PASCAL Y LAS TRES PREGUNTAS KANTIANAS

*Patricia Saporiti**

Todo filósofo concibe sus ideas dentro del marco que determina la cosmovisión de su tiempo, aunque ello no significa que deba quedar necesariamente inmerso en esa trama circunstancial, por el contrario, puede trascenderla y superar la perspectiva de una época. Pascal responde a esa categoría de pensadores, precursores de los avatares futuros del pensamiento, que son capaces de ver el mundo con una mirada diferente a la de los hombres de su siglo.¹ Sin haber tenido discípulos

propiamente dichos, el Claromontano tiene el raro privilegio de haber influido, en un sentido o en otro, sobre quienes lo han sucedido, a tal punto que podemos descubrir algunas de sus posiciones fundamentales en diversas tendencias de la filosofía contemporánea, como el caso de Bergson, la fenomenología o el existencialismo. Pero si hay que asignar una verdadera posteridad al filósofo, hay que buscarla en Kant y en esos genios *éticos* que, de uno u otro modo, profesaron el primado de la *razón práctica* sobre la especulativa y aspiraron a responder a aquella que fue su preocupación más acuciante:

* Centro de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad Nacional del Sur, Argentina.

¹ Los *Pensamientos* y demás escritos de Pascal se citarán según la versión castellana de Carlos Dampierre, *Blaise Pascal. Obras*, 1981, Madrid, Alfaguara. La obra de Kant tendrá como referente las versiones en castellano de la *Crítica de la razón pura* según la

traducción de Pedro Ribas, 1978, Madrid, Alfaguara y la *Crítica de la razón práctica* según la traducción de Manuel García Morente, 1981, Madrid, Espasa-Calpe.

el vínculo entre la moral y el destino futuro del alma humana.²

No sorprende, pues, que en un medio ideológico sometido a la rigurosidad del dogmatismo cartesiano, Pascal haya surgido como un pensador atípico; si bien su doctrina se gestó y configuró dentro de ese ambiente intelectual, jamás fue un auténtico seguidor del cartesianismo, sino su crítico más acérrimo. Desde esa perspectiva, tiene el mérito de haber planteado en los albores de la modernidad, que la razón, desviada de su sentido del límite, conduce a un vaciamiento de su propio significado, a una crisis que emerge desde su propio interior.³ Como es sabido, esta idea abrió una brecha definitiva

en las creencias modernas, precisamente en el mismo momento en que ellas hacían eclosión,⁴ a tal punto que Pascal comparte con Descartes la paternidad de su nacimiento y con Kant el haber anticipado uno de los momentos centrales de su posterior desarrollo.⁵

El objetivo primordial del presente escrito es, pues, esbozar los aspectos decisivos del vínculo que nos permite enlazar el pensamiento crítico kantiano con los temas filosóficos que, un siglo antes, plasmara Blaise Pascal en la mayor parte de su obra, fundamentalmente en su célebre *Pensées*. Dicho enlace posee tres instancias basilares: el saber y

² P. Font, "Pascal, precursor de Kant", en *Revista de Filosofía*, 21, 1962, p. 221. El vínculo del pensamiento pascaliano y Kant ha sido abordado, desde perspectivas diversas, entre otros, por N. Rescher, *Pascal's Wager*, 1985, Notre Dame, University of Notre Dame Press; C. Webb, *Pascal's Philosophy of Religion*, 1970, New York, Graus Reprint Co.; J. L. Bruch, *La Philosophie Religieuse de Kant*, 1968, Mayenne, Éditions Montaigne; G. Perdomo, "Los incomprensibles del pensamiento en Pascal y las antinomias kantianas", en *Revista de Filosofía*, 9, 1950, p. 605-42; J. Llansó, "En qué sentido puede ser llamada trágica la filosofía de Pascal", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 4, 1984, p. 107-28; L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto*, 1968, Barcelona, Ediciones Península.

³ Cfr. F. Leocata, "Pascal y la crisis de la razón", en *Sapientia*, 55, 2000, p. 85.

