enseña a estimarnos en nuestro justo precio y a formar reflexiones que valen mucho más que todo el resto de la geometría misma” (OC, 591-592).

Pero este objetivo se obtiene, como ya se ha dicho, rompiendo la idea del cosmos finito y poniendo en cuestión la consideración teleológica del mismo. El hombre no encuentra en el cosmos infinito su lugar porque no lo hay; como tampoco hay un centro estructurador ni jerarquías naturales; ni un fin ni un principio. El hombre ya no se encuentra reflejado en el cosmos, ni es el centro del universo, ni puede oír en él la voz de Dios, pues ignora si es expresión de su sabiduría. Este universo que le ignora y en el que no encuentra su sitio, le aterra en la medida en que le es imposible reconocerse en él. Es un mundo sin significaciones, una “*res extensa*” infinita en la que no es posible percibir signos de Dios. Un mundo así entendido no es, en consecuencia, un punto de partida firme para probar su existencia.

Pero dejemos el universo infinito y consideremos la naturaleza tal como la observamos y tal como nos la descubre la ciencia. Tampoco es un punto de partida claro para afirmar la realidad divina, ni un signo inequívoco de Dios. La naturaleza no nos saca de la duda. Pascal expresa esta condición de la naturaleza con un texto de una fuerza extraordinaria. Dice así:

Miro a todas partes y no veo sino oscuridad. La naturaleza no me ofrece nada que no sea materia de duda y de inquietud. Si yo no viera en ella nada que me señalase una divinidad, me determinaría por la negativa; si se viera en todo las huellas de un creador, reposaría en paz en la fe. Pero viendo demasiado para ne-

gar, y demasiado poco para asegurarme, estoy en un estado lamentable, en el que deseo cien veces que si un Dios la sustenta, lo señale sin equívoco, y si las señales que presenta son engañosas, las suprima del todo; que la naturaleza lo diga todo o nada, a fin de que yo vea qué partido debo tomar. En el estado en que me encuentro, ignorando lo que soy y lo que debo hacer, no conozco ni mi condición ni mi deber. Mi corazón tiende por entero a conocer dónde está el verdadero bien para seguirle; nada me sería costoso para la eternidad (Ch, 414; L, 929).

Pero la naturaleza no dirá jamás todo o nada; su constitutiva ambigüedad nunca se disipará. Exhibirá perfecciones que inducirán a pensar que es imagen de Dios; pero mostrará defectos que pondrán de relieve que no es más que una imagen (Ch, 416; L, 934). En realidad, Dios es un *Dios oculto* en la naturaleza, aunque no sólo en ella.

Dios está oculto en la naturaleza en el sentido de que el hombre no percibe en ella signos evidentes de su existencia y su providencia. En el estado primero en que el hombre fue creado posiblemente la naturaleza mostraría sin equívocos a Dios. Pero, después del pecado de Adán, los hombres han quedado en una ceguera de la que son incapaces de salir si no se abren a la luz de la fe y de la revelación (Ch, 366; L, 781). No ven en la naturaleza ni una exclusión total de Dios ni una clara manifestación; sólo están en condiciones de percibir la presencia de un Dios oculto, esto es, la presencia de una ausencia (Ch, 602; L, 449). Ni todo oculta a Dios, ni todo lo descubre. La causa de ese ocultamiento no reside en la naturaleza, sino en la ceguera de la inteligencia humana, tremendamente debilitada después del pecado original. El creyente, que mira con ojos de fe el mundo, no tiene problemas para ver en él el dedo de la sabiduría de Dios; pero el no creyente, el que no posee la luz de la fe, es incapaz de captar en él sin sombra de dudas la presencia de Dios. Esto hace que la naturaleza no sea un buen camino para llevar a los hombres a Dios.

Dios, además de *estar oculto, se oculta*. Se oculta a quienes lo tientan, y resiste a los soberbios. Es el mismo Dios el que se oculta ante los que no acuden a él con la actitud requerida y, por ello, se hacen indignos de su manifestación (Ch, 603; L, 444). Pero este aspecto del ocultamiento lo veremos más adelante, cuando hablemos de Jesucristo.

Si la naturaleza no es camino adecuado para llegar a Dios, habrá que intentar otra cosa; y esa otra cosa será la Sagrada Escritura. Y esta conclusión desbarata el proyecto deísta¹⁴.

¹⁴ Michon, H. (1996): 211-240.

V. EL ÁMBITO DE LA FE: LA RELIGIÓN CRISTIANA

Si es señal de debilidad la prueba de Dios por la naturaleza, no despreciéis la Escritura (Ch, 7; L, 428).

