

Teología entre escombros. Un acercamiento a los
presupuestos metodológicos y gnoseológicos de los
Pensamientos de Blas Pascal para un diálogo con la
increencia

TRABAJO DE LICENCIATURA

Curso 2014-2015

ALEJANDRO SANZ PEINADO

DIRECTOR: DR. PEDRO FERNÁNDEZ CASTELAO

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Índice

Presentación	1
1. <u>Entre el suelo y el cielo</u>	5
1.1. Paisaje entre dos luces	5
1.2. Dios a la espalda	12
1.3. El hombre demediado: una ecografía	16
1.4. Las afinidades electivas: fuentes de Pascal	23
2. <u>El andamiaje de la <i>Apología</i></u>	31
2.1. Principio quieren las cosas	31
2.2. Génesis y esbozo de una Apología	36
2.3. El geométrico arte de persuadir	41
2.4. ¿A quién convencer? Descreídos en la Francia del s. XVII	49
2.5. Un entreacto	54
2.6. Movimiento y dinámica de la obra	57
3. <u>Una metodología geométrica: distinguir para comprender</u>	73
3.1. Los instrumentos metodológicos; unos apuntes	73
3.2. De la antropología a la teología	81
3.3. Dos brochazos sobre la teología de Pascal	97
4. <u>Una cata en los presupuestos gnoseológicos</u>	101
4.1. Humo de humos	101
4.2. El anidamiento del mal	106
4.3. El mal aliento del yo	109
4.4. Certeza, certeza	113
4.5. Una herida incurable	117
4.6. El misterio del hombre	119
4.7. <i>Deus absconditus</i>	123
4.8. El laberinto de la libertad	125
4.9. A vueltas con la verdad	128
4.10. Pascal y Port-Royal: sí pero no (una digresión)	135
4.11. Las cosas del corazón	137
4.12. ¿Filósofo o teólogo?	139
4.13. La <i>visión</i> de Pascal	142
Conclusión	145
Bibliografía	157

PRESENTACIÓN

El pensamiento filosófico y teológico de Blaise Pascal –hago abstracción, en principio, de sus aportaciones científicas- ha sido comprendido a lo largo del tiempo, y de modo eminencial, como una contribución a las encendidas polémicas teológicas que sacudieron a la Iglesia en el s. XVII y particularmente en lo referido a las controversias que se suscitaron en torno al movimiento jansenista y a los asuntos derivados del rozamiento entre naturaleza y gracia y las fronteras entre la libertad humana y el alcance de la acción de Dios en el hombre.

Sin embargo, a poco que nos detengamos en la lectura de los textos pascalianos, y de modo sobresaliente en las reflexiones centrales de sus *Pensamientos*, observamos que el interés del autor no se dirige tanto a lidiar en las polémicas intra-eclesiales referidas como a tratar de levantar un edificio sólido y congruente –la por él mismo llamada *Apología*¹- con el que poder dialogar y persuadir a los no creyentes mediante un acercamiento racional que permita demostrar la veracidad y bondad de la fe cristiana. En realidad Pascal no pretende tanto polemizar con jesuitas, tomistas o calvinistas como mostrar la validez del credo cristiano a los pirrónicos, racionalistas escépticos, descreídos, indiferentes y agnósticos de su tiempo, aunque tal pretensión esté impregnada, pero no sólo, por su proximidad al planteamiento de los así llamados jansenistas los cuales se desplazaban sobre el plano de un agustinismo riguroso.

El objeto del trabajo entonces no se dirige principalmente a poner de manifiesto la confluencia de Pascal con el jansenismo, ni tampoco a valorar su aportación al debate aludido, sino a mostrar el modo cómo el autor se propone levantar un edificio que le permita discutir con solvencia con la increencia y la indiferencia, abordando esta tarea desde un punto de vista racional y, digámoslo así, *científico*. Como sabemos, los *Pensamientos* es el resultado –una suerte de

¹ Véase F. DE LA CHAISE, *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, Éditions Bossard, París 1922. El texto compendia la conferencia dictada en 1658 por Pascal en Port-Royal des Champs, donde el pensador francés esboza las líneas generales de su *Apología*.

agregado o sumatorio de fragmentos, hasta cierto punto desarreglado²- de numerosos materiales que Pascal dejó escritos con vistas a la redacción de su *Apología*, materiales que han sido ordenados por los especialistas de muy distinto modo, arrojando desiguales resultados porque el ejercicio interpretativo es incesante.

No se trataría pues de “recomponer” –nuevamente y de algún modo- ese edificio que nunca llegó a erguirse y cuyos materiales, como una suerte de escombros o cascotes, tenemos a la vista³. Mejor y más propiamente lo que este trabajo se propone sería un intento de horadar, de perforar, la intención del autor sacando a la luz sus presupuestos metodológicos y gnoseológicos con los que plantearía la cuestión apologética que le movía y, al propio tiempo, dar cuenta de las principales categorías y nociones de las que se sirve. Algo así como buscar los planos y cartografías e identificar los elementos estructurales de ese edificio soñado. Explorar, digamos, *grosso modo* el planteamiento *sistemático*, si lo hubiera, de Pascal⁴.

En efecto, y dejando al margen la personalidad tan rica, apasionada y compleja del autor, Pascal es un hombre inserto plenamente en la modernidad que se pregunta, una y otra vez, por los asuntos fundamentales del humano pasar y por el enigma que es el hombre mismo, algo que hace con radicalidad y poniendo de relieve aspectos muy diversos y novedosos y, a mi parecer, muy válidos para el diálogo que nuestro tiempo mantiene con la increencia y la impugnación de la fe cristiana. En este sentido se trataría de descubrir la lógica y la coherencia de su intento, ordenando y poniendo de relieve los subrayados más notables de la misma.

² Jean Mesnard concluirá que no es posible considerar los *Pensamientos* como “una mera acumulación informe de materiales” pues la obra “fue preparada y ordenada metódicamente por un genio que dominaba a la perfección sus facultades, muy consciente de los efectos que pretendía obtener”: J. MESNARD, *Pascal, el hombre y su obra*, Tecnos, Madrid 1973, 178.

³ Guardini, en cambio, escribirá que “Sus *Pensées* constituyen un taller abandonado en plena confusión”: R. GUARDINI, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Emecé Editores, Buenos Aires 1955, 15.

⁴ Romano Guardini dice que la actividad incesante de Pascal y su gusto por hacerse presente en las controversias de su tiempo jamás le permitieron coronar una obra acabada sino que siempre estuvo sumido en un proceso de destrucción y reconstrucción continua; fue un apasionado *agitador*, lo que le impidió ser un maestro que creara escuela, como tampoco un guía metódico: Cf. R. GUARDINI, *o.c.*, 17s. En el mismo sentido, J. Mesnard es quien subraya su violento ardor de vida, su temperamento de hombre de acción y su pasión por la verdad en todas sus formas concluyendo que “no organizó sus ideas en un sistema completo y coherente”: Cf. J. MESNARD; *o.c.*, 175-178.

Para esta tarea de ordenación, nos detendremos en dos aspectos: la metodología empleada por el autor y la gnoseología o teoría del conocimiento empleada por él, esto es, la naturaleza, el origen, el alcance y los límites del conocimiento que le permiten abocetar su edificio y dar cuenta de sus intuiciones, certezas y saberes al tiempo que trataremos de excogitar las principales categorías metafísicas que maneja. Esto nos permitirá comprobar cómo Pascal comienza su empeño mediante un método inductivo: un exhaustivo diagnóstico del ser humano, desde un análisis antropológico y filosófico, que le permite razonar sobre la hechura del hombre, su ambigüedad, sus carencias, límites y posibilidades. Desbrozada la condición humana y sus entresijos, será cuando dé un segundo paso dirigido al conocimiento de Dios y sus pruebas, intentando formular un discurso teológico y moral que gravita sobre el orden del corazón, verdadero centro de la persona. En este proceso, retomará de un modo nuevo asuntos clásicos, analizará de un modo personalísimo las contradicciones y desafíos del mundo moderno en el que vive y propondrá nuevas salidas al asunto de la increencia. En todo momento mantendrá una perspectiva fundamental: la religión no es contraria a la razón y, por ende, es creíble y debe ser respetada y amada, un punto que conecta también con la teología contemporánea donde se subraya que razón y fe se iluminan mutuamente y que ésta plenifica a aquélla⁵. Al fondo, como un telón, aflorará otro asunto nuclear: la búsqueda de la verdad.

Semejante acercamiento se centrará fundamentalmente en los *Pensamientos*, sin perjuicio de establecer las debidas conexiones con otros textos del autor e incluso con los trabajos de sus coetáneos. También intentaremos establecer – muy someramente, desde luego- la resonancia de sus planteamientos con otros semejantes de la teología contemporánea y de algunos autores claramente deudores de Pascal. Por último, recapitularemos sobre la originalidad del autor y sobre la especial manera de comprender la situación del hombre ante Dios.

⁵ En la encíclica de JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, nº 34, leemos: “Esta verdad, que Dios nos revela en Jesucristo, no está en contraste con las verdades que se alcanzan filosofando. Más bien los dos órdenes de conocimiento conducen a la verdad en su plenitud. La unidad de la verdad es ya un postulado fundamental de la razón humana, expresado en el principio de no contradicción”.

En suma, se pretende un acercamiento a la obra pascaliana desde una perspectiva metodológica y gnoseológica pero subrayando, a una, las grandes cuestiones teológicas sobre las que orbita su tentativa apologética al tiempo que se resaltan sus mejores intuiciones para un diálogo con la increencia en la hora presente.

Quede constancia de mi agradecimiento a Hélène Michon, Alicia Villar, Gabriel Albiac y José Jiménez Lozano, por su aliento y buen consejo. A Enrique Sanz Giménez-Rico, decano de la Facultad de Teología de Comillas, por las facilidades que me ha concedido para llevar a buen término esta tarea y, en su nombre, a los formidables maestros que durante estos años me han enseñado a conocer y amar la teología. A Pedro Fernández Castelao, profesor excelente y amigo muy querido, que me ha dirigido este trabajo con una liberalidad y confianza de la que no me hago merecedor. Y a mi familia y amigos, que han venido una y otra vez al rescate, por su infinita paciencia para conmigo.

A todos ellos, mi agradecimiento y amistad. *Res, non verba. Enim, sublata caritate benevolentiaque, omnis iucunditas sublata est e vita.*

1. Entre el suelo y el cielo

1.1. Paisaje entre dos luces

La lección octava de *En torno a Galileo* de Ortega y Gasset, que lleva por título *En el tránsito del cristianismo al racionalismo*, comienza con estas palabras de rico acento *pascaliano*: “No sabemos lo que nos pasa, y esto es precisamente lo que nos pasa, no saber lo que nos pasa: el hombre de hoy empieza a estar desorientado con respecto a sí mismo, *dépayisé*, está fuera de su país, arrojado a una circunstancia nueva que es como una tierra incógnita. Tal es siempre la sensación vital que se apodera del hombre en las crisis históricas”⁶. Esta desorientación, este no saber lo que nos pasa, con sus desasosiegos, trae su causa en haber transitado una parte de la vida en tierra conocida y, a una, tomar conciencia plena de habernos adentrado en regiones ignotas, ésas que las antiguas cartografías señalaban con un *Hic sunt leones*. La vida entera hace crisis y la certidumbre de un destierro interior se apodera de los adentros de cada uno al tomar conciencia de “la divisoria de dos formas de vida, de dos mundos, de dos épocas”⁷. Y como la nueva forma de vida aún no ha granado, volvemos la cara a las viejas certidumbres, redondas y conclusas, a sabiendas de que todas las amenazas, con sus inciertas y dolorosas aristas, se ciernen sobre aquéllas. Pues algo es cierto, desde luego: el *por-venir* no tiene figura fija ni claro perfil, sólo se columbra *entre dos luces*, como decimos por mi pueblo, a esa hora de la tarde en que no se distingue un hilo blanco de un hilo negro.

Esta condición paradójica del hombre, que se revuelve, agitado y convulso, entre un tiempo pasado –cerrado e inmutable- y un tiempo por venir, que está por hilvanar y, en tanto esto, problemático, explica, a nuestro parecer, muchos aspectos de la vida y obra de Blaise Pascal, el cual hubo de transitar un período histórico sacudido por la tempestad de la incertidumbre. Ese es el drama del hombre, de todo hombre *situado* entre dos luces, el de hacer frente al *misterio* de sí y de la realidad entera. Y esto explica que Mesnard diga de él

⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, en: *Obras Completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, Madrid ³1994, V, 93.

⁷ *Ibidem*.

que fue ante todo, un violento, dotado de un poderoso ardor de vida y de un orgullo dominador pero, al tiempo, transido de un gran dominio de sí, una clara inteligencia, una profunda sensibilidad y un acendrado misticismo⁸. Pues no es cosa fácil matrimoniar las *ideas* que tenemos y elaboramos con las *creencias* en las que estamos⁹, máxime si ese hombre, en tránsito entre dos creencias, vive en ambas, sin sentirse instalado definitivamente en ninguna, en formidable crisis por tanto.

Blaise Pascal (Clermont Ferrand 1623 – París 1662) fue testigo, como escribe Pierre Magnard, de un “monde éclaté”¹⁰, un tiempo de zozobra, un mundo de certezas que morían y de nuevas y germinales realidades apenas abocetadas; de un mundo, digamos, de liquidaciones por *cierre del establecimiento* y de una cultura obligada a moler en su molino el rico grano de la precedente para mejor asimilarlo a las categorías del tiempo presente que, como ocurre a menudo, tienen la pretensión de erigirse como absolutas y definitivas¹¹. El de Auvernia se sabe heredero de una rica tradición cristiana y humanista pero sabe también que todas esas doctrinas y pensamientos no son verdaderamente suyos, que no se ha apropiado de ellos. De ahí su alergia a la escolástica, a los compendios teológicos o a cualquier elegante demostración metafísica. Sentirá la necesidad de hacer descansar sus creencias en su propia *experiencia*, y esto de modo irrevocable.

La vida y la cultura francesa cuando nace Pascal es todavía dual. Persisten en amplias esferas los restos de serie de la mentalidad medieval pero está germinando simultáneamente una vida nueva, antitética a la anterior. De ahí el conflicto y el carácter dramático que puede percibirse en muchas biografías de la época en las que se vislumbra el desarraigo de un sistema de creencias que languidecen pero donde aún no han cuajado las nuevas formas. Pascal mismo fue testigo de una sociedad que aún cree en el trasmundo sobrenatural, en Dios, pero que cree sin fe viva, cree por costumbre¹². Una sociedad que

⁸ Cf. J. MESNARD, *o.c.*, 174-177.

⁹ En Pascal observamos la persistente pugna entre las viejas creencias recibidas y las nuevas ideas de la Modernidad. Sobre esta sutil y necesaria distinción véase: J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, en: *Obras completas, o.c.*, V, 377-409.

¹⁰ P. MAGNARD, *Pascal ou l'art de la digression*, Ellipses, París 1997, 6.

¹¹ J. JIMÉNEZ LOZANO, *Retratos y naturalezas muertas*, Trotta, Madrid 2000, 31.