⁴ Romano Guardini subraya esta imprevista pascaliana en los siguientes términos: "Egli appartiene al numero di coloro che con il pensiero e la vita segnarono la pienezza di questa epoca; ma mentre un Descartes —il grande contemporaneo ed avversario di Pascal— si realizza in essa compiutamente, Pascal la supera, oltrepassandola. Non solo perchè sviluppa ed assume atteggiamenti che soltanto nell'epoca nostra rivelano il loro significato pieno, ma perchè, mentre ancora l'epoca moderna è nel suo pieno rigoglio, egli assume di fronte ad essa una posizione critica. Sorge qui la questione circa la natura dell'epoca in cui egli è vissuto. Che cosa avvenne quando el Medio Evo decadde e sorsero i tempi nuovi e come Pascal si adattò a questo fine ed a questo divenire?", R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, 1973, Brescia, Morcelliana, p. 7.

⁵ Cfr. P. Font, "Pascal, precursor de Kant", *art. cit.*, p. 211-2.

la crítica que desde la razón ambos pensadores realizan a las pretensiones de la racionalidad moderna; la ética y la relación directa que se evidencia entre la vida moral del sujeto y la creencia religiosa; y finalmente la esperanza asociada a la fe, que fundamenta toda existencia humana y posibilita la superación de la finitud del hombre. Precisamente sobre esa trilogía ha sido diagramada la trama argumentativa de este trabajo.

Así, pues, comenzaré destacando que, si se rastrea en la doctrina pascaliana “el sentido de la razón y la racionalidad, su grandeza y sus límites, se descubrirá en qué medida y en qué sentido adelanta la crisis futura del racionalismo”.⁶ Claro que esa denuncia sólo constituye un anticipo, asistemático y fragmentario, que alcanza su verdadera dimensión y significado con la intervención del genio kantiano. La importancia excepcional del pensador de Königsberg reside, como bien indica Maréchal, en haber instaurado un hito en el desarrollo del pensamiento filosófico el día en que se impuso por tarea instituir la crítica definitiva del saber racional. Lo realmente trascendente de su trabajo radica en que, directa o indirectamente, impulsó en quienes lo sucedieron a abordar temas nuevos

u organizar sobre otras bases la defensa de antiguas posiciones.⁷

Ahora bien, tanto Kant como Pascal son pensadores que, en virtud de su personalidad y su itinerario intelectual, permiten otorgar relevancia a diversas facetas de sus doctrinas según se ponga el acento en uno u otro aspecto del mismo problema que ellos han abordado y dilucidado. Es posible que el mayor atractivo de sus sistemas esté dado, precisamente, por la resistencia que ofrecen a ser sometidos a una interpretación neta y acabada, del mismo modo que resulta difícil someter la condición del ser humano a una definición concluyente que pretenda determinar su esencia. Ciertamente, mencionar aquí tal analogía no es un mero recurso azaroso, sino crucial, porque *la pregunta por el hombre* constituye, en última instancia, el centro neurálgico en torno al cual discurren las obras capitales de estos dos filósofos.

La conclusión de la tarea epistemológica no queda circunscrita a un simple equilibrio entre razón y experiencia, sino que habilita a plantear una profunda reflexión sobre el hombre-sujeto y la totalidad de sus capacidades, entre las cuales, la que más interesa es su apertura a lo abso-

⁶ F. Leocata, “Pascal y la crisis de la razón”, *art. cit.*, p. 61.

⁷ Cfr. J. Maréchal, *El punto de partida de la metafísica. La crítica de Kant*, III, 1958, Madrid, Gredos, p. 9.

luto. Dicho con mayor rigor, el sujeto ético-cognoscente y su posibilidad de trascender a lo incondicionado, parecen ser los extremos entre los que discurren los avatares esenciales de estas doctrinas pues, como señalara Vleeschauwer refiriéndose al autor de la *Crítica*, “el saber científico y la fe moral forman los dos polos del espíritu humano”.⁸

Por consiguiente, dos filósofos, en apariencia, radicalmente distantes como Pascal y Kant fueron capaces de centrar sus sistemas en las mismas ideas rectoras y, a su vez, responder a idénticos dilemas siguiendo caminos de solución asombrosamente análogos. En verdad, apenas es posible imaginar dos individuos tan diferentes en todos los aspectos de su vida y de su comportamiento que, a pesar de ello, se aproximan hasta hacerse semejantes en la mayoría de los elementos *esenciales* que componen la estructura esquemática de sus escritos y el fundamento de su pensamiento.⁹ Para ejemplificar lo dicho, bastará con enumerar una serie de temas que justifican el anticipo hallado en el filósofo francés de las nociones centrales del kantismo.