Como ya hemos dicho, el deísmo sustituye la Escritura por el libro de la naturaleza y sostiene que el verdadero conocimiento de Dios, como también del hombre, es el que adquiere la razón, sin mediadores, a partir de la naturaleza. Pascal, lo acabamos de ver, posee un sentido muy agudo de las limitaciones de la razón, a la que reconoce sin embargo, autonomía en el ámbito que le es propio; y ha puesto de manifiesto que la naturaleza no es ese libro claro que hace visible a Dios sin necesidad de mediadores. Si esto es así, piensa Pascal que lo más razonable es recuperar el valor de la Escritura, pues sin duda alguna “*es la que conoce mejor las cosas que son de Dios*” (Ch, 366; L, 781). Y así, la insuficiencia de la razón y su fracasado intento de suprimir el orden de lo sobrenatural para ocupar su espacio, conduce razonablemente a tomar en consideración la propuesta cristiana¹⁵.

5.1. Un nuevo punto de partida

Pascal se propone mostrar la verdad de la religión cristiana y toma como punto de partida para ello la descripción, o como se dice en el *Préface à l'édition de Port-Royal*, la pintura o retrato del hombre en su situación real y concreta para mostrar las sorprendentes contrariedades de su naturaleza: su grandeza y su miseria (OC, 1466). Deja, pues, de lado el tradicional planteamiento cosmológico e inicia así la vía antropológica.

Los filósofos, nos dirá, no son capaces de dar razón de esas contrariedades, pues, como se dice en el *Entretien avec M. de Saci*, y en no pocos textos de *Les Pensées*, desconocen el verdadero bien del hombre, no tienen una visión completa del mismo y no han sabido conciliar en un mismo sujeto esas contrariedades, sino que se han limitado a suprimir una de ellas quedándose con una parte: o la grandeza o la miseria (OC, 560-574; Ch, 483 y 439; L, 149 y 208).

Tampoco son capaces de dar razón de ese “*monstruo de ininteligibilidad*” que es el hombre las religiones no cristianas. Una religión es verdadera, dice Pascal, si cumple los siguientes requisitos: 1) Conocer la realidad humana en su grandeza y pequeñez (Ch, 426 y 483; L, 215 y 149); 2) Enseñar dónde se encuentra el verdadero bien del hombre, que no es otro que Dios mismo, y que nos mande amarlo (Ch, 483; L, 149); y 3) Suministrar los remedios, que serán necesariamente sobrenaturales, para alcanzar ese bien (Ch, 483; L, 205).

Las religiones paganas no satisfacen, según Pascal, estos criterios. Habla de la religión de la China, de la de Mahoma y otras más, pero los textos que se refieren a ellas están muy inacabados (Ch, 393-404; L, 198, 565).

¹⁵ Bouchilloux, K. (1995): 173-191; Kaplan (1998): 46-49.

Un lugar especial ocupa, sin embargo, la religión judía, ya que el cristianismo está fundado sobre ella. El judaísmo posee una idea correcta de Dios y de lo que Dios manda al hombre; una idea correcta del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios (grandeza) y del pecado de Adán, que corrompe esa grandeza y nos afecta a todos, haciendo de los hombres un nudo de contradicciones. *“La Biblia –dice Pascal según el testimonio de Filleau de la Chaise en su Discurs sur les Pensées de Pascal– es el único libro en el mundo en el que la naturaleza humana está perfectamente pintada en su grandeza y en su miseria [...], pintura que coincide con lo que encontramos en nosotros cuando nos examinamos bien. Permite conocer al hombre mejor de lo que el hombre se conoce a sí mismo. En ella tenemos la idea de una religión verdadera: que manda el amor a Dios y hacer todo lo que hagamos en vistas a ese fin, para agradarle”* (OC, 1482). Pascal admira la peculiaridad del pueblo judío, la grandeza de su ley, la revelación que contiene su Escritura, que es también la nuestra, y todo lo que en ella anuncia ya la religión verdadera. Pero en ella no se dan los remedios para que el hombre pueda alcanzar su verdadero bien. Por eso debe dejar paso al cristianismo (Ch, 407, 409, 413; L, 454, 435, 243).

Sólo la religión cristiana cumple todos los requisitos de la verdadera religión; ella da razón del ser humano y sus contradicciones con la doctrina del pecado original (esto lo comparte con la religión judía) y sólo ella ofrece los medios para repararlos con la venida del Mediador y Redentor; sólo ella explica maravillosamente tanto la situación del hombre como la actuación de Dios.

Dos palabras, dice Pascal, resumen el cristianismo: Adán – Jesucristo. Por el pecado de Adán el hombre quedó apartado de Dios y sumido en la miseria y debilidad; por Jesucristo, Mediador entre Dios y el hombre, se reparan las consecuencias de ese pecado hereditario. La verdad del hombre, su situación actual y destino verdadero, resplandecen en Jesucristo. Él es Dios (grandeza) y hombre (bajeza) y por ello puede ser Mediador.