¹² La costumbre, en Pascal, será una noción fundamental para explicar la condición humana.

empieza a interesarse por las cosas profanas, las tareas sociales, los hombres, la naturaleza en sí misma. Una sociedad desorientada, en éxodo, peregrina, que mira hacia uno y otro lado del escenario, bizquea. La fe medieval agoniza - ¿no es el jansenismo uno de sus últimos estertores?- pero aún el hombre no ha definido *sensu stricto* su relación con el mundo que nace; sólo hay balbuceos, barruntos, intentos, amagos, acercamientos entre dos luces. Hará falta esperar un poco. Algunos –Galileo, Hobbes, Descartes, Fermat- habrán avanzado ya hacia el asentamiento y la plenitud del pensamiento moderno; también Pascal, pero él no podrá desentenderse tan fácilmente del mundo de sus padres y de esos últimos brotes de una fe que se resiste a morir.

Como hizo notar Johan Huizinga¹³, “la relación del humanismo naciente con el espíritu de la Edad Media moribunda es mucho más complicada de lo que propendemos a figurarnos”. Las transiciones no acaecen mecánicamente sino entre sacudidas febriles. Los dolores de parto del humanismo moderno son lentos y discontinuos y las formas de expresión antiguas persisten obstinadamente. Esto, añade el historiador holandés, es particularmente patente en Francia, el más medieval de los países medievales, donde el humanismo renacentista -constreñido a círculos eruditos donde pronto se agosta sin encontrar continuidad- avanzó morosamente, sin modificar el tono fundamental de la vida: “el nuevo espíritu aparece como forma antes de llegar a ser realmente nuevo espíritu”¹⁴ concluirá.

Entre los siglos XV al XVII se producen en el corazón de Europa alteraciones fundamentales¹⁵. Sin ánimo de ser exhaustivos, diremos que a la nueva *imago mundi* producida por la expansión geográfica por América y Asia se añaden nuevos horizontes científicos y técnicos y grandes acontecimientos políticos como el surgimiento de los estados nacionales y el absolutismo político, prolongados y extensos conflictos militares por todo el suelo europeo y la liquidación de las estructuras feudales. También acaecen, como enumera J. Lortz, decisivos cambios religiosos como el retroceso del poder eclesiástico, la

¹³ J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media*, Revista de Occidente, Buenos Aires 1947, 450.

¹⁴ *Ibidem*, 451.

¹⁵ Para un acercamiento al tema de la disolución de los factores específicamente medievales y la aparición de la nueva Edad Moderna, véase: J. LORTZ, *Historia de la Iglesia*, Ed. Cristiandad, Madrid 2003, I, 579-588, 641-644 y II, 13-29, 66-76. También véase: R. LLORCA - R. GARCÍA-VILLOSLADA - F.J. MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia católica*, B.A.C., Madrid 2005, III, 8-13.

aparición de una insistente contestación intraeclesial que desembocaría en numerosas escisiones confesionales y en una atomización de formas de vivir la fe, el cuestionamiento de la *plenitudo potestatis* del papado, la rotura de la universalidad de la Iglesia con el surgimiento de iglesias nacionales y finalmente las grandes sacudidas de la Reforma y la Contrarreforma. A la base de esta mudanza están profundos cambios en el ámbito del pensamiento, las artes, el derecho o las ciencias suscitados por la aparición del juicio personal y subjetivo, el papel del individuo, el gusto por la reflexión intelectual, una cultura de color más mundano, el fortalecimiento del mundo laico y secular o la aparición de nuevas actitudes modernas como el sentimiento de autonomía, una crítica a la razón en el ámbito teológico, el ansia de novedades o un naciente panteísmo. Y todo ello irá acompañado, como muestra Ernst Hinrichs¹⁶, de enormes cambios poblacionales, significativas variaciones en las unidades familiares como consecuencia del abandono de los trabajos agrícola y artesanal, profundos cambios estructurales en la esfera económica, social y administrativa, en la organización financiera y laboral y en la explotación de los recursos naturales y, a una, ingentes transformaciones en la esfera de la educación y la cultura, la eclosión de las ciencias físicas y matemáticas y una extensión del conocimiento mediante una progresiva alfabetización¹⁷.

Es además un tiempo, como revelan los trabajos de Joseph Bergin y sus colaboradores, de *perspectivas inciertas*, con una *identidad* difusa y diversa y cuyo único común denominador sería “la de ser una época de *crisis* [...] en todas las esferas a lo largo y ancho de Europa”¹⁸. Un siglo, el XVII, acosado por graves problemas demográficos y económicos, turbulencias sociales, zozobra y exacerbados conflictos políticos y militares hasta entonces inéditos; en ese racimo de dificultades, las cuestiones religiosas resultaron ser las más espinosas y explosivas, máxime al estar enredadas con los asuntos políticos y la *raison d'état*. En el plano de la economía, R.C. Nash ha destacado¹⁹ el estancamiento e inestabilidad económica de este período, la explosión

¹⁶ Para un análisis detenido de estos cambios: Cf. E. HINRICHS, *Introducción a la historia de la Edad Moderna*, Ediciones Akal, Tres Cantos 2012.

¹⁷ Un ejemplo de esta difusión del pensamiento son las *Cartas Provinciales* de Pascal, un auténtico *best-seller* del que se vendieron más de diez mil copias, razón por la que tuvieron tan hondo influjo durante largo tiempo.

¹⁸ J. BERGIN (ed.), *El siglo XVII*, Editorial Crítica, Barcelona 2002, 10.

¹⁹ Cf. R.C. NASH, *La economía*, en: J. BERGIN (ed.), o.c., 19-61.

demográfica, la desigual expansión de la industria y el comercio, los cambios poblacionales del campo a la ciudad y la transformación de la sociedad agraria. En cuanto a la sociedad, Thomas Munck subraya²⁰ el incremento de la movilidad social, el debilitamiento estamental, reincentes revueltas campesinas, la incipiente regulación urbana y las políticas de control social. Y Anthony Upton²¹ ha hecho notar los sustanciales cambios estructurales de la organización política con el advenimiento de las naciones-estado, rebeliones y revoluciones, y los esfuerzos por alcanzar políticas de estabilidad internas pero también internacionales que pusieran fin a las prolongadas guerras continentales. En el horizonte se atisba el nacimiento de un tiempo nuevo, la *era de la curiosidad* –como escribe L. Brockliss²²–, típicamente subversiva, convencida de la ciencia experimental, del desencantamiento de la naturaleza y de la centralidad del hombre. El resultado final, como escribe Eric L. Jones²³, será un avance tecnológico extraordinario en todos los campos y la consideración del conocimiento como un inagotable factor de producción.

El gran viraje que acaece en torno a 1600 será el resultado de la más grave crisis histórica acontecida en Europa durante centurias²⁴. De ahí surge la *postura* moderna y nace un hombre nuevo, el hombre moderno, que comienza por ser el hombre cartesiano. Un hombre consciente de lo que le estaba pasando, de su re-nacimiento. Los pálpitos y silabeos de los dos siglos precedentes, con la confusión y desorientación inherentes a toda época de crisis, a todo tránsito, culminará con la generación de Descartes y Pascal, donde puede decirse que está ya hecha la nueva casa. No es que hayan cambiado las cosas *del* mundo sino que es *el* mundo el que ha cambiado. Pero para que ese cambio sea definitivo será menester todavía que los hombres acepten y reconozcan esa nueva interpretación del mundo y haya un cambio general de valoración y de convicciones. Además este proceso –lo que Ortega llama desprenderse de la ubre vieja y agarrarse a una nueva ubre²⁵– será

²⁰ Cf. TH. MUNCK, *La sociedad*, en: J. BERGIN (ed.), o.c., 62-93.

²¹ Cf. A. UPTON, *La política*, en: J. BERGIN (ed.), o.c., 94-126.

²² Cf. L. BROCKLISS, *La era de la curiosidad*, en: J. BERGIN (ed.), o.c., 161-200.

²³ E. L. JONES, *El milagro europeo*, Alianza Editorial, Madrid 1991, 101s.

²⁴ Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *En torno...*, o.c., 56s.

²⁵ *Ibidem*, 58.

desigual en unos y otros individuos pues la vida de cada uno es un drama concreto y cada existencia es algo personal e intransferible a terceros.

El siglo XVII es testigo del desenlace de esta profunda crisis histórica, larvada desde el mediodía del s. XIV, que da lugar al alumbramiento de la Edad Moderna²⁶, un sistema de ideas, valoraciones e impulsos caracterizada por la ciencia exacta de la naturaleza y la técnica científica²⁷; Pascal, junto a otros eminentes pensadores y científicos, será uno de sus iniciadores²⁸ más sobresalientes. La Edad Moderna se afirma sobre un vuelco y arrasamiento de las certidumbres precedentes y una reversión de los valores instituidos que, no obstante, como hace notar Otto Brunner, se resisten a morir²⁹. En efecto, es un momento, escribe Ortega³⁰, donde se yerguen violentamente dos concepciones radicalmente distintas del mundo³¹. Una, en retroceso, es heredera de la Edad Media cristiana y postula que los problemas del hombre no tienen solución natural: vivir, estar en el mundo, es perdición irremediable. El hombre ha de ser salvado por lo sobrenatural. Esta vida no se cura sino con la otra. El hombre, si fía su suerte a sus propias fuerzas, firma su derrota pues tal intento es estéril. De ahí que se desentienda del mundo natural y que el mundo sea, propiamente, ultramundo y sobrenaturaleza. El hombre se queda, por lo pronto,

²⁶ Ernst Hinrichs es reacio a delimitar la Edad Moderna dentro de los límites convencionales y sostiene, de acuerdo con Eric Hossinger, que “lo moderno” estaba plenamente asentado en la Plena y Baja Edad Media: Cf. E. HINRICH, *o.c.*, 8.

²⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *En torno...*, *o.c.*, 14.

²⁸ No es posible en este trabajo abordar *in extenso* el perfil de Pascal como científico, ya físico o matemático. Baste con significar la importancia decisiva de sus investigaciones en materia de cónicas, el vacío, la máquina aritmética, la perspectiva, el cálculo de probabilidades, etc. La lectura del texto con que Pascal se dirige a la Academia Parisina de las Ciencias en 1654 nos da una idea de la amplitud de sus intereses científicos: Cf. *A la très illustre Académie parisienne de science*, en: L. LAFUMA, *Pascal. Oeuvres complètes. Preface d'Henri Gouhier, présentation et notes de Louis Lafuma*, Éditions du Seuil, París 1963, 101-103.

²⁹ Sostiene Brunner que la contraposición radical de la Edad Media y la Edad Moderna es una lectura romántica e ilustrada de la cuestión pues fenómenos típicamente medievales sobreviven hasta el s. XIX y muchas tendencias modernas hunden sus raíces en realidades medievales: O. BRUNNER, *Estructura interna de Occidente*, Alianza Editorial, Madrid 1991, 124.

³⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *En torno...*, *o.c.*, 104.

³¹ Gerhard, abiertamente en contra de la opinión orteguiana y de la mayoría de los especialistas, especialmente de J. Burkhardt y su escuela, predominante en la historiografía de la época, no acepta el esquema tradicional de Edad Media y Edad Moderna y cree que las implicaciones ideológicas de una y otra se mantienen hasta su debilitamiento en tiempos de la revolución francesa e industrial. Para el historiador berlinés “la estructura fundamental de las instituciones europeas, así como la correspondiente disposición mental, se mantuvo inalterada durante varios siglos a pesar de descubrimientos y modificaciones de amplio alcance, por lo que las condiciones básicas de vida no experimentaron cambios radicales” (p. 73). Para mayor desarrollo del tema: Cf. D. GERHARD, *La Vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800)*, Alianza Editorial, Madrid 1981, 73-129 (capítulo IV: “Cambio y continuidad en la vieja Europa. Del siglo XIV a mediados del siglo XVII”).

sólo con Dios; vive desde Dios³². Es una posición tirante, propia de la idea cristiana medieval. No en vano San Pablo sabía, muy bien lo sabía, que la sabiduría de Dios, la palabra de la cruz, no podía predicarse como algo razonable sino como locura, como escándalo³³.

Esta concepción paradójica³⁴ de la realidad quedará astillada en el momento que el hombre vuelva la cara a la naturaleza con la consiguiente irrupción de las ciencias y la valoración de lo humano. Mediado el s. XVII³⁵ se pondrá fin a la honda y convulsa crisis renacentista edificando un mundo nuevo sobre los despojos de la Edad Media, un alumbramiento dramático que va a poner sobre el planeta al hombre moderno³⁶. Al alterarse el mundo vigente, el de las convicciones comunes (*Zeitgeist*) en las que vivimos, se modifica la estructura de la vida humana pues el perfil del mundo es distinto y consecuentemente la estructura de la vida. Esto no significa que el pasado se haya desvanecido por arte de birlibirloque sino que ha sido deglutido, masticado, en el tiempo presente, y cuya digestión queda pendiente.

La vida y obra de Pascal, como veremos, parece transparentar estos dos grandes nervios ópticos: el de una cristiandad medieval, versionada ahora por el jansenismo, donde Dios es el único necesario y el hombre es sólo corrupción y miseria; y el de un mundo emergente abierto a las ciencias y al deseo de saber, un mundo que tiene confianza en el mismo hombre y en sus capacidades, como el mismo Pascal dejó acreditado con su monumental trabajo científico. Al Pascal creyente ortodoxo y al Pascal hambriento de saber los encontraremos en permanente rozamiento, en una violenta disputa, pugnando por dar el timbre definitivo al hombre.

³² La doctrina jansenista que, a mi parecer, tiene hondas raíces medievales, es netamente deudora de este modo de comprender la relación de Dios con el mundo.

³³ Son numerosos los pasajes paulinos en este sentido; baste, a modo de ejemplo, 1 Cor 4, 9-13; 1 Cor 1, 17-31; 1 Cor 2, 1-16

³⁴ Para un acercamiento a la noción del cristianismo como paradoja, tan asumida por Pascal en su vida y obra: Cf. CH. MOELLER, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Encuentro, Madrid 2008.

³⁵ Ortega sostiene que, en el orden del pensamiento filosófico y de las altas ciencias, la maduración de la Edad Moderna acontece en el período que va de 1600 a 1650 y propone a R. Descartes –seguido por Hobbes muy de cerca– como la figura más representativa, consciente y decisiva de este tiempo nuevo: Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *En torno..., o.c.*, 51-53.

³⁶ *Ibidem*, 141.

1.2. Dios a la espalda

Parece conveniente introducir una glosa, siquiera breve, de la situación del cristianismo en Occidente en este tiempo de crisis, de modo que podamos comprender mejor el imaginario pascaliano que más adelante pretendemos exponer.

Lo que conocemos como Edad Media es un largo período que se extiende durante casi mil años y que acuñó una literatura, un arte, un pensamiento y una filosofía que, en propiedad, podemos llamar *cristiana*. Como escribe E. Gilson³⁷, el espíritu cristiano, penetrando la tradición griega y trabajándola desde adentro, alumbró una visión del mundo, una *Weltanschauung*, específicamente cristiana.