Tal es el caso de las condiciones exigidas al conocimiento objetivamente válido; la distinción y demarcación de ámbitos entre ciencia y filosofía, saber y fe; la imposibilidad de demostrar a Dios mediante pruebas especulativas o empíricas; la formulación de antinomias incomprensibles y postulados que son objeto de creencia, y no de demostración, toda vez que la razón trasciende el ámbito de la experiencia posible; el primado de la moral y la importancia de la voluntad en el obrar humano; la razonabilidad de la fe; el papel decisivo de la esperanza en la pregunta por el destino final, etc.¹⁰

La anticipación pascaliana de Kant podría sintetizarse a la perfección en las dos fórmulas planteadas al inicio y al final de la primera *Crítica*, esto es: la “restricción del saber para hacer sitio a la fe” y los tres interrogantes sobre el conocer, el obrar y el esperar del hombre.¹¹ Tales fórmulas constituyen la más acabada sinopsis de una obra en la que su autor consideraba haber consumado exhaustivamente la delimitación del saber especulativo y, a su vez, dejan

⁸ H. J. Vleeschauwer, *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, trad. de Ricardo Guerra, 1962, México, UNAM, p. 126.

⁹ Cfr. L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto*, op. cit., p. 26.

¹⁰ Cfr. P. Font, “Pascal, precursor de Kant”, art. cit., p. 221.

¹¹ Cfr. KrV A805, B833. Es sabido que Kant hace referencia a esos tres interrogantes también en su *Manual de Lógica*, donde, a su vez, los sintetiza en una cuarta pregunta: ¿qué es el hombre?

suficientemente claro que no se puede aspirar a un estricto conocimiento de las cuestiones fundamentales que motivan todos los afanes humanos, las relativas a Dios y el destino final. Ellas comprometen algo más que la actividad especulativa del hombre, involucran su vida práctica y su libertad;¹² por tal motivo, sobre dichos asuntos, que cifran los más elevados intereses de la razón y la voluntad, se debe reflexionar desde otros presupuestos y con un estatuto de validez diverso al de la ciencia.¹³

El primer elemento común que aproxima a estos filósofos reside en que ambos partieron de una meditación sobre el valor del pensamiento humano y el método que permite al hombre alcanzar la verdad, desentrañando con ello los cánones que posibilitan la objetividad y validez del conocimiento en dos aspectos esenciales: cómo es éste posible y cuál es el alcance de la razón en su intento de aprehender la realidad. De ahí que sea fácil advertir cómo “en

una época en la que la única posición contraria al dogmatismo parece ser el escepticismo, nos encontramos en Pascal con un ensayo de filosofía crítica, que se enfrenta con la primera de las tres grandes cuestiones kantianas: ‘¿Qué podemos conocer?’.¹⁴ Incluso en sus primeros escritos, y aún cuando ellos no eran estrictamente filosóficos sino más bien científicos, el Claromontano ya muestra prefiguradas las ideas rectoras de su sistema que anticipan la célebre pregunta de la *Crítica*.

No me detendré aquí a puntualizar expresamente las conocidas aseveraciones, comunes a ambos pensadores, sobre la imposibilidad de la razón para aprehender la esencia misma de las cosas, sino que destacaré la consecuencia capital que de ello se infiere: una concepción relacional del saber cuyo centro neurálgico reside en los vínculos que las cosas mantienen entre sí y el papel fundamental que el sujeto epistémico desempeña en el proceso de aprehender y conocer la realidad. Como es sabido, el hombre sólo puede conocer aquello que se le *aparece* —el fenómeno—, pero, como contrapartida, éste no se le presenta en forma aislada, sino en un marco de relaciones subsumidas

¹² En realidad esas cuestiones comportan dilemas centrales en la vida del sujeto, pues como muy bien indica Pascal, la existencia de Dios o la inmortalidad del alma son asuntos que nos interesan tan profundamente que hay que haber perdido todo sentimiento para que nos sea indiferente saber en qué consisten. Cfr. p. 427-194.

¹³ Cfr. J. Gómez Caffarena, *El Teísmo Moral de Kant*, 1983, Madrid, Ediciones Cristiandad, p. 24.