5.2. El pecado original

Para mí –escribe Pascal– yo confieso que tan pronto como la religión cristiana descubre este principio de que la naturaleza humana está corrompida y caída de Dios, se abren los ojos para ver en todas partes el carácter de esta verdad; porque la naturaleza es tal que denota en todo la pérdida de Dios, y en el hombre y fuera del hombre, una naturaleza corrompida (Ch, 421; L, 471).

La realidad del pecado original escapa al poder de los razonamientos filosóficos y sólo se tiene noticia de ella mediante la revelación. Pero una vez revelada, pretender ignorarla, como hacen los deístas, supone condenarse a no conocer jamás la condición humana (Ch, 438; L, 131). En este caso la razón debe someterse y aceptar lo que dice la revelación. Pascal dice: *“Estos fundamentos sólidamente establecidos sobre la autoridad inviolable de la religión, nos dan a conocer que hay dos verdades de fe igualmente constantes: la una, que el hombre, en el estado*

de la creación, o en el de la gracia, ha sido elevado por encima de toda naturaleza, vuelto como semejante a Dios, participante de su divinidad; la otra, que en el estado de corrupción y de pecado, ha decaído de ese estado y lo ha vuelto semejante a las bestias [...]. Por donde aparece claramente que el hombre, por la gracia, se vuelve como semejante a Dios, y participante de su divinidad, y sin la gracia es como semejante a las bestias brutas” (Ch, 438; L, 131).

Al no aceptar la doctrina del pecado original los filósofos se incapacitan para comprender y dar razón del hombre, y resuelven la condición paradójica y contradictoria del ser humano suprimiendo uno de los términos de la oposición. Como dice Pascal en el *Entretien avec M. Saci* y en algunos de los fragmentos de *Pensées*, los optimistas elevan tanto la excelencia y posibilidades de la naturaleza humana, que se olvidan de su miseria; otros, llevados por el escepticismo y una mirada realista del hombre y sus acciones, se olvidan de su grandeza (OC, 562-572; Ch, 439, 483; L, 208, 149).

La religión cristiana no procede así, sino que trasciende la contradicción en una situación nueva: no suprime la miseria, ni la muerte, ni el error, ni la posibilidad del pecado, pues el hombre, mientras viva, llevará siempre la marca de la corrupción. Pero hará comprensible esa corrupción y enseñará los medios divinos por los que podrá encaminarse hacia la perfección, al tiempo que recordará algo muy importante: que todo hombre es capaz de gracia (Ch, 439; L, 208). Vale la pena transcribir el texto que sigue, en el que Pascal pone en labios de la sabiduría divina estas palabras:

No esperéis ni la verdad ni la consolación de los hombres. Yo soy quien os he formado y quien solamente os puede enseñar lo que sois. Pero no estáis ahora en el estado en que os formé. Yo he creado al hombre santo, inocente, perfecto; yo le he colmado de luz y de inteligencia; yo le he comunicado mi gloria y mis maravillas. El ojo del hombre veía entonces la majestad de Dios. No estaba entonces sumido en tinieblas que le ciegan ni en la mortalidad y en las miserias que le afligen. Pero no pudo sostener tanta gloria sin caer en la presunción. Quiso hacerse centro de sí mismo e independiente de mi protección. Se ha sustraído a mi dominio e igualándose a mí por el deseo de hallar su felicidad en sí mismo, y yo lo he abandonado a sí; y sublevando a las criaturas que le estaban sometidas, las he vuelto sus enemigas, de suerte que hoy el hombre ha venido a ser semejante a bestias, y en un alejamiento tal de mí, que apenas le queda una confusa noticia de su autor; ¡tanto sus conocimientos todos han sido extinguidos o conturbados! Los sentidos, independientes de la razón, y a menudo dueños de la razón, le han impelido a la busca de los placeres. Todas las criaturas o le afligen o le tientan y dominan sobre él, o sometiéndole por la fuerza, o encantándole por la suavidad, lo cual es una dominación más terrible y más imperiosa. He ahí el estado en que los hombres están hoy. Les queda algún instinto impotente de felicidad de su primera naturaleza, y se hallan sumergidos en las miserias de su ceguera y de su concupiscencia, que ha venido a ser su segunda naturaleza (Ch, 483; L, 149).

Esta es la condición del hombre a causa del pecado de Adán; un pecado cuyas consecuencias que se transmiten de generación en generación.

Es preciso reconocer que esta doctrina del pecado original que se transmite por generación es, a la luz de la razón, absurda. Pascal no tiene inconveniente en reconocerlo:

Cosa sorprendente, sin embargo, que el misterio más alejado de nuestro conocimiento, que es el de la transmisión del pecado, sea una cosa sin la cual no podemos tener ningún conocimiento de nosotros mismos. Porque no hay, sin duda, cosa que choque más a nuestra razón como decir que el pecado del primer hombre ha hecho culpables a los que siendo tan alejados de este origen parecen incapaces de participar de él. Esta transfusión no sólo nos parece imposible, sino aún injusta; porque ¿qué hay más contrario a las reglas de nuestra miserable justicia como condenar eternamente a un niño incapaz de voluntad por un pecado en que parece tener tan poca parte, cometido seis mil años antes de haber nacido? Ciertamente, nada nos choca más rudamente que esta doctrina (Ch, 438; L, 131).