Desde los albores del Medievo, el hombre fue plenamente consciente de su indigencia y fragilidad y de la necesidad de admitir otra realidad firme en la que sostenerse. Esta realidad tenía atributos bien distintos a los humanos: es eterna, principio de sí misma, omnipotente...; en suma, esa realidad es Dios³⁸. Así las cosas, el hombre vive orientado hacia esa nueva realidad de la que depende, la verdadera: el hombre ante Dios, y sólo ellos, de espaldas a esta vida y de cara a la ultra-vida. Lo mundano es desdeñado, estorba, huelga cualquier compromiso con el mundo. Agustín lo aquilató perfectamente: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*³⁹. Este Dios es un *Deus exuperantissimus*⁴⁰, absolutamente trascendente y cuyo conocimiento no está al alcance del hombre si él no se comunica, *Deus ut revelans*: la verdad no está al alcance del hombre, que aguarda a que le sea revelada. La razón o sabiduría humana es enteramente impotente para alcanzar a Dios, como subraya, una y otra vez, San Pablo. Estos rigores iniciales⁴¹ fueron significativamente modificados por Agustín desde el momento que plantea su

³⁷ E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid ²2004, 11.

³⁸ Nótese que esta realidad divina nada tiene que ver con la concepción pagana. Para el hombre griego la realidad era el cosmos, que la naturaleza traducía en múltiples seres materiales. Esa realidad se expresaba en conceptos como causa, esencia, cualidad, etc.

³⁹ SAN AGUSTÍN, *Soliloquiorum*, Liber I, 2,7.

⁴⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *En torno...*, o.c., 126.

⁴¹ En este trabajo, por su naturaleza y dimensiones, nos vemos obligados a dejar de lado el admirable trabajo llevado a cabo por los PP. apóstolicos y apologetas, así como por los grandes teólogos cristianos del s. III al VII. Se trata de una descripción hecha con trazo grueso, muy grueso, con el único objeto de significar el papel de la razón en el acto de creer.

*Credo ut intelligam*⁴². En rigor, el santo africano sólo concibe el conocimiento de Dios si viene preñado por la fe, nunca el conocimiento en sí y por sí. La verdad, en todo caso, procede de Dios, que la otorga por la fe, pero ya se abre un espacio para la tarea humana mediante la intervención discursiva del hombre en la recepción de la palabra divina. Entonces el creyente comienza a discurrir, a razonar por cuenta propia acerca de la realidad de Dios, con el auxilio de la fe. Con el tiempo San Anselmo lo consignará en el axioma *Fides quaerens intellectum*, con el que se significa que el intelecto humano tiene que trabajar sobre la fe, dentro de la fe, para proporcionarle su peculiar iluminación. Es, de cierto, un reconocimiento de las dotes naturales del ser humano para conocer a Dios: la palabra revelada necesita el acompañamiento de una palabra humana razonada. Estamos ante el nacimiento de la escolástica.

Progresivamente a partir de Anselmo el papel de la razón va a ir adquiriendo un mayor peso para dar cuenta de la fe en Dios. La extremosidad mostrada por San Pablo empieza a ceder concediendo al hombre y a la naturaleza un mayor espacio. Dos siglos después de Anselmo nos encontraremos, en el luminoso mediodía de la cristiandad medieval, con Tomás de Aquino, el cual, siguiendo a Aristóteles, reconocerá a la razón puramente humana una entidad sustantiva y autónoma de la fe, estableciendo con rigor la divisoria entre ambas. La razón sólo cederá el paso a las verdades reveladas, haciendo de Dios, en alguna medida, algo *interior* al mundo⁴³ y, excepto algunos atributos divinos, todo lo demás que constituye a Dios es accesible por la razón. La órbita teológica, esto es, el discurso sobre Dios formulado desde el lado de la criatura, alcanza uno de sus puntos más cimeros expresado en la armonía entre la fe y la razón.

Esto ocurre porque santo Tomás se atreve a pensar a Dios como el ser razonable por excelencia. Dios es, ante todo, intelecto, razón, lógica; de alcance infinito, desde luego, mientras que la razón, la lógica y el intelecto humanos son chatos y limitados. Pero comparten un suelo, un tejido común, y eso permite que Dios se haga transparente a nuestro pensamiento, es decir, inteligible. El hombre puede, por sí mismo, habérselas con Dios. Dios es

⁴² SAN AGUSTÍN, Sermón 18, 1.

⁴³ J. ORTEGA Y GASSET, *En torno...*, o.c., 130.

racional y, al serlo él, lo es su obra. No es que Dios haya mermado sino que es el hombre el que ha engrosado y con él, el mundo en torno, la naturaleza.

Pero este sublime concierto durará poco. Unas décadas después de Tomás, el escotismo se alzaría indignado contra esta *paganización* del cristianismo: es falso que Dios consista primariamente en razón e inteligencia; eso sería tanto como abreviar la naturaleza de Dios. Dios no está sometido a necesidad alguna, ni siquiera la de existir y, si existe, es porque lo quiere y nada más pues sólo así es principio de sí mismo y de lo demás. En suma, Dios es voluntad, pura voluntad y en su ser auténtico es irracional e ininteligible. Por tanto la ciencia teológica, tal como la concibe la escolástica, es ilusoria. La teología es una ciencia práctica que no descubre verdades sobre Dios sino que se limita a enseñar al hombre a valérselas en el mundo con los dogmas de la fe. La herida es brutal: fe y razón quedarán disociadas. Y la razón humana, apartada de los asuntos de Dios, se dirigirá hacia lo mundano. Este discurso obligará al hombre a vivir un mundo doble y excluyente: el trasmundo divino, ante el cual al hombre sólo le corresponde callar, y este otro mundo con el que tendrá que entenderse armado de la herramienta de la razón. Y así las cosas comparecerá Ockam para decir que en este mundo no existen los universales, que éstos no son realidades sino ficciones, simples signos nominales y verbales, que todas las cosas son singulares. El corolario de esta posición será inevitable: la razón conceptual –el silogismo- no sirve para conocer la realidad. Sólo cabe confiar en Dios –la fe como fiducia- sin pretender escrutar su ser o sus designios. Los dogmas se aceptan y basta; *credo quia absurdum*, repetirán los ockamistas.

El desastre está servido. El hombre bajomedieval se encontrará perdido ante Dios en un borroso fideísmo, pero también la naturaleza le resultará ininteligible pues no le queda otra que experimentar, una a una, las cosas del mundo. La lógica y la razón conceptual cederán paso a una incipiente razón experimental. La teología dogmática prácticamente desaparece en el s. XV. La religión pone tierra por medio con la teología; ninguno se interesa ya por el dogma, por la verdad revelada, que quedará reducida a la conducta del hombre en el mundo, a una moral, dando paso a una nueva forma de santidad intramundana, que seculariza lo cristiano y cristaliza en la *devotio moderna* que propone vivir desde Dios pero de cara al mundo y cuya divisa principal será *De contemptu*

mundi. La religión ha mutado en devoción y beatería. La sabiduría se desprecia por innecesaria y aflora la *sacra ignorantia*. El mundo se meterá en lo religioso, que será progresivamente desdeñado, pasando con el tiempo de una mirada teocéntrica a otra antropocéntrica. El Dios irracional que sólo se comunica con los hombres a través de las cada vez más inertes estructuras eclesíásticas va quedando al fondo del paisaje vital humano mientras el hombre, desesperado, empieza a tomar conciencia de su condición y de su interés por el siglo. A tener fe en sí mismo. A intuir que las cosas de este mundo pueden explicarse desde dentro y que fe y razón son cosas distintas. La razón físico-matemática, la razón técnica, está surgiendo; también la razón política. Están empezando los dolores de parto del hombre moderno. La crisis ha comenzado.

Esta crisis es de proporciones formidables y porta consigo un cambio, lento y silencioso, donde el hombre occidental va dejando atrás el cristianismo, su experiencia radical, que va quedando a la espalda. En modo alguno ha dejado de ser cristiano, claro, pero lo es de otra manera. El cristianismo deja de ser una fe viva de raíz unitaria que ilumina la totalidad de lo real y la existencia entera, pero ha marcado a hierro la conciencia europea; lo que queda es su estampa, su impronta, su horma, que es y seguirá siendo muy profunda⁴⁴. La vida humana “se constituye en una dualidad de raíz que ha sido la desdicha y la impureza de la Edad Moderna”⁴⁵ donde se vive por partida doble, de la fe y de la razón. Lo inmutable y absoluto ha perdido sus contornos y producirá una sensación de orfandad que intentará aplacarse de distintos modos: con la *religión natural* primero, que parte de la base de que los distintos credos son en última instancia todos ellos verdaderos pues Dios es inasequible, es *Deus absconditus*; con el deísmo del s. XVII después. La mayor objeción de Lutero a la Iglesia será precisamente su *mundanización*; Calvino o Jansenio trabajarán con esta misma lente. Ignacio de Loyola, consciente de esta realidad, concebirá su Orden para mancharse las manos en los asuntos del mundo: es la

⁴⁴ Ortega llama *goticismo* al pensamiento de la Edad Media avanzada, en cuanto se refiere a actividad profana, restándole cuanto se refiere a Dios (teología, mística y caridad): *Ibidem*, 157.

⁴⁵ *Ibidem*, 152.

primera Orden moderna, dice Ortega⁴⁶, con una organización concebida en clave secular.

Los rasgos más característicos de este período serán, según Lortz⁴⁷, el dominio de la particularización, el laicismo, el individualismo y el subjetivismo - tendencias disgregadoras que tuvieron su continuación en importantes fisuras eclesiales que destruyeron la unidad de la Iglesia-, la creciente aceleración del ritmo de vida, un aumento asombroso del saber y la transformación de la vida cultural que comenzó a operar al margen del discurso religioso y cuya nota principal fue el aprecio y cultivo unilateral del intelecto y de las ciencias naturales. Todo ello desembocó en un desplazamiento del discurso lógico al psicológico alumbrando, de un lado, una filosofía crítica y escéptica y, de otro, un relativismo que derivaría luego en agnosticismo.

1.3. El hombre demediado: una ecografía

No es posible comprender a Pascal –hombre y obra de consuno- sin acertar a dar primeramente con la clave de lectura de su persona y producción, con la lente justa que nos permita ver -a vista de pájaro, panorámicamente- su figura⁴⁸. ¿Quién era Pascal? ¿Cómo era? ¿Medieval o moderno? ¿Un hombre del tiempo barroco, como a menudo nos lo presentan, un hijo de su tiempo? ¿Un genio precoz? ¿Un supersticioso, un loco sublime, como le llamó Voltaire? No son pocos los acercamientos al pensador francés que le sitúan plenamente inserto en un mundo presidido por las nociones de *vanitas* y *desengaño*, de

⁴⁶ *Ibidem*, 156.

⁴⁷ Cf. J. LORTZ, *o.c.*, II, 16-26.

⁴⁸ Umberto Eco, reflexionando sobre la pugna entre la *intentio operis*, *intentio auctoris* e *intentio lectoris*, y sobre los *grados de aceptabilidad de las interpretaciones*, en diálogo con Rorty y con Culler, distingue la "interpretación" del "uso" de los textos. Un texto puede ser interpretado, lo que implica el deseo de determinar un significado desde el texto mismo o, por el contrario, puede ser "usado", es decir, en este caso la voluntad no es la de determinar un significado ajeno sino la de imponerle un sentido que no está, por decirlo así, previsto. Sostiene que "la interpretación de un texto comprende: su manifestación lineal (1); el punto de vista o *Erwartungshorizon* del lector (2); y la enciclopedia cultural que engloba un lenguaje concreto y la serie de interpretaciones previas de ese mismo texto (3). Así Eco se introduce dentro de la línea hermenéutica gadameriana que será continuada por Jauss. La interpretación no es tanto la determinación de un sentido que pueda ser tomado como una verdad intemporal y objetiva, sino una afirmación de naturaleza histórica, es decir, determinada por un contexto que a su vez integra las interpretaciones anteriores: Cf. U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona 1992, 155s. También lo aborda en: U. ECO, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Londres, 1995.

teatrum mundi o concepción de la vida como representación, de una comprensión *melancólica* del humano pasar, de una hermenéutica que concibe la realidad como sombra e imagen, como trampantojo (trompe-l'oeil), como un espacio ilusorio y falso que dificulta la existencia del cristiano en el mundo. Pascal sería un producto típicamente barroco que, una y otra vez, nos invitaría al *nosce te ipsum*, a mirar hacia dentro, y cuyo pensamiento gravitaría en torno a la miseria del hombre, el *factum* de la muerte y el menosprecio del mundo⁴⁹. Un pensamiento que gusta desplazarse entre los extremos de dos mundos estancos articulados en una polaridad rígida⁵⁰ –natural y sobrenatural, visible e invisible, naturaleza y gracia- y una posición excéntrica y distorsionada del hombre en el mundo de la que se extraen consecuencias metafísicas⁵¹: el mundo no es lo que parece ser sino que todo son imágenes, ídolos, simulacros, formas, figuras, espectros, sombras⁵². En una palabra, fantasmas. Y como motor de todo lo visible permanece aquello que es inaccesible a cualquier mirada de hombre, lo invisible radical, que se sustantiva en la figura del *Dios oculto*. La sacralización de la figura de Pascal tras su deceso, y la pintura hagiográfica con que, como un tinte o espeso barniz, se embadurnó su vida por parte de su familia y del entorno de Port-Royal, hicieron el resto⁵³.

Pero esto no es enteramente cierto, no lo es. Este no es el mundo de Pascal, al menos no es todo su mundo, y el mismo pensador no se reconocería en él. Pascal, ya está dicho, vive en las indecisas regiones de la frontera. Y sólo desde ese espacio medianero entre dos épocas y desde la turbiedad inevitable de dos mundos inter-penetrados y contradictorios puede explicarse correctamente su lugar en el mundo y su humano pasar. Habita ese *país de la*

⁴⁹ Para acercarse a este imaginario, véase L. VIVES-FERRÁNDIZ SÁNCHEZ, *Vanitas. Retórica visual de la mirada*, Ediciones Encuentro, Madrid 2011.

⁵⁰ Cf. F. R. DE LA FLOR, *Imago. La cultura visual y figurativa del barroco*, Abada Editores, Madrid 2009, 8, 153.

⁵¹ Cf. V. STOICHITA, *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*, Alianza Editorial, Madrid 1996.

⁵² Pascal, en la carta a su hermana Gilberte de 1 de abril de 1648, dirá que “las cosas corporales no son más que una imagen de las espirituales y Dios ha representado las cosas invisibles en las visibles”: J. MESNARD, *o.c.*, 49.

⁵³ Gran parte de los eruditos pascalianos del s. XX coinciden en hacer notar el tono hagiográfico de los escritos, redactados *post-mortem*, de su hermana Gilberte y de su sobrino. También el entorno de Port-Royal se empleó a fondo en “dorar” la imagen del pensador.

fiebre del que habla Jiménez Lozano⁵⁴ donde uno está obligado *velis nolis*, en ese drama que llamamos vida, a conciliar sus convicciones radicales con los dictados de la inteligencia, en un horizonte donde las circunstancias irán dejando sus secuelas y perfilando una biografía. Y acreditará que la vida, como recordaba W. Dilthey, “es una misteriosa trama de azar, destino y carácter”⁵⁵ que tiene que devanarse en el tiempo de cada uno, un tiempo concreto y delimitado.