¹⁴ P. Font, “Significación filosófica de los dos infinitos pascalianos”, en *Convivium*, 19-20, 1965, p. 93.

bajo la ley que rige todo lo fenoménico: la causalidad. A su vez, dichas relaciones responden siempre al *modus operandi* de su estructura cognoscitiva en los tres aspectos que la epistemología kantiana le asignara: sensibilidad, entendimiento y razón o en la conocida trilogía pascaliana de experiencia, razón y corazón.

Ahora bien, concebir el saber en términos de una relación da lugar a traducir el conocimiento en una cuestión de *commensurabilidad* entre sujeto y objeto; una instancia que sirve para definir los límites que separan lo cognoscible de lo incognoscible, y, simultáneamente, también contribuye a superar tales demarcaciones, permitiendo al hombre pensar o ‘estimar’ la realidad y existencia de aquello que nunca podrá conocer. Porque, como indicara Pascal, “sólo la verdad da seguridad al hombre y sólo la búsqueda sincera de la verdad da reposo al pensamiento”;¹⁵ la primera se halla dentro de los límites de la ciencia, la segunda se encuentra fuera de ellos, en la esfera de lo supraempírico. El hombre encuentra la seguridad que da la verdad restringiendo el conocimiento a los límites que demarca la experiencia posible, la ‘razón de los efectos’, pero el reposo de la razón no puede residir en esa seguridad acotada a los límites de lo finito sino

en la búsqueda de lo que fundamenta y da sentido a toda especulación y *praxis* de la vida humana, es decir, lo incondicionado.

Estos sistemas describen, como es evidente, una trayectoria que avanza del saber a la condición humana y, desde allí, a las tres notas distintivas que hacen del hombre un ‘hombre’: la irresistible inclinación a buscar la verdad sin poder hallarla completamente; la presencia de un imperativo inalienable de moralidad que invita a una superación personal continua; y la irrenunciable aspiración a lo infinito que deja siempre la insatisfacción de no poder ser consumada en plenitud y, por ende, exige realizar la mayor apuesta de la que el *ens creatum* es capaz: determinar su posición frente a Dios.¹⁶

Pascal y Kant orientaron, así, su especulación de la posibilidad del saber hacia las posibilidades de la decisión libre del hombre y el futuro de su esperanza. Al presentar la pregunta ‘¿qué es el hombre?’ como síntesis del conocer, el hacer y el esperar, ambos destacaron las dimensiones que hacen del *ens creatum* un ser-en-proyecto hacia su porvenir; cier-

¹⁶ Considero aquí la noción de *ens creatum* como sinónimo del concepto ‘hombre’, es decir, como una forma de referirse al ser humano destacando el rasgo que lo define: ser finito y, a la vez, abierto a la infinitud.

¹⁵ Cfr. p. 599-908.

tamente, un porvenir que manifiesta una clara apertura hacia la infinitud o lo absolutamente incondicionado, es decir, hacia Dios. En realidad, no puede menos que sorprender la actualidad de dicha formulación antropológica y, en cierto sentido, también teológica, que pone de relieve la importancia de la *praxis* y la esperanza humana.¹⁷ Una *praxis* y una esperanza que tienen su fundamento en aquello que distingue al hombre de todo lo existente: el pensamiento, aun cuando se trate de un pensar que ha renunciado a alcanzar una justificación demostrativa de todos sus principios.

Exigencia de validez objetiva y apertura a lo absoluto imponen a la razón los límites por debajo y por encima de los cuales ella debe encontrar las diversas esferas de actividad que satisfacen sus intereses teóricos y prácticos. El límite inferior de toda experiencia objetiva se encuentra en la incognoscible cosa en-sí o en la inasequible infinitud de grandeza y pequeñez que, según Pascal, conforma la realidad del mundo; esos conceptos señalan la línea por debajo de la cual ya no se puede hablar de conocimiento en sentido estricto. A su vez, el límite superior también es

un noumenon, al menos para Kant, pero no lo es en el sentido de cosa-en-sí, sino como objeto pensado en las Ideas trascendentales, mientras en el caso pascaliano dicho límite está señalado por el infinito actual o metafísico.¹⁸ Precisamente en Dios, Ser necesario y supremo, coinciden, para estos pensadores, los límites máximos del sujeto, tanto en lo gnoseológico como en lo ontológico.