El pecado original es, pues, absurdo a los ojos de la razón; hay que reconocerlo. No se debe presentar como racional lo que no lo es. Pero esta doctrina hay que aceptarla, no a causa de su irracionalidad, sino de su capacidad de esclarecer la condición humana: “*Sin este misterio –escribe Pascal–, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles a nosotros mismos. El nudo de nuestra condición toma sus vueltas y revueltas de este abismo; de suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio, que este misterio sea inconcebible al hombre*” (Ch, 438; L, 131).

El pecado original es, pues, locura delante de los hombres, y así lo ha de reconocer el cristianismo (Ch, 448; L, 695). Pero una locura o una *sin-razón* muy peculiar, pues es la que *da razón* de la contradicción que es el hombre y la oscuridad que da luz; una incomprensibilidad que hace comprensible. Aceptar esta doctrina tan alejada de la razón es el precio que hay que pagar si se quiere iluminar el misterio del hombre; le hemos de dar, pues, crédito no por lo que es, sino por lo que ilumina:

¿Quién puede rehusar a estas celestes luces el creer en ellas y adorarlas? ¿No es más claro que la luz del día que sentimos en nosotros mismos los caracteres imborrables de la excelencia? ¿Y no es así mismo tan cierto que experimentamos a toda hora los efectos de nuestra deplorable situación? ¿Qué nos pregona, pues, este caos y esta confusión monstruosa sino la verdad de estos dos estados con voz tan potente que es imposible resistirla? (Ch, 439; L, 208)¹⁶.

¹⁶ Kaplan, F. (1998): 38-41.

5.3. El Mediador

La religión cristiana no sólo es la única que da razón y se hace cargo del hombre, sino que es también la única que ofrece los remedios a las consecuencias del pecado con la venida de Jesucristo, el Redentor. Veamos algunos textos:

Jesucristo es el fin de todo y el centro a donde todo tiende. Quien le conoce, conoce la razón de todas las cosas [...]. La religión cristiana consiste propiamente en el misterio del Redentor; quien uniendo en sí las dos naturalezas, humana y divina, ha retirado a los hombres de la corrupción del pecado para reconciliarnos con Dios, en su persona divina (Ch, 602; L, 499).

Jesucristo, en cuanto hombre, “*es un Dios humillado, y hasta la muerte en la cruz; un Mesías triunfante de la muerte por su muerte. Dos naturalezas, dos advenimientos, dos estados de la naturaleza del hombre*” (Ch, 601; L, 241).

Desde esta centralidad de Jesucristo se comprende que sea él el único camino que nos lleva a conocer a Dios y a nosotros mismos¹⁷.

No conocemos a Dios sino por Jesucristo. Sin este Mediador queda suprimida toda comunicación con Dios; por Jesucristo conocemos a Dios [...]. En él y por él conocemos a Dios. Fuera de él y sin la Escritura, sin el pecado original, sin Mediador necesario y prometido y llegado, no se puede absolutamente probar a Dios, ni enseñar buena doctrina y buena moral. Pero por Jesucristo y en Jesucristo se prueba a Dios y se enseña la moral y la doctrina. Jesucristo es, por lo tanto, el verdadero Dios de los hombres. Pero nosotros conocemos al mismo tiempo nuestra miseria, porque este Dios no es otra cosa que el reparador de nuestra miseria (Ch, 730; L, 189).

No solamente no conocemos a Dios sino por Jesucristo, pero tampoco nos conocemos a nosotros mismos sino por Jesucristo [...]. Fuera de Jesucristo no sabemos ni lo que es nuestra vida, ni nuestra muerte, ni Dios, ni nosotros mismos (Ch, 728; L, 191).

El conocimiento de Dios sin el de la miseria del hombre engendra orgullo; el conocimiento de esta miseria sin el conocimiento de Dios, engendra desesperación. El conocimiento de Jesucristo es el medio: en él conocemos a Dios y a nuestra miseria (Ch, 75; L, 192).

Pretender conocer a Dios prescindiendo de Jesucristo, como hacen los deístas (Ch, 602; L, 449), es imposible e inútil (Ch, 727; L, 284). Es imposible, pues por el camino de la sola razón y de la naturaleza, no podemos alcanzar al Dios vivo, sino a un Dios abstracto, lejano, indiferente a la suerte de los hombres; un Dios autor de las verdades geométricas y del orden de los elementos, pero no un Dios de amor y consolación (Ch, 602; L, 449); un Dios del orden del espíritu, pero no el

¹⁷ Michon, H. (1996): 184-198.