La foto de Pascal lo que nos muestra es a una mariposa en plena metamorfosis: la oruga, tras la fase larvaria, se ha convertido ya en una crisálida con sus tejidos en pleno desarrollo, las glándulas serígenas pasan a convertirse en glándulas salivares, la pieza bucal muda en trompa, la secreción hormonal se acelera, el dibujo de las alas se transparenta ya en la cada vez más delgada cutícula de la crisálida... pero la temperatura ambiental aún no ha permitido la emergencia de la mariposa. Pascal es Pascal *papillon*, un hombre con un pie a cada lado del abismo, *abismado*, pues toda metamorfosis implica una diferenciación celular, es un proceso abismal, una desnaturalización.

Llegados a este punto es imprescindible hacer una reflexión⁵⁶, de la mano nuevamente de José Ortega y Gasset. La estructura de la primitiva vida cristiana medieval –el *de dónde* o *de-venir* de Pascal- descansa en el reconocimiento de la nulidad del hombre y la naturaleza. Este hombre vive y hace cosas, qué remedio, pero no se hará solidario de sus actos, que considera inútiles, y no les concederá valor alguno. Es, en rigor, una actitud *desesperada*, dice Ortega, como el que no espera nada de sí, algo que nada tiene que ver con un sentimiento o una mueca emocional. Esto favoreció la huida del mundo por muchos, su retiro al *desierto*, a la soledad -¿es otra cosa Port-Royal que un implacable desierto?- buscando en lo sobrenatural una salida al acertijo de la vida. Una huida que no es sino una *simplificación* ante la sobreabundante riqueza del vivir, de los muchos saberes y ninguno suficiente,

⁵⁴ Cf. J. JIMÉNEZ LOZANO, *Retratos y naturalezas muertas*, Madrid 2000, 141-148. Este libro es un evocador y bellissimo acercamiento literario al universo de Port-Royal.

⁵⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, en *Obras Completas, o.c.*, VI,169.

⁵⁶ La línea argumental de la misma asume algunas de las consideraciones formuladas por Ortega y Gasset en las últimas lecciones de *En torno a Galileo, o.c.*,107-164.

los trabajos y los días, placeres, apetitos y solicitudes, ninguno de ellos plenario, los que Pascal llamaría *divertissement*⁵⁷.

El que verdaderamente está *desesperado*, aunque finja, proyecta de tal modo su negatividad sobre cualquier esfera de la vida que apenas puede hacer pie en lugar alguno. Él mismo se coloca en una posición extrema y se convierte propiamente en un *extremista*, pues ha obturado cualquier otra salida. Primero huye del mundo, en retirada, buscando un pensil donde respirar, pero pronto advierte que es una solución falsa porque la desesperación, con la exasperación que trae consigo negar toda su vida menos un punto, le ha contaminado de cabo a rabo la existencia. Y entonces pretende que la vida consista en ese punto aislado y, en tanto así, exacerbado y exasperado. Un punto que se yergue ante él como lo único importante, y todo lo demás es *rien*.

Este retraimiento a un solo punto de su vida descarga a este hombre de los demás afanes, que tiene por vanos. La vida se simplifica. Una postura extremista no es otra cosa que una grosera *simplificación* de las cosas. El discurso jansenista, como bien se ve en las *Cartas Provinciales*⁵⁸, es un discurso simplificado, incapaz de dar respuesta cabal a la multiplicidad y heterogeneidad de las situaciones del vivir, lo que se llamó la *casuística* jesuita. Antes que Jansenio ya otros habían simplificado las cosas; Kempis o Lutero fueron virtuosos simplificadores. Es humano: el hombre perdido en la complicación se refugia en lo simple rompiendo el nudo endemoniado de la existencia con un golpe seco de alfanje. El presente se muestra insoportable por su excesiva vegetación de posibilidades y entonces el hombre se espanta ante esa perplejidad que conduce a la melancolía.

Este hombre, en su ansia de simplicidad, comienza a soñar con el retorno a un ideal de vida primitivo o arcaico –la vida anterior a la complicación– que se vive como nostalgia, como un regreso a un estado idealizado de cultura simple y nuda natura; ése es el impulso fundamental del Renacimiento, un impulso hacia atrás, a una dorada antigüedad: *philosophia duce, regredimur*. Entonces

⁵⁷ La noción de “divertissement” es analizada amplia y profundamente en: M. PALMA RAMÍREZ, *Le tumulte et le bruit du monde. El concepto de “divertissement” en las Pensées de Blaise Pascal*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 2012.

⁵⁸ Es sabido que las *Cartas Provinciales*, escritas por Pascal, fueron urdidas con el auxilio de dos de los mayores exponentes de Port-Royal y del partido jansenista, Arnauld y Nicole.

ese hombre, decepcionado de la vida que tiene delante, se hará firme en ese punto único al que ha fiado su existencia y hará de ello y sólo de ello su vida entera. Declarará que sólo eso es lo importante y todo lo demás humo, desplazándose del centro de la vida –que integra muy diversos elementos- a una tangente periférica, excluyendo todo lo demás. Se afirma frenéticamente un rincón y se niega el resto. Desde su almena, combatirá el resto de lo humano. El resultado de esta ficción es inevitable: la desesperación cristalizará en extremismo.

Pero esta descripción es sólo el dibujo de una de las laderas. Pascal es un hombre que vive en el s. XVII, en plena eclosión de los descubrimientos científicos y técnicos, en la *Modernidad*. Un mundo que tiene un piélago de problemas por resolver y de los que se ocupará decididamente. Su apetito científico, su *curiosité* por saber era indomable desde su más temprana edad. Él mismo fue uno de los mejores exponentes de ese mundo que cambia endiabladamente, instalado cada día en una mayor complejidad y volatilidad. El *por-venir* le interpela incesantemente, solicitando respuestas. Su entusiasmo lógico y racionalista, expreso en sus numerosas obras científicas, le permite descubrir que entre él y Dios se extiende el amplio mundo del que se puede dar cuenta con la inteligencia y la razón humana. Por mucho que los *Pensées* enfatizan la radical miseria del hombre, sus trabajos científicos acreditan que, colocado el hombre en un sistema de pesas y medidas, ese hombre tiene una palabra que decir y puede, de algún modo, tener confianza de sí. Su confianza en la ciencia y en la razón pura es un dato cierto por más que la fe revelada reclamará, en la jerarquía de su universo personal, un puesto preeminente.

Pascal tuvo que optar, tuvo que delinear, ceñido por su circunstancia histórica y personal, su historia concreta y devanar el ovillo de su vida entre agudas y desgarradoras tensiones. Tuvo que elegir entre múltiples opciones, no todas ellas explícitas. El mundo de Pascal, en acelerado movimiento, es el del tránsito que hace el hombre de estar en la creencia de que Dios es la verdad a estar en la creencia de que la verdad es la ciencia, la razón humana. Tuvo que interpretar el *statu quo* que le era dado y encontrar una solución definitiva pues, como escribe Ortega, la fe en la ciencia no es más ni menos fe que cualquier

otra⁵⁹. Eso explica sus oscilaciones en la edificación de sí mismo y en su obra. Tuvo que descubrir su *vocación* y luego disponerse a vivirla fidedignamente, sin trampas, en todos los órdenes de la existencia.

Los períodos de crisis, y el siglo de Pascal lo fue de modo eminencial, se caracterizan –no podía ser de otro modo- por la *des-orientación* que impide a los hombres asentarse en posiciones firmes y estables. Se está en la divisoria de dos mundos, de dos formas de vida, y el individuo, sometido a un violento vaivén, transita entre ambas. Pascal, solicitado, a una, desde los confines del devenir y del porvenir, es un caso paradigmático. Su modo de vida, caracterizado por la inestabilidad y la dialéctica, dará lugar a lo que se ha dado en llamar su conversión, que H. Gouhier sintetiza en la aniquilación del yo y la oposición invencible que hay entre Dios y nosotros (L. 378)⁶⁰. Y la conversión [*metanoia*] es un cambio del hombre todo, no un mero cambio de ideas, sino una vuelta del revés donde que hay que edificar [*oikodomé*] al hombre nuevo. Del hombre en ruina, apeado y roto, nacerá la nueva criatura pero no antes de sacrificar la falsedad de su vida precedente y venir sobre sí mismo.

El cristiano Pascal transitó estos derroteros. Tuvo la audacia de preguntarse radicalmente, en un momento dado, por el sentido de su existencia. Al final de su vida se negó a pactar con el mundo, con todo ese mundo que había quedado extramuros de su fortaleza y con el que tantos negocios había trabado. Pascal fue y no fue un extremista. Soberbio, genial, decididamente sublime, desde luego, pero –en tanto cristiano- extremista⁶¹. Pero fue además un hombre de su tiempo, un *honnête homme*, razonable y ponderado, riguroso y cabal, y un apasionado hombre de ciencia interesado por el mundo y la

⁵⁹ J. ORTEGA Y GASSET, o.c., 81s.

⁶⁰ “Pascal oppose ici la vision chrétienne de l’homme devant Dieu à une vision strictement humaniste... Dans la vision chrétienne le rapport de l’homme à Dieu est une *opposition*”: H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Vrin, París 1986, 29s. Conversión o, por mejor decir, conversiones. Hasta tres “conversiones” pueden elucidarse, a lo largo de su vida: la primera, en Ruán, cuando entra en contacto con el jansenismo; la segunda, de extrema lucidez, con ocasión del *Memorial*; y una tercera, en la que insiste Mesnard, “pues la conversión del cristiano jamás concluye”, cuando en sus últimos años se entrega enteramente a obras de misericordia y al servicio a los más pobres: Cf. J. MESNARD, o.c., 119.

⁶¹ La imagen de un Pascal “extremista” se esboza en la etapa romántica, por Chateaubriand – “genio aterrador” le llama en *El genio del cristianismo*- y V. Cousin principalmente, aunque esta percepción deba matizarse seriamente: cf. J. MESNARD, o.c., 173ss. Al hilo de esto, escribe Ortega que el cristianismo, vivido con radicalidad, no es sino un extremismo; otra cosa es que de tal modo pueda triunfar pues, lo que se dice triunfar, no le es posible a ningún extremismo sino en tanto deje de serlo.

naturaleza. Muchas de sus dificultades orbitarán en cómo hacer compatible ese *Único necesario* con los dictados de las leyes de la naturaleza y los fenómenos mundanos, que no dejan de formar parte de la realidad⁶². Terminó esquinado en un extremo de la existencia pero nunca salió de ella⁶³. Se preguntó radicalmente por el sentido de la vida y por su salvación y se instaló definitivamente en este pensamiento, vivió *de* este pensamiento, orillando casi todo lo demás. En esta medida, en la medida que descubrió los *faux brillants* de la vida y se concentró en *un solo pensamiento*, podemos decir de él, sin menosprecio alguno, que estaba *obsesionado*.

A mi entender, los *Pensamientos* de Pascal, que de seguido exploraremos, son, en realidad, el despliegue y articulación de un solo pensamiento. Su *mise en scène*. Son la verificación de *una sola certidumbre*: que el hombre es una realidad que no puede valerse por sí misma, que no se sostiene en sí mismo, que es constitutivamente impotente y que depende en todo de algo distinto a él. Una criatura que no tiene a la mano el desentrañamiento de su misterio. Un único pensamiento que tiene por objeto la cura del mal radical que él había visto por experiencia en su entorno mundano: creer que el hombre es principio de su ser y de su obrar. Para Pascal, tal es el pecado radical, el hombre que se tiene por un fin en sí mismo –lo que Agustín llamaba “sibi quodam modo fieri atque esse principium” como rasgo principal del “homo incurvatus in se”⁶⁴- y no reconoce su radical dependencia de Dios, de ese *Dieu caché* que, no obstante, se ha revelado al hombre gratuitamente.

Si esto se acepta, lo que era desesperación se torna en salvación y la vida se alumbraba de otro modo. Se ve entonces que esta vida, pesada y medida, no es la vida buena y verdadera –es sólo la refracción en el tiempo de la vida eterna- y que sólo tiene grosura y espesor la absoluta vida en Dios. La probación de ese único pensamiento será lo que explique la *Apología*. El hombre y Dios, he

⁶² E. Gilson señala que a partir del s. XVII el universo de la ciencia comienza a interponerse entre nosotros y el universo simbólico, divino, de la Alta Edad Media.

⁶³ Pascal nunca llegó a desentenderse del mundo, al que siempre tomó en serio, y, hasta su última enfermedad, siguió adelante con sus ocupaciones científicas, incluso después del *Memorial* de 1654. Así lo acredita su intensa relación epistolar con sus colegas (Carcavi, Sluse, Huygens, Fermat) o el estudio sobre el cicloide y la ruleta: Cf. J. MESNARD, *o.c.*, 113ss.

⁶⁴ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XIV, cap. 13, Editorial Porrúa, Buenos Aires 1992, 322.

aquí el prelude y el epílogo de los *Pensées* de Pascal quien pensaba que, como consignara Wittgenstein, sólo lo esencial es suficiente.

1.4. Las afinidades electivas: fuentes de Pascal.

Para caracterizar la doctrina filosófica y religiosa de los *Pensamientos*, es importante confrontarlos con los grandes movimientos ideológicos del momento a fin de determinar las influencias recibidas y esclarecer la originalidad del autor aunque, para ello, hay que reconocer primeramente un dato importante: que el intento de Pascal no presenta en modo alguno el carácter estrictamente defensivo de los clásicos manuales de apologética, preocupados sobre todo por refutar las objeciones. Pascal enuncia siempre en positivo, no se enreda en replicar opiniones adversas y, si lo hace, se torna irreconocible pues siempre infiere de las opiniones confrontadas un enunciado afirmativo⁶⁵.

Quizá antes de nada, como ha comentado Yves Chiron⁶⁶, no esté de más recordar que su padre, Étienne Pascal, se preocupó personalmente de programar la educación de su hijo interesándose en no precipitar el curso de su formación, ni acumular materias, sino en ir abordando progresivamente unas disciplinas tras otras. De este modo el padre le adiestra en el conocimiento del latín y el griego, le enseña gramática y le da a conocer diversos sucesos de la naturaleza al tiempo que le introduce en el círculo de sus amigos científicos. Al propio tiempo transmite a su hijo el respeto por la religión y las convicciones religiosas; leerá la Biblia, a los padres de la Iglesia⁶⁷ y la historia eclesiástica, pero al margen de los manuales escolásticos.

En cuanto a sus fuentes profanas⁶⁸, Mesnard, que tiene delante los trabajos de Jasinski y Chinard, sostiene que es patente la influencia de Gassendi en el

⁶⁵ Cf. J. MESNARD, *o.c.*, 161s.

⁶⁶ Cf. Y. CHIRON, *Pascal, el sabio, el creyente*, Ediciones Palabra, Madrid 2009, 23-35.

⁶⁷ Entre los Padres, destacará la detenida lectura de san Agustín por parte de padre e hijo. Etienne compró las *Obras Completas* de la edición de Lovaina en 1617 o quizá en 1614: PH. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Armand Colin, París 1970, 12, 17. Por su parte Mesnard considera que nunca se insiste lo suficiente en la influencia determinante de la Biblia en Pascal el cual no sostiene ninguna gran idea que no venga refrendada seguidamente por la Biblia y meditada con ayuda de la Escritura: J. MESNARD, *o.c.*, 171.