De este modo, la condición humana, signada por el conocimiento, la moralidad y la trascendencia, muestra que la dignidad del hombre no reside únicamente en situarse por encima del mundo físico, siendo también parte de él, sino que tiene lugar cuando se hace efectiva su apertura a lo incondicionado, o, lo que es lo mismo, cuando el sujeto llega a ser lo que realmente ‘siente ser’: una libertad llamada a realizar un proyecto que desborda su finitud. Es sabido que dicho proyecto es estrictamente ético en el pensador de Königsberg y moral-religioso en Pascal; de ahí que el filósofo francés sea un claro antecedente de Kant en la inferencia que discurre del saber a la moral, de la teoría a la *praxis*.

¹⁷ Cfr. J. Alfaro, “De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios”, en *Gregorianum* 63, 1982, p. 212.

¹⁸ Para profundizar estos conceptos puede ser útil el escrito de S. Rábade, “Experiencia y límites del conocimiento objetivo en Kant”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, 1967, p. 83-106.

Ciertamente, pensar no sólo significa tener conciencia de sí y ser capaz de referir todas las experiencias a sí mismo, sino también medirse con relación a ellas, estimar el valor propio, el valor de los restantes objetos que conforman el mundo, y, finalmente, ordenar la vida hacia el llamado que todo hombre encuentra en su misma naturaleza: lo absoluto.¹⁹ Pensar significa, pues, para el hombre desear ser algo más de lo que es actualmente y también esperar y confiar en que llegará a la meta. Las restricciones cognoscitivas, lejos de negar toda posibilidad de acceso al ámbito suprasensible, instalan la posibilidad de ‘hacer sitio a la fe’.

¹⁹ Tal concepción ya aparece solapada en el corolario del opúsculo *Del Espíritu de Geometría* donde, luego de describir los límites intrínsecos del método geométrico e introducir amplias disquisiciones sobre el infinito, Pascal señala cómo el conocimiento de esas verdades que acaba de explicar nos permite “admirar la grandeza y el poder de la naturaleza en esta doble infinitud que nos rodea por todas partes, y aprender por esta consideración maravillosa a conocernos a nosotros mismos al vernos situados entre una infinitud y una nada de extensión, entre una infinitud y una nada de cantidad, entre una infinitud y una nada de movimiento, entre una infinitud y una nada de tiempo, pues basándonos en ello podemos aprender a estimarnos en nuestro justo precio y hacer reflexiones que valen más que todo el resto de la geometría”. Cfr. B. Pascal, *Del Espíritu de Geometría*, op. cit., p. 292.

En consecuencia, “cuando el proceso de la experiencia objetiva se ha cumplido y el hombre ya no puede conocer más, puede, sin embargo, seguir pensando, o, si se quiere, puede seguir conociendo fuera de los cánones objetivos”.²⁰ La certeza conclusiva de ese proceso sobrepasa los confines del conocimiento especulativo para insertar al hombre en una dimensión operativa destinada a orientar su perfeccionamiento hacia los ámbitos de la acción moral y la creencia religiosa. En definitiva, la aspiración más honda de estos dos sistemas filosóficos y, a su vez, su tarea más comprometida, resulta ser la de dar una respuesta a las cuestiones de Dios y el hombre.

Al igual que en la *Crítica*, también en la obra pascaliana los aspectos teórico y práctico de la razón o epistemológico y moral, comportan ámbitos paralelos que convergen en los hechos concretos de la vida humana, precisamente en la esfera que Kant supo representar con la conocida fórmula: *qué debemos hacer* y *qué nos cabe esperar*. Desde ese ámbito, el dilema central a resolver no se circunscribe simplemente a lo que el sujeto puede aprehender de la realidad sino a la exigencia de una respuesta vital: ‘cómo actuar si se

²⁰ Cfr. S. Rábade, “Experiencia y límites del conocimiento objetivo en Kant”, art. cit., p. 105.

desea conseguir la felicidad infinita', o, lo que es lo mismo, 'qué hay que hacer si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro, es decir, si el alma humana es inmortal'. Evidentemente, la respuesta a ambos interrogantes no puede ser otra que la formulada por el autor del *pari*: hay que apostar por Dios y comprometer en ello la vida.²¹

La apertura a lo incondicionado y la aceptación de la existencia de Dios como fundamento último del saber, el obrar y el esperar no solamente comporta una decisión razonable en virtud del interés que despierta el destino final sino que también contribuye a que el sujeto pueda alcanzar una existencia más digna en el mundo, acorde a su propia naturaleza, es decir, permite el perfeccionamiento de la persona. Esto es particularmente decisivo en la filosofía de Kant, donde la posibilidad de trascendencia no ha quedado totalmente esclarecida, a tal punto que la inmanencia parece ser la instancia dominante del kantismo; o, en todo caso, la única trascendencia legítimamente atribuible a tal sistema parece residir en la inevitable exigencia racional de *postular* lo que supera

y funda toda condición. En Pascal, en cambio, la dimensión trascendente queda claramente manifiesta en la promesa de bienaventuranza eterna que la religión cristiana augura a quienes creen en Dios y viven según sus mandatos.