Dios personal y salvador, el Dios del orden de la santidad, que es el que busca a y anhela el corazón humano. El Dios de Jesucristo es aquel que, como Pascal escribe en *Le mystère de Jesus*, dice al creyente: “*He pensado en ti en mi agonía; he derramado estas gotas de sangre por ti*” (OC, 1313).

El Dios de los filósofos es inútil y estéril, pues no puede darnos la salvación: “*cuando un hombre se hubiese persuadido de que las proporciones de los números son verdades inmateriales, eternas y dependientes de una verdad primera en quien ellos subsisten, y que se llama Dios, yo no lo encontraría muy avanzado respecto a su salvación*” (Ch, 602; L, 449), dice Pascal.

Todo lo dicho sobre la centralidad de Cristo es válido en la medida en que sea verdad su condición de verdadero hombre y verdadero Dios. La divinidad de Jesucristo es lo que hace, junto con su humanidad, que sea Mediador y Reparador y camino que nos conduce a Dios y nos lleva al conocimiento de nosotros mismos. El deísta, lo mismo que el libertino, podrían con toda razón preguntar: ¿Cómo puedo saber que Jesucristo es verdaderamente Dios?

Según los criterios dados por Pascal, el cristianismo es la religión verdadera porque da razón del hombre, grande y miserable a la vez, y porque suministra los remedios para que supere sus contradicciones. Se podría decir que el cristianismo es “*antropológicamente verdadero*”, pero no es claro que sea también “*ontológicamente verdadero*”. Esto sólo se da si Jesucristo es verdaderamente Dios. Ahora bien, Dios está también escondido en Jesucristo: “*¿Qué dicen los profetas de Jesucristo? ¿Qué será evidentemente Dios? No. Sino que es un Dios verdaderamente escondido; que será desconocido; que será una piedra de escándalo, en la cual tropezarán muchos etc. Que no se nos reproche, pues, falta de claridad, porque nosotros hacemos profesión de ella*” (Ch, 591; L, 228).

Se pueden aducir ciertamente algunas pruebas de la divinidad de Jesucristo, como hace la apologética tradicional: la doctrina moral, el cumplimiento de las profecías, los milagros. Pero esas pruebas no son concluyentes ni ofrecen una evidencia irrefutable. En ellas, por supuesto, hay luz para los que quieren creer y oscuridad para los que tienen una disposición contraria. Con toda claridad lo afirma el siguiente fragmento: “*Las pruebas de nuestra religión no son de tal naturaleza que se pueda decir que son absolutamente convincentes. Pero lo son también de suerte que no se pueda decir que no se esté en razón al creerlas. Así, hay evidencia y oscuridad para aclarar a los unos y oscurecer a los otros. Pero la evidencia es tal que sobrepasa, o iguala por lo menos, la evidencia de lo contrario; de suerte que no es la razón la que pueda determinar a no aceptarla*” (Ch, 831; L, 817).

El ocultamiento de Dios en Jesucristo es un ocultamiento que Dios mismo ha querido. La voluntad de Dios es rescatar y salvar a los que le buscan. Pero los hombres se han vuelto tan indignos de ello que no es injusto —dice Pascal— “*que rehúse a algunos, a causa de su dureza de corazón, lo que concede a los otros.*” (Ch, 483; L, 149). Dios hubiera podido, ciertamente, vencer la obstinación de los más duros mostrándose en Jesucristo de tal manera que no hubiera ninguna duda

al respecto, pero no es así como ha querido manifestarse, pues siendo tantos los que se hacen indignos de su clemencia, ha optado por no darles el bien que no apetecen: *“No es, pues, justo que apareciese de una manera manifiestamente divina y absolutamente capaz de convencer a todos los hombres; pero no era justo que viniese de una manera tan oculta que no pudiera ser reconocido de los que le buscan sinceramente. Ha querido hacerse perfectamente cognoscible a aquellos; y de este modo, queriendo aparecer descubierto a los que le buscan de todo corazón, y oculto a los que le huyen de todo corazón, atempera su conocimiento, de suerte que ha dado señales visibles de sí mismo a los que le buscan y no a los que no le buscan. Él tiene bastante luz para los que no desean sino verle, y bastante oscuridad para los que están en disposición contraria”* (Ch, 483; L, 149).