⁶⁸ No es posible consignar en este trabajo, centrado en la *Apología*, lo que fueron las influencias y numerosos contactos con físicos y matemáticos. Chiron destaca sus relaciones

tema de los dos infinitos y las claras semejanzas de algunos trabajos de Pascal con otros de Hobbes. Sin embargo es probable que ignorase en buena medida la filosofía de los libertinos –sus contrincantes en la *Apología*- pues tenía más conciencia de la incredulidad de éstos por su experiencia que por un detenido conocimiento de sus creencias. Es la vida de sus amigos mundanos, escépticos o pesimistas desengañados –Mitton, el caballero de Mèré, los Roannez- lo que mueve a Pascal a emprender su tarea apologética.

Es el mismo Pascal quien confiesa su gusto por la lectura de Epícteto y Montaigne⁶⁹, a los que se opone abiertamente⁷⁰, tanto en los *Pensées* como en la *Entrevista con el señor de Saci*⁷¹. Y lo hace esgrimiendo los argumentos de Montaigne⁷², un escéptico a quien ha leído atentamente y cuyo pensamiento colaciona en numerosos pasajes de la *Apología*. Epicteto y Montaigne; corriente estoica y tradición escéptica. Las afinidades electivas de Pascal se inclinan hacia el humanismo y las convenciones cultas del siglo aunque él lo teñirá de un acento propio y distinto⁷³.

con los más eminentes científicos del momento, tales como el P. Mersenne, Fermat, Huygens, Mydorge, Roverbal, Desargues, Fournier, Carcavi, etc: Cf. Y. CHIRON, *o.c.*, 27-35.

⁶⁹ El estoicismo del primero cree al hombre capaz por sí mismo de cumplir sus deberes. El segundo, escéptico, muestra la debilidad de la razón y su incapacidad de alcanzar la verdad filosófica, científica o moral pues sólo la costumbre y los hábitos regulan su conducta.

⁷⁰ Antoine Compagnon dice que “Pascal se enfrentó a él [Montaigne] como si se tratara de su adversario más vivo”: M. DE MONTAIGNE, *Los ensayos*, Acantilado, Barcelona 2007, XI.

⁷¹ En el *Entretien avec monsieur de Saci*, escribe Fontaine –secretario de De Saci-, que a éste “todo le servía para pasar a conversar sobre Dios y para hacer que los demás hablaran sobre Él”. Para tal fin se servía de las disciplinas propias de su oficio: pintura, medicina, cirugía... Pero, ¿y Pascal? ¿acerca de qué conversar con el joven *honnête homme*? Si no un oficio, la matemática ha sido su *divertimento* privilegiado. De aritmética y geometría, acabará Pascal por escribir que no son nada más que un *juego* (carta a Fermat de agosto 1660). Sin embargo De Saci conduce el diálogo a un territorio que imagina contiguo al de la disciplina de los números y que, sin embargo, le parece más acorde con su propósito exclusivo de “pasar a Dios” lo antes posible: la filosofía. “Creyó su deber, pues” - sigue Fontaine- “poner al señor Pascal ante sus fundamentos y conversar sobre las lecturas filosóficas a las que preferentemente se dedicaba. El señor Pascal le dijo que sus dos lecturas más habituales habían sido Epícteto y Montaigne”: A. VILLAR, *Conversación con el Sr. De Saci*, Sígueme, Salamanca 2006,19-21.

⁷² Además de Lucrecio, Virgilio, Séneca, Plutarco y Sócrates, autores que Montaigne leyó y asimiló hondamente, a mi parecer hay que hacer notar la influencia que sobre éste ejerció su amigo Étienne de la Boétie, especialmente a través de su libro *La servitude volontaire*: Cf. G. ALBIAC, *Las sumisiones voluntarias*, Tecnos, Madrid 2011,105-117.

⁷³ Henri Gouhier ha subrayado la peculiaridad de Pascal en la gran querella del siglo XVII en torno al humanismo. En su contexto, “1º Humanismo significa una cierta suficiencia del hombre, aun cuando sea relativa, como sucede en los humanismos cristianos; tal sería el caso si, aun siendo pecador, el hombre *puede algo* por las solas fuerzas que lo hacen hombre, en especial, razón y voluntad. 2º Lo cual significa: por las solas fuerzas de su naturaleza. No es un azar que la noción de naturaleza haya estado siempre ligada al humanismo... La suficiencia que el humanismo reconoce es, en efecto, la de la naturaleza. Ahora bien, ¿suficiente para qué? Se

Para Mesnard, Montaigne se hace muy patente en la etapa primera de la *Apología*, en el comienzo del itinerario que conduce a Dios, donde los paralelismos son muy numerosos tanto en lo referente a la expresión como al pensamiento. Pascal se ha nutrido de tal modo de los *Ensayos* que podemos encontrar repetidas reminiscencias de sus pasajes a lo largo de toda la obra e incluso en la exposición de pruebas. “De todas las influencias padecidas por Pascal, la de Montaigne es quizá la única –exceptuando la de la Biblia- que se ha ejercido más por la obra que por la conversación y la experiencia de vida”⁷⁴.

Sin embargo Pascal no se limita a reproducir el pensamiento de Montaigne sino que lo sistematiza y actualiza, acomodándolo a su proyecto apologético, haciéndolo orbitar sobre una idea central: el conjunto de las reflexiones sobre la vanidad de la ciencia humana ilustran una idea capital, la de las potencias engañosas. Cambia el lenguaje, cambian las formulaciones –por ejemplo en lo relativo a la *costumbre* de donde infiere la duplicidad del hombre- que se colorean ajustadas a los intereses de Pascal pero, a la base, permanece Montaigne. Otras veces reacciona contra él, contra su escepticismo -*Que sais-je?* era su divisa-, su fe epidérmica, su gusto por la molicie y la vida regalada, su resistencia por adentrarse en los misterios de Dios, su liberalidad y aparente indiferencia ante la verdad, su muerte tan poco cristiana. En el fondo, y aunque le corrige, le respeta, no arremete contra él, como hará con Descartes.

“Descartes, inútil e incierto”⁷⁵ (L. 887). Así despachará Pascal a su coetáneo. Inútil por haberse dejado arrastrar por una vana “curiosidad” en lugar de emplearse en “lo único necesario”. Incierto, por haber tenido la arrogante intención de atribuir a su ciencia una pretensión definitiva y absoluta de la que

trata para la naturaleza *de realizarse*: su suficiencia significa, pues, que, al menos dentro de ciertos límites, la naturaleza es capaz de reconocer y alcanzar su bien; dicho de otro modo, implica una relativa bondad natural. ^{3º} Esta naturaleza del hombre tiene de particular que se realiza en y por una cultura. No es azar tampoco que se realice en y por una cultura. Ni lo es que la noción de cultura esté siempre ligada a la de humanismo... Suficiencia, naturaleza, cultura, son tres términos complementarios: si entran en la definición del humanismo, deben hallarse tanto en el humanismo cristiano como en cualquier otro; allá donde no se encuentran, es preciso hablar de anti-humanismo, sin prejuzgar las variadas maneras de ser *anti*”: H. GOUIER, *L'antihumanisme au XVII^e siècle*, Vrin, París 1987, 20s.

⁷⁴ J. MESNARD, *o.c.*, 163. Montaigne se habría dado cuenta de la miseria humana y de la necesidad de humillar su orgullo.

⁷⁵ Balthasar indica que su posición se opone a “la corriente desencadenada por Descartes que, con su dualismo, dio pie a la esquizofrenia moderna entre las ciencias naturales y exactas, y la interioridad sin forma del hombre”. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, III. *Estilos laicales*, Ediciones Encuentro, Madrid ³2000, 181.

carece y por hacerla descansar en una metafísica también incierta. Sin embargo, como dice Gouhier, entre ambos habrá que discernir “la parenté spirituelle et l’influence”⁷⁶, una influencia real y recíproca aunque ambos pertenezcan a distintas familias espirituales. Pascal pondrá en valor su método y su acertada explicación del mundo y afirmará que es necesario que la razón se someta ante lo que la rebase, ante los misterios de la fe, algo que también afirma el pensador de Turena⁷⁷. De igual modo coincidirán en atribuir a la razón una esfera propia donde se den por buenas las reglas del método geométrico, muy distinto de las de la lógica escolástica y más próximas al método cartesiano. Pascal sostendrá que tal método no permite, de suyo, alcanzar a Dios pero, por su medio, se puede establecer el valor de las pruebas históricas.

También toma Pascal de Descartes ideas importantes. Así la diferenciación nítida entre la extensión y el pensamiento, tal como se ve al final del fragmento de los dos infinitos; el convencimiento de que la dignidad del hombre estriba en su pensamiento; la consideración del automatismo que opera en los cuerpos, de donde Pascal excogitará su teoría del *embrutecimiento*; o la análoga definición que hacen del concurso de la razón y de la voluntad en la creencia⁷⁸. Gran parte de estas convicciones no eran, por otra parte, privativas de Descartes sino que flotaban en el ambiente científico de la época que frecuentaban Pascal y su padre y que habían impregnado incluso el ambiente de Port-Royal donde Arnauld y Nicole, junto a su apego a la tradición agustiniana, mostraban un indudable aprecio por la claridad y el método y un rechazo abierto a los métodos escolásticos.

Aparte de las fuentes profanas, hay otro venero de decisiva importancia en Pascal: las *fuentes* bíblicas y patrísticas⁷⁹. Prestará especial atención a la vida de Jesús⁸⁰ y el Evangelio será siempre el cedazo con el que cerner la realidad,

⁷⁶ H. GOUHIER, *Blaise Pascal...*, o.c., 167. También Le Guern dirá que el espíritu de Pascal “est imprégné des écrits de Descartes”: M. LE GUERN, *Pascal et Descartes*, Nizet, París 1971, 23, 27, 65, 127.

⁷⁷ J. MESNARD, o.c., 165.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Esta remisión a la Biblia y a los Padres puede rastrearse ya en las cartas de Pascal diez años antes de ponerse a trabajar en los *Pensées*: Cf. H.U. VON BALTHASAR, o.c., 184s.

⁸⁰ Véanse el *Abrégé de la vie de Jésus-Christ* en: L. LAFUMA, o.c., 297-310; y el *Mystère de Jésus* (L. 919).

la lente focal con que iluminarla, más allá de la razón y el entendimiento⁸¹. Pero es la entrada de Agustín en su visión del mundo lo que colorea decisivamente la teología y la ética de Pascal: gravitando sobre el *aut-aut* de la *caritas* y la *cupiditas*, deducirá de ahí las dos *civitates* –divina y mundana- y se explicará el origen de este dualismo por el recurso a la caída adánica donde Dios y el hombre se enemistan y éste, por sí mismo, es incapaz de recuperar la amistad divina. Pascal, como Agustín, partirá del análisis del ser humano concreto e histórico para elaborar una teología de la revelación y además hará una relativización de la filosofía⁸² mediante el criterio superior de la irradiación de la gracia en el alma donde la verdad no es sino *adhaerere Deo*⁸³. Otros temas como la gracia libre y eficaz, la primacía sin par de la *caritas* o el Dios oculto y la noche del corazón, muestran, de igual modo, las complicidades entre ambos.

Antes de Pascal, ya está dicho, se habían producido numerosos intentos apologéticos dirigidos a combatir a los incrédulos y ateos, a demostrar la inconsistencia del estoicismo mostrando la debilidad del hombre o la falsedad de los pirronianos poniendo el acento en la posibilidad de alcanzar una cierta verdad esgrimiendo pruebas como profecías, milagros y figuras⁸⁴. Así lo habían hecho oratorianos como Bérulle y Senault o el franciscano Jean Boucher. Sin embargo ninguna de estas obras anticipa, ni por su método ni por su espíritu, la de Pascal. De hecho, como han mostrado los trabajos del P. Chesneau y el abate Dedieu, Pascal conocía muy poco los engranajes de la apologética tradicional, de la cual sólo habría obtenido unos esquemas de pensamiento muy generales y que en nada anticipan la profunda originalidad de su obra. Sólo dos tratados, y limitadamente, pudieron servirle a Pascal: *De veritate religionis christianae*, de Grotius, y *Pugio fidei adversus mauros et judaeos*, del dominico catalán del s. XIII Raimundo Martí y cuya obra sólo se edita en 1651. A ambas obras tiene acceso a través de Port-Royal pues la segunda fue

⁸¹ En la Carta Provincial 10 dirá: “¿Qué relación hay, Padre, entre esta teoría y el Evangelio?”

⁸² “Todo aquí abajo es verdadero en parte y en parte falso. La verdad esencial no es así: ella es todo pura y todo verdadera. La mezcla la destruye y aniquila. Nada es puramente verdad y así nada es verdad, si se entiende a base de la verdad pura” (L. 905).

⁸³ H.U. VON BALTHASAR, *o.c.*, 194.

⁸⁴ Estas apologías del cristianismo se elaboraban siguiendo los métodos escolásticos y, a partir de 1640, incorporaron argumentos relacionados con las matemáticas, la astronomía, la naturaleza o la filosofía: M. BISHOP, *Pascal; la vida del genio*, Hermes, México s/d, 326s.

publicada por uno de los mejores amigos de Arnauld, Joseph de Voisin, y la obra de Grotius era muy estimada en la abadía jansenista.

La totalidad de los *Pensamientos* se hayan impregnados del espíritu de Port-Royal, donde se sostenía un agustinismo simplificado⁸⁵. No es fácil diferenciar nítidamente lo que Pascal debe a Jansenio⁸⁶, a Arnauld d'Andilly y Antoine Le Maître –iniciadores del jansenismo junto a Saint-Cyran- a Antoine Arnauld, a Nicole, a los espirituales como Singlin y Barcos o directamente al propio San Agustín. También hay que colacionar entre sus amigos de Port-Royal a N. Fontaine, Louis I. Le Maistre de Sacy y A. de Rebours. El pensamiento de todos ellos muchas veces es coincidente o idéntico y los solapamientos son continuos. Pascal asumirá, *grosso modo*, la doctrina sobre la concepción del hombre, de la fe y de la historia, empuñada y sostenida por este círculo.

De todos los personajes vinculados a Port-Royal hay uno que, a mi entender, ejerció, por su autoridad y posición dominante, un poderoso influjo sobre Pascal y el resto de sus amigos. Se trata de Jean Duvergier de Hauranne, abad de Saint-Cyran⁸⁷, al que no hay constancia de que llegara a tratar. Sin embargo

⁸⁵ Ese agustinismo aflora tanto en los *Pensées* como en las *Provinciales* pero en modo alguno la *Apología* asume el tono polémico de las controvertidas cartas pues se trata de géneros diferentes. Como sostienen Lafuma y Mesnard frente a la opinión de Souriau y Brunschvicg, la parte clasificada de la *Copia* no contiene prácticamente ningún texto polémico y la parte de los milagros –donde sí se observan acentos polémicos- son fragmentos probablemente elaborados para un texto diferente. Lo que Pascal quiere acreditar es que los milagros, en tiempo de Cristo, fueron necesarios para fundamentar la fe pero que ahora ya no lo son, salvo casos excepcionales, pues el cumplimiento de las profecías constituye un “milagro subsistente”: J. MESNARD, *o.c.*, 168. Además Pascal, según A. Villar, dejó excluidos los milagros de las series clasificadas en 1658 lo que mostraría la evolución de su proyecto original: A. VILLAR, *Estudio introductorio*, CXXI, en: *Pascal*, Editorial Gredos, Madrid 2012.