Sin embargo, más allá de esta diferencia sustancial, el vínculo que se establece entre el fin último, la moralidad y la creencia religiosa parece adecuado para encontrar una justificación suficientemente válida que aclarare el siguiente *factum* indemostrable: el destino final está en relación con las consecuencias concretas del obrar. Esto significa que de un modo u otro, la acción del hombre en el mundo siempre está ligada a una cierta obligatoriedad moral de la que tiene que rendir cuentas, ya sea ante su propia conciencia o ante un legislador divino. En ese sentido, también Pascal parece haber querido perfilar la primacía de una moral atemporal y universal en conjunción con la fe en Dios; de ahí que no sea ajena a *Pensées* la búsqueda de un fundamento ético que parece aproximarse, al menos en sus aspectos generales, al imperativo categórico kantiano.²²

En efecto, tanto el autor del *pari* como Kant centraron sus mayores

²¹ No desarrollo aquí el célebre argumento pascaliano de la Apuesta que comporta, sin lugar a dudas, el epílogo inevitable del interrogante antropológico y las tres dimensiones humanas que él involucra: saber, obrar y esperar.

²² Lucien Goldmann hace referencia a este antecedente pascaliano de la ética kantiana en varios pasajes de su obra.

afanes en destacar la validez de una regla que

eleva el valor del hombre como inteligencia infinitamente por medio de su personalidad, en la cual la ley moral descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que toda existencia humana recibe por esa ley. Una legislación que, ciertamente, no está determinada por condiciones o límites de la vida mundana sino que va a lo infinito.²³

La cuestión antropológica que resume los tres interrogantes conclusivos de la primera *Crítica*, comporta sin lugar a dudas, la causa principal de los múltiples conceptos que aproximan a estos dos filósofos y, paradójicamente, también constituye una de sus mayores diferencias. Ellos construyeron sus respectivos sistemas desde el hombre y para el hombre; el centro neurálgico de sus reflexiones quedó fijado en la subjetividad y, en el caso kantiano, también allí se gestó el condicionante de sus resultados, pues es sabido que el pensador alemán no logró superar las fronteras inmanentes del sujeto y tan sólo desde allí pudo instaurar la

apertura del hombre a lo Absoluto, al menos como postulado y siempre ‘dentro de los límites de la mera razón’.²⁴

Precisamente, el gran mérito de Pascal es haber superado la inmanencia propia del kantismo al vislumbrar la posible trascendencia del pensar, abierta a una multiplicidad de sendas inéditas que se dirigen a la infinitud en los dos sentidos en que ello es posible: el matemático y el metafísico. Para el Claromontano la misión fundamental de la razón consiste en asociarse a la voluntad y orientar al hombre hacia su fin más excelso: la consecución de la felicidad infinita y la plenitud de su ser; ésa es la meta superlativa, en vistas a la cual concurren todas las reglas del pensamiento, tanto teóricas como prácticas.

De este modo, el autor del *pari* anticipó nociones centrales del programa crítico sin quedar encerrado en los límites de la finitud humana y, a su vez, respondió a la célebre pregunta antropológica, ‘¿qué es el hombre?’, antes de su misma enunciación según los siguientes términos: el hombre

es sólo una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo; un

²³ Cfr. *KPrV*, V, 161.

²⁴ Ver la pregunta de Pascal por el hombre en p. 199-72.

vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero aunque el universo lo aplaste, el hombre seguirá siendo superior a lo que lo mata, porque sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él, el universo no la conoce [toda dignidad huma-

na] reside pues en el pensamiento. Desde ahí es desde donde debemos elevarnos y no desde el espacio, desde el tiempo, que no sabríamos llenar. Esforcémonos, pues, en pensar mucho: he ahí el principio de la moral.²⁵

²⁵ P. 200-437.