El que Dios se oculte o se manifieste en Jesucristo depende, pues, de la actitud del hombre. Para quienes, conociendo su condición paradójica, lo buscan con sincero corazón y no hacen de sus verdades u oscuridades ídolos (Ch, 483; L, 149), hay suficientes signos de la divinidad de Jesucristo; pero para los que no buscan y están hinchados de soberbia, sólo hay oscuridad y no perciben a Dios tras el velo de la humanidad. La encarnación de Dios es de suyo increíble e incomprensible para el espíritu (la razón) que se cierra sobre sí mismo y quiere juzgarlo todo: *“Increíble que Dios se una a nosotros”*. Pero Pascal recuerda que *“todo lo que es incomprensible no por ello deja de ser: el número infinito, un espacio infinito igual al infinito”* (Ch, 483; L, 149). Desde el Dios que la razón dice conocer, la encarnación es un escándalo, y por ello la niega. Pero el Dios de Jesucristo es amor y misericordia; y el hombre, que es débil y ha caído muy bajo, no está en condiciones de *“medir su misericordia ni de poner límites”*, ni de afirmar que Dios no nos puede hacer capaces de comunicarnos con él: es ciertamente *“indigno de Dios unirse al hombre miserable, pero no es indigno de Dios sacarlo de la miseria.”* (Ch, 484; L, 239). Pretender medir la misericordia de Dios *“es de una presunción insoportable en estas especies de razonamientos, aunque parezcan fundados en una humildad aparente, que ni es sincera ni razonable”* (Ch, 483; L, 149).

Con su ocultamiento lo que Dios quiere es situar al hombre en la verdadera disposición para creer, pues la claridad perfecta favorecería al espíritu, pero no a la voluntad, y Dios quiere mejor disponer la voluntad que el espíritu (Ch, 599; L, 446). Por eso, dice Pascal, es justo y útil para el hombre que Dios esté escondido en parte y descubierto en parte, puesto que le es igualmente peligroso conocer a Dios sin conocer su miseria que conocer su miseria sin conocer a Dios (Ch, 599; L, 446).

Al margen de la fe y con una actitud inadecuada no se puede *“ver”* a Dios en Jesucristo, pues el mismo Dios se oculta y les priva de su manifestación; pero tampoco se podrá negar rotundamente la divinidad de Cristo, pues no faltan indicios de ello. Desde la fe, y con una adecuada actitud de la voluntad, la divinidad se hace visible en Cristo. Además, los indicios de ello sobrepasan, o por lo menos igualan, los indicios contrarios, por lo que nunca tendrá la razón suficientes motivos para rechazar a Cristo como Dios encarnado.

Por otro lado, el cristiano fiel no debe lamentar este ocultamiento de Dios, pues gracias al don de la fe que posee, le es suficientemente descubierto. La fe es inseparable de la humildad y lo más contrario a la soberbia. Por eso, Dios se oculta a los que se acercan a su misterio con la arrogancia de su luz natural. No son capaces de conocer un Dios tan santo (Ch, 838; L, 382).

La ocultación de Dios, la oscuridad e incertidumbres que siempre acompañan a la fe, hacen que el cristianismo, aun mostrando indicios más que suficientes para ver a Dios en Cristo, sea también oscuro e incierto. Ahora bien, para Pascal esta oscuridad es una señal de su verdad: *“Reconoced, pues, la verdad de la religión en la oscuridad misma de la religión, en la poca luz que tenemos de ella, en la indiferencia que tenemos para conocerla”* (Ch, 588; L, 439)¹⁸.

La religión cristiana no poseerá nunca la pretendida evidencia racional ni la certeza de la que presumen los deístas. En ella se refleja la condición humana, por lo que es incierta y paradójica a los ojos de la razón. Aunque en realidad, bien miradas las cosas, casi todo en la vida humana es incierto y carente de demostraciones geométricas o plenamente racionales. Trabajamos siempre por lo incierto, y esto no es algo que tenga en exclusiva la religión cristiana. Así se expresa Pascal:

Si no fuera menester hacer nada más que por lo cierto, no se debería hacer nada por la religión; porque es incierta. ¡Pero cuántas cosas se hacen por lo incierto, los viajes por mar, las batallas! Yo digo que no se podría hacer nada absolutamente, porque nada es cierto; y que hay más certidumbre en la religión que no en que hayamos de ver el día de mañana [...]. Y cuando se trabaja por el mañana y por lo incierto se trabaja con razón (Ch, 452; L, 577).

El espíritu, o la razón, como ya sabemos, tiene unos límites muy claros: alcanza sólo hasta donde puede alcanzar y hay muchas cosas, y no solamente las sobrenaturales, que le sobrepasan. Por eso llega un momento en que, a pesar de todas sus exigencias de certeza, no puede aclarar más las cosas. Y, llegados a este punto, nos aconseja ir más allá de ella misma y trabajar por lo incierto. Y este consejo no deja de ser racional.