⁸⁶ Jansenio, repudiando toda construcción escolástica, no admitía más teología que la *positiva*, es decir, el estudio histórico de la doctrina de la Escritura, de los Padres y de los Concilios: Cf. J. MESNARD, *o.c.*, 42s.

⁸⁷ A través de Saint-Cyran puede rastrearse además la intensa influencia en Pascal de Pierre de Bérulle y el círculo oratoriano, como lo demuestra su devoción al Verbo encarnado, la insistencia en el tema del aniquilamiento interior o el agudo sentido de la grandeza de Dios y de la miseria del hombre. Mesnard subraya que Saint-Cyran fue “un maestro de la vida interior, formado, sobre todo, por Bérulle, y cuyo espíritu se hallaba ya condensado en sus cartas y opúsculos”: J. MESNARD, *o.c.*, 35. El episodio que enfrentó a Pascal y a sus amigos Auzoult y Monflaines con el señor de Saint-Ange revela también el influjo del espíritu religioso de Saint-Cyran quien, siguiendo a Bérulle, insistirá en la eminente dignidad del sacerdote y su responsabilidad respecto a sus fieles. Además Pascal acusará el influjo de San Francisco de Sales, de quien acepta sin reservas la doctrina de la importancia primordial de la caridad en la vida interior. En general, Pascal se adhiere sin reservas a la “Escuela francesa” de Bérulle y Condren, como muestra la carta escrita por Blaise a su hermana Gilberte y a su marido con ocasión de la muerte de su padre, Etienne Pascal, compuesta al estilo de la antigua *consolatio*, y que refleja exacta y extensamente la teoría sobre el sacrificio de la Escuela francesa: Cf. L. LAFUMA, *o.c.*, 275-279.

su influencia es patente tanto a través del puñado de personajes vinculados a Port-Royal, los cuales eran discípulos directos del de Bayona, al que tenían por líder espiritual⁸⁸, como directamente⁸⁹. Mesnard anota que la influencia de Saint-Cyran comienza a dejarse notar sobre la familia Pascal durante su estancia en Ruán⁹⁰ y José de Arteche escribirá que “Pascal es el más universal de los hijos espirituales del bayonés”, “discípulo fidelísimo de Saint-Cyran”⁹¹.

Pero también Pascal, en muchos sentidos, ha influido con sus trabajos en el pensamiento de aquéllos. Para empezar es el único que ha aplicado a una obra apologética –y de un modo sumamente original- la doctrina teológica de Port-Royal, incorporando juicios y esquemas personales al desarrollo de la obra. Además, y de un modo audaz, impulsa esta doctrina “hasta sus últimas consecuencias, tanto por su concepción de las figuras y de la historia, como por su negación del valor de las pruebas racionales de la existencia de Dios”⁹².

Por último, quisiéramos insinuar una influencia que apenas hemos visto destacada en ninguno de los trabajos sobre Pascal y que nos parece interesante destacar. Se trata de la influencia del pensamiento de Duns Scoto y su escuela sobre la concepción que Pascal acuña de Dios, la fe y la gracia. Sostiene Pascal, siguiendo a Agustín y a Jansenio, que Dios concede la fe –y la gracia- a quien quiere sin que venga determinado por nada, tampoco por nuestros méritos. Actúa según su libre arbitrio, esto es, *arbitrariamente*, y sus

⁸⁸ La correspondencia durante el encarcelamiento por cinco años de Saint-Cyran en el castillo de Vincennes por orden de Richelieu nos permite comprobar la permanente actividad del abad en orden a la dirección espiritual de los principales personajes retirados en Port-Royal, abadía sobre la que ejerció una tutela absoluta: Cf. J. ARTECHE, *Saint-Cyran*, Editorial Icharopena, Zarauz 1958, 96-113, 127-145; Ch. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, Gallimard, París 1952, I, 361ss.; L. GOLDMANN, *El hombre y lo absoluto*, Planeta-Agostini, Barcelona 1986, 133-215 (original francés: *Le Dieu caché*, Gallimard, París 1955).

⁸⁹ Por ejemplo, como refiere Chiron, es clara la influencia de las *Lettres chrétiennes et spirituelles* de Saint-Cyran en la ya citada carta que Pascal dirige a su hermana Gilberte el 17 de octubre de 1651, tres semanas después de la muerte de su padre: Y. CHIRON, o.c., 64.

⁹⁰ En Ruán estaban algunos buenos amigos del abad de Saint-Cyran como el padre Maignart, sacerdote del Oratorio, y Jean Guillebert. Este último, dirigido espiritualmente por el abad, logró muchas “conversiones” a la piedad jansenista, austera y penitente, como la de los hermanos Deschamps que, a partir de enero de 1646, influyeron decisivamente en Étienne Pascal y sus hijos. Mesnard insiste en que “la doctrina actuante [recibida por los Pascal], transmitida por Guillebert, es la de Saint-Cyran” y que desde esta época “las investigaciones científicas de Pascal se vieron interrumpidas [por causa de] una profunda conmoción religiosa”: Cf. J. MESNARD, o.c., 33-37.

⁹¹ J. ARTECHE, o.c., 146, 151.

⁹² J. MESNARD, o.c., 171.

razones escapan a nuestro entendimiento. Haciendo esto Dios no se comporta injustamente pues, como escribe Kolakowski⁹³:

“sería una blasfemia –sostenían los jansenistas- acusar a Dios de injusto si Él es la medida de la justicia y, haga lo que haga, obrará en justicia por definición; de manera semejante, el pecado es pecado porque se opone a la voluntad de Dios, y por ninguna otra razón. Las órdenes divinas determinan el concepto del bien y del mal. Esto se debe a que Dios es soberano en sus decisiones, y ningún hombre, por más virtudes que despliegue, es capaz de obligar a Dios a salvarlo. A Dios no se le puede obligar a nada...”

Esta concepción de Dios y de su proceder, exudando la comprensión de Agustín para quien Dios es inconmensurable pero no *incomprensible*, nos parece estar vivamente coloreada de un claro acento escotista, en los términos consignados por Benedicto XVI en el discurso pronunciado ante los representantes de la ciencia en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006 donde menciona el papel de J. Duns Scoto frente al problema de la relación entre fe y razón:

"... es preciso anotar que, en el tardío Medioevo, en teología se han desarrollado tendencias que rompen esta síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano. En contraposición al así llamado intelectualismo agustiniano y tomista, Juan Duns Scoto introdujo un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó finalmente a afirmar que sólo conocemos de Dios la *voluntas ordinata*. Más allá de ésta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual habría podido crear y hacer incluso lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho. Aquí se perfilan posiciones que pueden acercarse a las de Ibn Hazm y podrían llevar incluso a una imagen de Dios-Arbitrio, que no está vinculado ni siquiera con la verdad y el bien. La trascendencia y la diversidad de Dios se acentúan de una manera tan exagerada, que incluso nuestra razón, nuestro sentido de la verdad y del bien, dejan de ser un auténtico espejo de Dios, cuyas posibilidades abismales permanecen para nosotros eternamente inaccesibles y escondidas tras sus decisiones efectivas".

⁹³ Cf. L. KOLAKOWSKI, *Las preguntas de los grandes filósofos*, Arcadia, Barcelona 2008, 142s.

2. El andamiaje de la *Apología*

2.1. Principio quieren las cosas

Pocos textos, entre los grandes clásicos, son tan disputados como los *Pensées* de Pascal⁹⁴. Quien se acerque a ellos contemplará un extenso paisaje en ruinas. Hermosísimas piezas aquí y allá pero, a primera vista, sin orden ni concierto, sin estructura coherente, sin forma⁹⁵. Ni siquiera el título, *Pensées*, fue acuñado por el autor, el cual, en los últimos años de su vida, se había empleado en hacer un inmenso acopio de materiales que quedaron a medio ensamblar o simplemente diseminados sobre el terreno.

Concebida la obra en un contexto jansenista, lo que el autor de Clermont-Ferrand pretendía propiamente era hilvanar una *Apología* de la religión cristiana que quedaría inconclusa. La fragmentariedad e inacabamiento de su intento hace imprescindible volver una y otra vez sobre los ejemplares del manuscrito o las copias originales de éste que se conservan⁹⁶. Se trata de textos –un millar- difíciles de descifrar; están escritos a vuela pluma, plagados de tachaduras y correcciones, a menudo ilegibles. Su familia lo que se encuentra, a la muerte de Pascal, es un paquete informe de hojas de papel y notas sueltas, muchas recortadas en trocitos y luego cosidas en legajos con vistas a una redacción definitiva.

⁹⁴ “Ningún otro texto filosófico –suponiendo que filosófico sea el adjetivo adecuado- ha llegado a absorber tanta energía e inventiva de los eruditos, editores y comentaristas como los *Pensamientos*... Es el infierno y el paraíso para los filósofos que se vuelven parásitos por la asiduidad con que se convierten en investigadores de manuscritos”: L. KOLAKOWSKI, *Dios no nos debe nada*, Herder, Barcelona 1996, 148.

⁹⁵ “Il n’y a pas de *système* de Pascal... La connaissance, chez Pascal, est dans la transition, dans le passage; comme l’existence humaine, du reste. Le point culminant de l’oeuvre de Pascal –les *Pensées*- ne consiste-t-il pas, d’ailleurs, dans une invitation à la conversion?”: E. CARSIN, *Pascal pas à pas*, Ellipses, París 2011, 3.

⁹⁶ Los más completos, todos ellos catalogados en la Bibliothèque nationale de France, son el 9202, manuscrito original aunque gravemente alterado en 1710-11 cuando su sobrino Louis Périer procedió a pegar los fragmentos sobre grandes folios de papel; el 9203 (Primera Copia) y el 12449 (Segunda Copia). Ambas copias son idénticas al original y fueron realizadas inmediatamente después de la muerte de Pascal en 1662. La importancia de las copias es excepcional pues reproducen el original tal como estaba mediante un procedimiento muy meticuloso donde se consignaba con toda exactitud el texto pero también las tachaduras o vacilaciones del autor reproduciendo además la caligrafía exacta, la forma de la hoja, el corte de la misma y la posición del texto. Son una suerte de pintura o retrato del original, una primitiva fotocopia.

Esta circunstancia ha obligado a los estudiosos a acometer sucesivos intentos de reconstrucción de lo que hubiera sido la arquitectura del texto. Un trabajo minucioso, largo, semejante al de un arqueólogo que excava el Valle de los Reyes, el palacio de Cnosos o el perímetro de Nínive. Cada fragmento, cada párrafo, cada línea, debe ser analizado *topográficamente* conforme a principios y procedimientos lingüísticos y filológicos pero atendiendo además a sus presupuestos metodológicos, criteriológicos, epistemológicos y gnoseológicos para poder deducir su coherencia interna, su orden y su lógica y, por añadidura, su pretensión y alcance en la esfera teológica, filosófica o política⁹⁷.

Sin embargo la investigación sobre la obra de Blaise Pascal, y de un modo particular de los *Pensées*, ha experimentado, en las últimas décadas, una renovación asombrosa. Tras la primera edición realizada en Port-Royal en 1670, incompleta y arbitraria, se sucedieron en los dos siglos siguientes diversas ediciones que seguían básicamente el patrón de la edición *princeps* hasta que en 1897 Léon Brunschvicg publicó una edición de los *Pensées* en 958 fragmentos. Más tarde, en 1951, L. Lafuma propone otra en 993 fragmentos apoyada en la primera copia y Phillippe Sellier una más, articulada en 813 fragmentos, que ve la luz en 1991.

Cada día que pasa van quedando atrás los estudios de Brunschvicg, pionero de las sucesivas ediciones académicamente rigurosas de Pascal, que agrupa los fragmentos con un criterio editorial arracimándolos en gavillas de significación próxima para facilitar una lectura continua, pero también, ya mediado el siglo XX, las formidables aportaciones de L. Lafuma, que prioriza el criterio filológico a fin de no alterar la disposición del manuscrito y eludir así cualquier valoración interpretativa. En 1967 dio comienzo, bajo la dirección de Jean Mesnard, una empresa formidable, la que habría de ser la definitiva edición crítica de las obras de Pascal⁹⁸. Sin embargo el intento resultó frustrado

⁹⁷ Por un lado el desorden es todavía tremendo, el margen de incertidumbre importante y la concatenación de las reflexiones dudosa y opaca, lo que permite un ancho campo de interpretación a los estudiosos. No es asunto controvertido, en cambio, que el texto debe leerse en un contexto jansenista: Cf. L. KOLAKOWSKI, *Dios...*, o.c., 148s.

⁹⁸ Esta edición, conocida como la del tricentenario y anunciada en 1967, contemplaba una edición en siete volúmenes y estima que, a fin de salvaguardar la inteligibilidad de los opúsculos pascalianos, dada la fragmentariedad de la obra y el hecho de que buena parte de ella no fue editada en vida del autor, habría de recoger no sólo los textos de Pascal sino también los de sus interlocutores en el contexto de la polémica jansenista, como Méré o Mitton.

en 1992, momento en el que, tras ser publicados los primeros cuatro volúmenes, la edición se detiene, exactamente en el momento en que tendría que ver la luz la fijación del texto de los *Pensées*.

¿Qué pudo haber ocurrido para que este colosal intento editorial y académico resultara inconcluso? Albiac considera⁹⁹ que lo que hace fracasar principalmente la edición definitiva de los *Pensées* fue la aparición en 1992 de un libro de Emmanuel Martineau bajo el título *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*¹⁰⁰. Una edición en la que Martineau evita el título de *Pensées* para sustituirlo por el de *Discursos acerca de la religión y algunos otros temas* para añadir de seguido. “que han sido encontrados tras su muerte entre sus papeles”. ¿Qué hace propiamente Martineau? Pues desmontar enteramente el trabajo de los eruditos pascalianos desde el s. XVII. En efecto, en un breve prólogo de once páginas, acusa a todos sus predecesores – excepción hecha de Tourneur y, en menor medida, de Lafuma- de no haber entendido una palabra de lo que se traían entre manos.

Lo que Martineau advierte es que Pascal había escrito sus *Pensées* en grandes pliegos que luego ha recortado y ordenado, agrupándolos por series. Los sucesivos editores habían partido del presupuesto de que, excepción hecha de algunos grandes bloques homogéneos, la mayor parte de los fragmentos de Pascal era un conjunto de notas sueltas y apuntes desordenados, una suerte de fichas reflejadas en pliegos de papel que luego se trocearían y sobre los que la familia realizó las copias literales¹⁰¹. Gracias a dichas copias pudo salvarse casi íntegramente el texto pero no es posible restablecer el texto original, ya que el manuscrito original de Pascal se perdió. Así las cosas, Martineau renuncia a reconstruir esos folios del manuscrito original –recurrente intento de todos los investigadores pascalianos- y formula una doble hipótesis:

- En primer lugar que los *Pensées* no han existido nunca, pues tal título fue sólo el nombre descriptivo que pusieron los redactores de la edición

⁹⁹ Cf. G. ALBIAC, *o.c.*, 159-163.

¹⁰⁰ E. MARTINEAU, *Blaise Pascal, Discours sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers*, restitués et publiés par Emmanuel Martineau, Fayard et Armand Colin, París 1992.

¹⁰¹ Se trata de los manuscritos 9203 y 12449 de la Bibliothèque nationale de France.

de Port-Royal (1670) al conjunto abigarrado y heterogéneo de fragmentos con los que el autor preparaba su *Apologie de la Religion Chrétienne*.

- Que los *Pensées* no son una obra fragmentaria sino la fragmentación de una obra acabada. Es decir, y al contrario de lo que han estimado de modo invariable los eruditos pascalianos, Pascal habría redactado, de un modo más o menos completo, un conjunto de discursos¹⁰², algunos de ellos acabados y otros de los que sólo contamos con fragmentos pero que existieron ciertamente antes de su fragmentación, una fragmentación que habría sido realizada por el mismo Pascal para las exposiciones orales y conferencias que dictó en las *Petites Écoles* de Port-Royal des Champs.

Desde estos presupuestos, Martineau procede a una reconstrucción que, no pudiendo atenerse a un criterio material o caligráfico pues, como está dicho, carecemos del manuscrito original, toma como referencias las continuidades gramaticales y sintácticas que pueden establecerse entre los distintos pasajes, los cuales, aunque aparentemente sin relación, encajan como un rompecabezas de texto continuo si atendemos a su estructura formal. Así resulta un texto, el de Martineau, asombrosamente bien ensamblado, al decir de Albiac, brillante y coherente. Y, como ocurre frecuentemente en estos lances entre eruditos, polémico.

El áspero debate surgido a partir de 1992 dentro del mundo académico a raíz de esta edición influiría poderosamente en la decisión de J. Mesnard de detener su edición, razón por la cual, después de tantos agarrones, nos vemos obligados a manejar el viejo criterio de cita doble de Brunschvicg y Lafuma ya que sería muy arriesgado tomar el cuerpo textual de Martineau como definitivo.

Como Michel Le Guern explica¹⁰³, el carácter fragmentario de la obra permite a los editores múltiples posibilidades de interpretación sobre fundamentos

¹⁰² Martineau contabiliza diecinueve.

¹⁰³ M. LE GUERN, *Blaise Pascal. Oeuvres complètes, Édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern*, París 1998 (vol. I) y París 2000 (vol. II), I, XXIX-XXXI.

objetivos¹⁰⁴. Le Guern descarta la edición Brunshvicg por su excesivo racionalismo y por hacer de Pascal un filósofo, algo que jamás pretendió ser. No acepta, por aleatorio, el criterio de Gustave Michault; tampoco el de Jacques Chevalier por ser excesivamente tributario del plan diseñado por Filleau de la Chaise en sus ya citados *Discours sur les Pensées*. Opta, pues, por seguir la estela de los trabajos de Zacharie Tourneur y de Louis Lafuma, que siguen el orden de los papeles encontrados a la muerte de Pascal y que queda reflejado en las dos copias manuscritas de la Biblioteca nacional de Francia. Las diferencias entre ambas copias son inapreciables¹⁰⁵, razón por la que Lafuma, en 1951, optó por la primera y Phillippe Sellier, veinticinco años después, por la segunda. Le Guern, que tiene a la vista la edición ya citada de E. Martineau y además las importantes aportaciones de Pol Ernst¹⁰⁶, seguirá el orden de la primera copia pero teniendo en cuenta la información complementaria que ofrece la segunda. Sobre el horizonte se yergue, hoy todavía, la necesidad de aunar criterios que interrumpen las variaciones que ofrece este inmenso rompecabezas que son los *Pensamientos* de Pascal¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Jacques Chevalier considera que, haciendo abstracción del comienzo de la *Apología* (la situación del hombre) y del fin (la religión de Jesucristo) –partes nítidas y sin problemática– la parte intermedia de la obra jamás se reconstruirá plausiblemente pues adolece de oscuridades y desarmonías, aunque detecta un proceso demostrativo progresivo desde la desproporción del hombre hasta la demostración histórica de la religión verdadera: Cf. H.U. VON BALTHASAR, o.c., 213, nota 111.

¹⁰⁵ Tal es la opinión de Le Guern, muy distinta de la de Chiron que dice que sendas copias “están lejos de ser idénticas”: Y. CHIRON, o.c., 149.

¹⁰⁶ P. ERNST, *Les Pensées de Pascal. Géologie et stratigraphie*, París 1996. Como escribe D. Wetsel, la reconstrucción de Ernst es de carácter paleontológico, basada en los análisis de los materiales (tinta, manchas de agua, cortes de papel...) mientras que la de Martineau es de carácter temático y filosófico: D. WETSEL, *Pascal and disbelief. Catechesis and conversion in the Pensées*, The Catholic University of America Press, Washington 1994, 20. Véase también el debate entre Martineau, Sellier, Mesnard, Ernst y Carraud en LE MONDE, *Pascal : Pensées ou Discours?*, 18/12/1994.

¹⁰⁷ En nuestro trabajo, y salvo aviso en contrario, citaremos los *Pensées*, con su numeración correspondiente, conforme a la edición preparada y anotada por L. LAFUMA, *Pascal, Oeuvres complètes*, Éditions du Seuil (Colección l'Intégrale), París 1963.

2.2. Génesis y esbozo de una Apología

Aunque crecieron en un terreno abonado por Jansenio y Saint-Cyran¹⁰⁸, es necesario subrayar que los *Pensées* son el resultado de las audaces cavilaciones procedentes de la mente lúcida e independiente de un hombre¹⁰⁹, y no de un trabajo colectivo o de escuela, como serían la *Fréquent Communion* de Arnauld, los *Imaginaires* de Nicole o incluso, de alguna manera, las *Cartas Provinciales*. De otro modo: los *Pensamientos* son mucho más que un panegírico jansenista o el intento de apuntalar a un partido determinado dentro de las polémicas teológicas de la época.

Lo que Pascal emprendió fue, ya está dicho, una apología de la religión cristiana con el objeto de persuadir y convencer a los escépticos, vacilantes, incrédulos, indiferentes y racionalistas de la época a quienes Pascal había frecuentado en la conocida como su *etapa mundana* y a los que nos acercaremos más adelante. Tal apología la conocemos como *Pensamientos*, un término inidóneo que no se corresponde ni con el proyecto de Pascal ni con la forma de las notas que nos ha dejado. Esas notas, como escribe Étienne Périer en el prólogo a la edición de 1670¹¹⁰, las compuso su tío en los últimos años de decaimiento y enfermedad, y lo hará guiándose por su inspiración, a modo de destellos, de una forma provisional, espontánea y a menudo solipsista¹¹¹. Gilberte Périer anticipará la fecha de comienzo de sus reflexiones a 1656, con ocasión del milagro de la Santa Espina acaecido en Port-Royal¹¹²,

¹⁰⁸ Aunque ya se ha reseñado, no se insistirá bastante en la poderosa influencia del abbé de Saint-Cyran en el pensamiento de Pascal a través del *Augustinus* de Jansenio obra que, aunque publicada en 1640, fue concebida a cuatro manos entre el obispo de Ypres y el teólogo vasco durante casi 30 años. Ambos trabaron amistad desde 1611 cuando Jansenio obtuvo una canonjía en Bayona, ciudad natal de Saint-Cyran, y desde entonces trabajaron estrechamente sobre la obra de San Agustín. La muy cercana relación y camaradería entre ambos duraría hasta el final de sus vidas: Cf. J. ARTECHE, *o.c.*, 56-61, 77-79.

¹⁰⁹ El moralista suizo Vinet, refiere Mesnard, tituló un capítulo de sus *Estudios sobre Pascal*, con el nombre de “Pascal, no es el escritor, sino el hombre”, en un intento de enfatizar la importancia, no tanto de su genio como escritor, sino de los perfiles de su alma. En este sentido, Mesnard hace aflorar los rasgos más notables y verosímiles del pensador, evitando los acentos con que los autores románticos habían tiznado su vida acuñando una imagen simplona y deforme de hombre excesivo, angustiado y enfermo: cf. J. MESNARD, *o.c.*, 173s.

¹¹⁰ *Préface de l'Édition de Port-Royal* (1670) en L. LAFUMA, *o.c.*, 494-501.

¹¹¹ La versión de su sobrino no puede darse definitivamente por buena. Como escribe Mesnard, junto a reflexiones cogidas al vuelo hay otros fragmentos perfectamente elaborados para la futura obra: Cf. J. MESNARD, *o.c.*, 134ss. Albiac es de la misma opinión y Martineau sostiene, como vimos, que era una obra, *grosso modo*, acabada.

¹¹² Sobre este episodio, véase SAINTE-BEUVE, *o.c.*, II, XI, 176-199.

momento en el que su hermano vivía en un profundo estado de exaltación, tanto espiritual como intelectual.

En este estado de fervor que se había apoderado de él, es como Pascal concibe el proyecto de una *Apología* de la religión cristiana. Su intención, sigue diciendo Gilberte¹¹³, era “convencer y confundir” a los “ateos”, “hacer ver que la religión cristiana tenía tantas pruebas de certeza como las cosas que el mundo considera las más indiscutibles”. Esta tarea, en todo caso, le empleó sus últimos años de vida. Hacia junio de 1658, tras llevar dos años trabajando intermitentemente, ordena sus abundantes notas preparatorias en veintisiete legajos, cada uno con su título, y los aparta de las otras carpetas. A continuación expone a sus amigos de Port-Royal, durante dos o tres horas, el proyecto, en el cual seguirá trabajando después, hasta 1661 al menos, a las puertas de su muerte.

Conocemos las poleas y ejes principales de la *Apología* concebida por Pascal por razón del resumen escrito por Filleau de la Chaise, ocho años después de que Pascal dictase esa extensa conferencia a sus amigos de Port Royal¹¹⁴. El texto no reproduce literalmente las palabras de Pascal pero los especialistas, unánimemente, lo tienen por fidedigno pues se compadece enteramente de las obras auténticas del pensador de Auvernia. La clave de lectura gravita sobre la opinión de Pascal de que las pruebas normales de la verdad cristiana están mal adaptadas al estado natural del corazón humano mientras que las pruebas morales e históricas, amén de algunos sentimientos procedentes de la naturaleza y la experiencia, están a su alcance¹¹⁵. De muchas certezas que adquirimos de forma geométrica sería irresponsable dudar, y tales son las pruebas históricas de la Biblia como las profecías y los milagros¹¹⁶. La grandeza misma de la enseñanza cristiana apunta a sus orígenes divinos pues “si Dios no existe, es impensable que una idea tan sublime como lo es la religión cristiana pudiera haber nacido de la mente del hombre y que éste

¹¹³ Cf. G. PÉRIER, *Vie de Monsieur Pascal*, en L. LAFUMA, o.c., 17-33. No obstante su condición de testigo directo, son muchos autores los que cuestionan el crédito de su relato y el de otros exegetas familiares pues sospechan que los parientes habrían embellecido y dorado la vida de Pascal elaborando un relato hagiográfico o una suerte de “vida ejemplar”: Cf. G. ALBIAC, *Pascal. El autor y su obra*, Barcanova, Barcelona 1981, 35-38; J. MESNARD, o.c., 9-11, 36.

¹¹⁴ F. DE LA CHAISE, o.c.

¹¹⁵ *Ibidem*, 38s.

¹¹⁶ *Ibidem*, 62ss.

hubiera moldeado su vida de acuerdo con la misma”¹¹⁷. Son argumentos de carácter histórico, sin agregados especulativos, fácilmente aprehensibles por el sentido común, que toma la realidad fáctica como un punto de partida; y además alcanzan plenamente al “corazón” de los hombres pues “Dios no desea que le llegues a conocer de la misma manera que uno llega a las verdades geométricas en las que el corazón no tiene papel alguno”¹¹⁸.

A continuación Pascal aborda en su conferencia otra clase de hechos, que apuntan a nosotros mismos y a nuestra constitución espiritual. Estos hechos – muy importantes por cuanto son los que más estorban al hombre para la aceptación de la verdad cristiana- tienen su asiento en las pasiones que nos esclavizan. Pascal “quería llamar la atención de los hombres sobre sus corazones, quería que se resolvieran a conocerse a sí mismos”¹¹⁹. Si lo hacen, descubrirán la monstruosidad en que están inmersos, una naturaleza llena de contradicciones que nos permitirá notar que la humanidad tuvo de haber caído de una posición más eminente, de la que quedan huellas en medio de un piélago de corrupción. El origen de esta caída se remonta a la desobediencia y desafío de Adán tras el cual “su mente quedó nublada y Dios se escondió de él en una noche impenetrable”; esclavo del pecado, “de la luz y del conocimiento que había tenido, sólo retuvo un deseo impotente de conocimiento que estaba ahí para atormentarle” hasta que “se convirtió en este monstruo incomprensible que llamamos hombre y al extender su corrupción a todo lo que de él emanaba, pobló el universo con miserables criminales y ciegos que eran de su misma condición”¹²⁰.

Frente a este estado de cosas, lo que Dios quiere es que le sometamos nuestra voluntad enteramente, que le permitamos ocupar el centro de nuestra vida, que le amemos en verdad “porque el temor, la admiración, incluso la adoración, cuando se han separado del amor, no son más que sentimientos muertos”¹²¹. La confusión y ruido del mundo, y la maldad que todo lo mancha, ha conducido a muchos a dudar de la Providencia. Además “Dios quiere que

¹¹⁷ *Ibidem*, 80.

¹¹⁸ *Ibidem*, 83.

¹¹⁹ *Ibidem*, 37.

¹²⁰ *Ibidem*, 50.

¹²¹ *Ibidem*, 53. Aquí resuena la polémica con los jesuitas, ya abordada en las *Provinciales*, a cuenta de la necesidad de atrición o contrición para el perdón de los pecados.

las cosas se mantengan en la oscuridad, dejando que las personas sigan su propio camino, que sigan los deseos de sus corazones y concediendo revelarse a sí mismo únicamente a un pequeño grupo, a los que él hará merecedores y capaces de una virtud real”¹²². En suma, los hombres son impotentes por sí mismos para resistir su propia corrupción, razón por la que “debemos pedir a Dios una ayuda que él no negará”¹²³. Al fondo, Pascal tiene delante el tema del pecado original, sobre el que volveremos, cuya inexplicable transmisión tiene su límite en que “lo que [Dios] hace no puede ser injusto porque su voluntad es la única regla del bien y del mal y la cuestión no es investigar lo que es una cosa en sí misma, sino saber si los que hablan en nombre de Dios merecen algún crédito”¹²⁴. Dios hubiera podido crear a todas las personas en gloria pero no fue ésta su voluntad, razón por la que “depende de nosotros aceptar lo que él ha querido darnos; aún más porque al no merecer otra cosa que su ira, los condenados no deberían quejarse por las condiciones de su gracia”. Como sentencia Kolakowski, “Dios no nos debe nada”¹²⁵.