La religión cristiana, además de incierta, es paradójica, pues es a la vez sabiduría y locura. Cuando la razón se erige en la última y suprema autoridad y, como consecuencia, se otorga a sí misma el derecho de juzgarlo todo, la religión cristiana no puede menos que mostrarse como algo paradójico, pues exige creer en un Dios síntesis de los contrarios, un Dios hecho hombre, un Dios crucificado, un Dios mediador. El cristianismo es así una religión loca. Pero eso que para el orden del espíritu es locura, se convierte en la suprema cordura y sabiduría de Dios para el orden de la caridad. Una cordura y sabiduría que trascienden infinitamente la cordura y sabiduría meramente humanas.

¹⁸ Gouhier, H. (1984): 187-243; Magnard, P. (1997): 33; Antiseri, D. (2005): 143-149.

Esta religión, tan grande en milagros –santos padres, irreprochables sabios y grandes testigos, mártires, reyes (David) establecidos, Isaías, príncipe de la sangre– tan grande en ciencia, después de haber ostentado todos sus milagros y toda su sabiduría, ella reprueba todo eso y dice que no tiene ni sabiduría ni señales, sino la cruz y la locura. Porque los que por estos signos y esta sabiduría han merecido vuestra creencia, y os han probado vuestro carácter, os declaran que nada de todo esto nos puede cambiar y volvernos capaces de conocer y amar a Dios, sino la virtud de la locura de la cruz, sin sabiduría ni signos, y no los signos sin esa virtud. Así nuestra religión es loca, mirando la causa efectiva; y sabia, mirando a la sabiduría que prepara (Ch, 826; L, 719).

Sabiduría y locura. La religión cristiana es sabia, pues posee signos, profecías, milagros. Pero no es esta sabiduría la que hace creer y la que salva, sino la sabiduría de la cruz (Ch, 827; L, 291), que es locura a los ojos de la razón. Es la locura de la religión del pecado original, del hombre-Dios, del Mediador, del Dios crucificado. Y esta locura es lo único que puede salvar al hombre.

Pero esta misma locura, contemplada desde el orden de la caridad, se resuelve en la sabiduría divina del amor y de la misericordia. En ella la oscuridad se torna luz, la paradoja, reconciliación y lo incierto, certeza.

Al orden de la caridad, como ya sabemos, no se accede ascendiendo desde el orden del espíritu, pues son dos órdenes de género diferente y la fe no es un don del razonamiento. Hay que apostar, dar un salto, aceptar con humildad la fe como un don de Dios, como una gracia. Pero un salto que la razón humana, al asumir con lucidez sus limitaciones, puede percibir como una apuesta razonable.

5.4. Las mediaciones

La religión del Mediador es también la religión de las mediaciones. El deísmo, por el contrario, y en coherencia con su modo de pensar a Dios, sostiene que sólo un culto “*en espíritu y verdad*” consistente en la adoración del Ser supremo y en la práctica de la virtud, es digno de Dios y acorde con el hombre; no hay necesidad de Iglesia visible, ni de sacerdotes, ni de ritos y ceremonias externas. Todo esto es considerado superstición.

Pascal, por supuesto, sabe que la religión verdadera no puede prescindir de lo que podemos llamar “externo”, entre otras razones por la naturaleza misma del ser humano. “*Es menester no desconocerse –escribe–: somos autómatas tanto como espíritus*” (Ch, 470; L, 821). El hombre no es sólo espíritu, no es espíritu puro. El automatismo es cosa del cuerpo, considerado por los cartesianos según el modelo del autómatas. El automatismo se hace costumbre por la repetición de actos y es un instrumento esencial para el proceso de persuasión: el espíritu persuade por medio de razones; y el autómatas por la costumbre. Y se precisan ambas cosas, pues las razones y las pruebas no convencen más que al espíritu; y es la costumbre la que hace las pruebas “*más fuertes y más crecidas*”, dice Pascal. “*Es preciso, pues, hacer creer a nuestras dos porciones: el espíritu, por las razones, que le es suficiente*

haberlas visto una vez en su vida; el autómeta, por la costumbre, y no permitiéndole inclinarse a lo contrario” (Ch, 470; L, 821).

Pascal desarrolla estas ideas a propósito del arte de persuadir y recurrirá a ellas en el texto en el que expone su doctrina de la apuesta (Ch, 451; L, 418). No es éste ahora nuestro tema.

La costumbre se fragua mediante la repetición de actos, gestos, etc.; podemos llamar a esto “*lo exterior*”; y considerar como “*interior*” la creencia o verdad que con esa costumbre se hace fuerte y se afianza, pues una verdad secundada por una costumbre que está en la dirección de ella, se hace prácticamente inquebrantable. Esto tiene sus analogías en campos diversos de aplicación, como son la adhesión a la fe cristiana o la gracia en los sacramentos. Y según esto, dice: “*Es preciso que el exterior se junte a lo interior para alcanzar a Dios; es decir, que se ponga de rodillas, rece con los labios, etc., a fin de que el hombre orgulloso, que no ha querido someterse a Dios, sea sometido ahora a la criatura. Esperar de esto el socorro es ser supersticioso; no querer juntarlo a lo interior, es ser soberbio*” (Ch, 469; L, 944).

Suprimir toda mediación externa al espíritu, como hacen los deístas, es caer en la soberbia y, por supuesto, desconocer la naturaleza del hombre. Pero creer que el solo rito o ceremonia puede aportarnos la salvación es caer en la superstición. La verdadera religión comporta ritos o ceremonias externas por medio de las cuales actúa la gracia de Dios; pero es preciso mantener el debido equilibrio entre lo exterior y lo interior. A Dios se llega juntando lo exterior y lo interior; sólo así se evita el orgullo y la superstición: “*Es ser supersticioso poner la esperanza en las formalidades; pero es ser soberbio no querer someterse a ellas*” (Ch, 467; L, 364). El racionalista sólo valora la religiosidad interior, la relación sin mediaciones de su espíritu con Dios y desprecia ritos, ceremonias e Iglesia visible. Por eso, someterse a lo exterior, practicar los ritos y ceremonias es una buena pedagogía contra el orgullo y, en consecuencia, un buen camino hacia la fe.

El hombre auténticamente religioso es aquel que, ni supersticioso ni soberbio, mantiene el equilibrio entre las formalidades externas y la interioridad; pero un equilibrio en el que la dimensión de interioridad es, sin lugar a dudas, lo más importante. Escribe Pascal: “*No es sólo la absolución lo que remite los pecados en el sacramento de la penitencia, sino la contrición, que no es verdadera si no pretende el sacramento. Del mismo modo, no es la bendición nupcial la que evita el pecado en la generación, sino el deseo de engendrar hijos para Dios, pero que no es verdadero más que en el matrimonio. Y como el contrito sin sacramento está mejor dispuesto para la absolución que un impenitente con el sacramento, así las hijas de Lot, por ejemplo, que no tenían más deseo que el de los hijos, eran más puras sin matrimonio, que las casadas sin deseos de hijos*” (Ch, 468; L, 713).

El culto externo es, pues, importante y necesario; pero lo es en la medida en que sea expresión de la verdadera actitud del espíritu, pues la primacía le pertenece siempre a lo interior. Una religión sin ritos ni ceremonias, sin Iglesia, no es en

verdad una religión, sino sólo manifestación de soberbia; pero una religión meramente gestual es sólo superstición.

Pascal cree que es necesaria una renovación del cristianismo en la línea de una vuelta a la Iglesia primitiva y, por consiguiente, de una purificación de tanto elemento externo y contingente que los siglos han depositado en él. Una muestra clara de ello, además de lo dicho, la tenemos en su escrito *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui* (OC, 555-559). Pero una renovación no debe ser una desnaturalización de su esencia, que es lo que hacen los deístas. Aunque no lo diga de forma explícita, para Pascal el deísmo no deja de ser “una ficción filosófica” sin consistencia; una creación de la razón sin fundamentos reales; una actitud “religiosa” de algunos intelectuales, pero no una religión en sentido real. Sin embargo, y a pesar de Pascal, el deísmo irá adquiriendo adeptos, y en el siglo XVIII su influencia será grande entre los intelectuales.

BIBLIOGRAFÍA

PASCAL, B.: *Oeuvres Complètes*. Edition établie et annotée par Jacques Chevalier. Paris, 1954.

Estudios

ANTISERI, D.: *Pascal*. Milano, 2005.

BOUCHILLOUX, H.: *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal*. Paris, 1995.

CASSIRER, E.: *La filosofía de la Ilustración*. México, 1984.

GARRIDO, J.J.: “Spinoza y la interpretación del cristianismo”, en *Anales Valentinus* 3 (1976), 121-177.

GARRIDO, J.J.: *Temas Pascalianos*, en *In Spiritu et veritate*. Valencia, 2006.

GARRIDO, J.J.: “Fe cristiana y modernidad”, en *Transmitir la fe en tiempos de dificultad*. Valencia, 2007, 231-284.

GOUHIER, H.: *Blaise Pascal. Commentaires*. Paris, 1984.

GUSDORF, G.: *La révolution galiléenne*. Paris, 1969.

GUSDORF, G.: *La conciencia cristiana en el siglo de las Luces*. Estella, 1977.

HAZARD, P.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid, 1958.

KAPLAN, F.: *Les Pensées de Pascal*. Paris, 1998.

MAGNARD, P.: *Pascal et l'art de la digression*. Paris, 1997.

MICHON, H.: *L'ordre du coeur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*. Paris, 1996.

ROUSSEAU, J.J.: *L'Emile*, en *Oeuvres Complètes* (ed. preparada y anotada por M. Launay). Paris, Vol. III, 16-324.

SINA, M.: *L'avvento della ragione*. Milano, 1976.

VOLTAIRE: *Dictionnaire philosophique*. Paris, 1967.