Una apología, como atinadamente observan E. Carsin e Y. Chiron, no es un sistema; tampoco un tratado u obra didáctica o metafísica¹²⁶. Recurre a los géneros literarios de la carta y el diálogo para dirigirse a un interlocutor al que trata de convencer de una manera viva, directa, personal¹²⁷. No es sólo una demostración racional sino que, como sostiene Hélène Michon, pertenece “al orden del corazón”¹²⁸. Da comienzo acreditando que la religión en modo alguno es contraria a la razón para luego mostrar que es amable pues “es preciso convencer al hombre entero, en cuerpo y alma”. No es que menosprecie las pruebas metafísicas sobre la existencia de Dios sino que piensa que “la fe es diferente de la prueba” pues ésta no es sino un instrumento¹²⁹. En suma, la

¹²² *Ibidem*, 56.

¹²³ *Ibidem*, 57.

¹²⁴ *Ibidem*, 61.

¹²⁵ L. KOLAKOWSKI, *Dios...*, o.c., 156.

¹²⁶ Cf. Y. CHIRON, o.c., 149, 151s.

¹²⁷ TH. HARRINGTON, *L'interlocuteur dans les Pensées de Pascal*, en: TH. GOYET (ed.), *Pascal, Port-Royal, Orient, Occident, Actes du colloque de l'Univ. de Tokyo (27-29 septembre 1988)*, Klincksieck, París 1991, 307.

¹²⁸ Cf. H. MICHON, *L'Ordre du Coeur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Honoré Champion, París 2007, 351-356.

¹²⁹ Dirá que “las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del razonamiento de los hombres y tan implicadas que sorprenden un poco. Y, si eso sirviera a algunos, sólo sería en el momento en que ven esa demostración pero, una hora después, temen haberse equivocado”.

verdad no se conoce “solamente por la razón sino también por el corazón” pues la razón no puede juzgarlo todo, antes bien, “es el corazón el que siente a Dios y no la razón: eso es la fe. Dios sensible al corazón, no a la razón. El corazón tiene razones que la razón no comprende; esto se sabe en mil cosas”.

Para semejante tarea el autor se coloca en el lugar de los receptores de su mensaje¹³⁰, adentrándose, siquiera temporalmente y con objeto de refutarlos, en sus posiciones y argumentos¹³¹. Como escribe Pascal al comienzo de su opúsculo *De l'art de persuader*¹³², “el arte de persuadir guarda una relación necesaria con la manera que tienen los hombres de aceptar lo que se les propone y con las condiciones de las cosas que queremos hacer creer”. Pero además, para que tal intento apologético tenga alguna credibilidad, éste tenía que ser racional –no un simple manojito de recetas- por cuanto se dirige a personas racionales dotadas de un pensamiento crítico. Y *racional*, como subraya Kolakowski, muy poco o nada en absoluto tiene que ver con *racionalista*, es decir, que no implica un esquema epistemológico bien definido. Antes bien, es sabido que Pascal tuvo limitadamente en cuenta la filosofía a la hora de elaborar su apología¹³³ pues partía siempre –sobre esto volveremos más adelante- de la experiencia. Alérgico a los esquemas y digresiones escolásticos, pero también a cualquier sentimentalismo que repugnase a la razón, Pascal apelaba al *bon sens*, a las intuiciones humanas primarias. En realidad, operaba al modo de una suerte de mayéutica socrática¹³⁴: conducir al lector –ya incrédulo o libertino- a encontrarse, revelándole su condición y

¹³⁰ “Ce que Pascal dans les *Pensées* retient de l'art de persuader est précisément cette nécessaire adaptation à son interlocuteur”: H. MICHON, o.c., 12.

¹³¹ L. KOLAKOWSKI, *Dios...*, o.c., 150. Pascal tiene en cuenta los importantes cambios de mentalidad de la época y la nueva perspectiva intelectual: Cf. M. KLINE, *El pensamiento matemático. De la antigüedad a nuestros días*, Alianza Editorial, Madrid 2012, 294ss.

¹³² *De l'Art de persuader*, en: L. LAFUMA, o.c., 355.

¹³³ Pascal afirma sin vacilar que sólo Jesucristo nos lleva a Dios; él es la *via veritas*. Los filósofos sólo buscan lo que San Agustín denomina el *amor sui*, la autoestima egoísta y vanidosa (L. 140, 142). Voltaire, que tan mal leyó a Pascal, le llegó a imputar que hacía una filosofía del cristianismo, algo radicalmente inexacto: Cf. J-M. A. VOLTAIRE, *Cartas filosóficas*, XXV, Alianza Editorial, Madrid 1988, 182ss.

¹³⁴ Guardini dice que Pascal pertenece a la estela de esa clase de espíritus, de la cual el primero fue Sócrates, que no pretendió nunca ser maestro ni crear escuela pero que están dotados de un poder estimulante, de una energía poderosa y efervescente y una voluntad absoluta de claridad: R. GUARDINI, o.c., 17s.

suavemente iluminar sus adentros a través de la fe cristiana a fin de que se conociese verdaderamente a sí mismo¹³⁵.

2.3. El geométrico arte de persuadir

Las reflexiones sobre la geometría de Pascal se organizan en dos opúsculos, *De l'Esprit Géométrique* y *De l'Art de Persuader*, que “son de importancia capital para la comprensión del pensamiento de Pascal; nos muestran cómo pasó de la geometría al estudio del hombre y de Dios”¹³⁶ y van precedidos de un texto breve que comienza así:

“Podemos tener tres objetivos principales en el estudio de la verdad: uno, descubrirla cuando la buscamos; otro, demostrarla cuando la poseemos y el último distinguirla de lo falso cuando la examinamos. No hablo del primero: trato particularmente del segundo que incluye el tercero. Porque si conocemos la manera de probar la verdad tendremos al mismo tiempo la de distinguirla, puesto que si al examinar si la prueba que damos de ella está conforme con las reglas que conocemos, sabremos si queda demostrada exactamente”.¹³⁷

Un poco más adelante señalará que sólo se propone demostrar las verdades ya descubiertas y explicarlas de tal modo que la verdad sea irrefutable, sirviéndose del método que observa la geometría. Y como esta tarea consiste

“en dos cosas principales: una, probar cada proposición en particular, la otra disponer todas las proposiciones en el mejor orden, haré dos secciones, una de las cuales contendrá las reglas sobre la forma de establecer demostraciones geométricas, es decir, metódicas y perfectas, y la segunda comprenderá las del orden geométrico, es decir, metódico y completo: de suerte que las dos juntas abarcarán todo lo que será necesario para el desarrollo del razonamiento para probar y discernir las verdades, las cuales tengo el propósito de dar completas”.¹³⁸

Y añadirá:

“El método para no errar es buscado por todo el mundo. Los lógicos hacen profesión de conducir a él, pero sólo los geómetras lo alcanzan y, fuera de su ciencia y de cuanto la imita, no hay verdaderas demostraciones”.¹³⁹

¹³⁵ Podríamos decir que Pascal hablaba sinfónicamente, con distintos lenguajes. Como escribe Hélène Michon, con el libertino conversa en lenguaje filosófico, con el hereje en clave teológica, al mundano le responde místicamente: H. MICHON, *o.c.*, 13.

¹³⁶ C. R. DE DAMPIERRE, en B. PASCAL, *Pascal*, Gredos, Madrid 2012, 259.

¹³⁷ *Réflexions sur la géométrie en général. De L'Esprit géométrique et de L'art de persuader*, en L. LAFUMA, *o.c.*, 348.

¹³⁸ *Ibidem*, 348s.

¹³⁹ *Ibidem*, 358.

Es decir, la claridad lo primero. Es indudable que Pascal incorpora sus habilidades científicas, su impecable razonamiento matemático y cartesiano a la tarea de mostrar la verdad y amabilidad de la fe cristiana en la *Apología*¹⁴⁰. Muchas intuiciones que aparecerán en los *Pensées* ya están en estos dos opúsculos y en el resto de su prodigiosa obra científica¹⁴¹. Ahora bien, construirá un método original y distinto que, partiendo de los axiomas y silogismos matemáticos, le permita acreditar a Dios ante los incrédulos, pero “ni aun en sus momentos de más alta seducción por el rigor numérico, puede ser, *sensu stricto*, encerrado en los marcos apáticos del simple especialista [científico]”¹⁴². Su método de proceder, pero también su carácter y actitud vital, será bien distinto al de Descartes¹⁴³. Pascal pondrá en juego, a una, pasión y razón, *pathos* y rigor; como escribe Albiac “Pascal y Descartes no se oponen entre sí como lo asistemático y lo sistemático, sino como dos formas de sistematicidad, por igual rigurosas e incompatibles”¹⁴⁴. Así dice Goldmann:

“Hasta 1654 Pascal buscó la verdad en el mundo natural y en las ciencias abstractas; de 1654 a 1657 esperó el triunfo de la verdad en la Iglesia y de la religión en el mundo (y tomó parte activa en la lucha por este triunfo); al final de su vida supo que la única grandeza auténtica del hombre consiste en la consciencia de sus límites y de sus debilidades, vio las incertidumbres que caracterizan a toda vida humana, tanto en la naturaleza como en la Iglesia militante y tanto en el plano de la razón como en el de la revelación, pues la razón es insuficiente sin la fe para conocer la menor cosa natural, y la fe no puede insertarse válidamente en la vida del hombre sin la actitud racional de la apuesta... Más allá incluso de San Agustín, del que se sabe que gozaba de una autoridad inmensa en los medios jansenistas, Pascal descubrió la tragedia, la incertidumbre radical y segura, la paradoja, la negación mundana del mundo y el recurso a Dios. Y es al llevar la paradoja hasta el mismo Dios, que para el hombre es cierto e incierto, presente y ausente, esperanza y riesgo, cuando pudo escribir *Pensamientos* y abrir un capítulo nuevo en la historia del pensamiento filosófico”.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Las reglas del método geométrico contenidas en este opúsculo así como las ideas de infinito y nada “serán ampliamente explotadas en la *Apología*”: J. MESNARD, o.c., 112.

¹⁴¹ Así, por ejemplo, el asunto de los dos infinitos o la consideración de la naturaleza como una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ninguna. Sus intereses científicos quedan bien reflejados, ya se ha reseñado, en el escrito que dirige en 1654 a la Academia Parisina de las Ciencias. Para un acercamiento didáctico a las aportaciones científicas de Pascal: Cf. F. GARCÍA MERAYO, *Pascal, un genio precoz*, Ed. Nivola, Madrid 2007.

¹⁴² G. ALBIAC, *Pascal...*, o.c., 43.

¹⁴³ Hans Küng subrayará el antagonismo entre Pascal y Descartes. Mientras Pascal es el hombre del *pathos*, Descartes será el hombre del método. Comparten afición por la física y las matemáticas, y la condición de *honnête homme*, pero Descartes carecerá de ese sentido *trágico* de la existencia: Cf. H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979, 75-140.

¹⁴⁴ G. ALBIAC, *Pascal...*, o.c., 46.

¹⁴⁵ L. GOLDMANN, *Le Dieu caché*, o.c., 242.

Pascal sabe que las cosas han de hacerse no tanto por sus frutos como por sí mismas: “sólo el combate nos agrada, no la victoria” (L. 364). Sus conocimientos científicos y matemáticos son una herramienta, un instrumento, al servicio de lo Único necesario. En la carta a Fermat de agosto del 60 leemos:

“Para hablaros con franqueza de la geometría, la considero el más alto ejercicio del espíritu; pero, al mismo tiempo, la sé tan inútil que hago pocas diferencias entre un hombre que no es más que un geómetra y un artesano. Digo también de ella que es el más bello oficio del mundo; pero, al cabo, nada más que un oficio; y suelo decir que es buena para entrenarse, pero no para gastar en ella nuestra fuerza: de tal modo que no daría yo dos pasos seguidos por la geometría”.¹⁴⁶

Quizá este párrafo nos dé la clave para comprender el arte de persuadir a sus interlocutores. Pascal sabe muy bien que no existe un *método universal* –el formulado por Descartes- que dé cuenta de la totalidad de lo real; un método semejante sería sencillo y atractivo pero ilusorio. Por eso lo sustituirá -escribe Albiac- por “una multiplicidad de métodos, regionalizados según la esfera a estudiar, aunque, eso sí, nucleados por el carácter geométrico de su sistema deductivo”¹⁴⁷. Mesnard precisará aún más la metodología pascaliana:

“Contrariamente a Descartes que se considera en condiciones de hacer surgir la totalidad del saber de una primera verdad, Pascal concibe, a partir de principios diversos, cadenas múltiples de deducción, constituyentes de un saber discontinuo: de ahí la razón de su rechazo de la metafísica y de la muy positiva idea que se hace de la ciencia. Ahora bien, una multiplicidad de cadenas de deducción, todas ellas dotadas de igual solidez, fundamentadas y desarrolladas, puede llegar a plantear conclusiones contradictorias. Y así nos vemos compelidos a afirmar, a un tiempo, la miseria y la grandeza del hombre. Esas contradicciones deben ser suprimidas. El método geométrico es impotente para ello, como lo es, incluso, la razón en general. Sin duda la revelación nos proporcionará, al respecto, un nuevo principio que permita realizar la unión de contrarios”.¹⁴⁸

“Descartes, inútil y falso” (L. 887); he ahí la razón de “escribir contra los que profundizan excesivamente en las ciencias: Descartes” (L. 553). Pascal sabe que la ciencia no le conducirá al conocimiento de la verdad, que no todo es claro y distinto, que no es posible fundamentar en un único, inamovible y universal principio la ciencia y, a una, la filosofía y la teología¹⁴⁹; ahí radica esa

¹⁴⁶ *Lettre à Fermat*, en: L. LAFUMA, o.c., 282.

¹⁴⁷ G. ALBIAC, *Pascal...*, o.c., 52. Más adelante dirá (p. 63) que “antes que una crisis religiosa, la de Pascal ha sido una crisis (*la* crisis) de la Razón: el descubrimiento asombroso de su capacidad contradictoria en un siglo que parecía hecho para mostrar su coherencia”.

¹⁴⁸ J. MESNARD, *Universalité de Pascal*, en: *Méthodes chez Pascal*, P. U. F, París 1979, 344.

¹⁴⁹ Cf. *Préface. Sur le Traité du vide*, en: L. LAFUMA, o.c., 230-232.

evanescente melancolía, esa insuperable *dificultad*, que transparentan muchos decires de los *Pensées*. En *De l'Esprit Géométrique* y en el *Préface au Traité du vide*, en principio, vemos que las formulaciones epistemológicas gravitan en que el discurso científico ha de ser construido por medio de un impecable método axiomático-deductivo; sin embargo tal rigor, al entrar en rozamiento con su propia experiencia científica, le dejarán sumido en un piélago de contradicciones, no siempre resueltas.

El proceder de Pascal tiene su clave de bóveda en un nítido e inflexible deslinde entre la física, la metafísica y la religión. Marguerite Périer pondrá en boca de su tío la frase de “No puedo perdonar a Descartes, porque, habiendo querido en toda su filosofía prescindir de Dios, no ha podido evitar el recurrir a él para que dé un papirotazo inicial que ponga el mundo en movimiento” (L. 1001) y Arnauld dejará consignado que toda la física de los cartesianos está hasta tal punto apoyada sobre la existencia de Dios, que Éste es, por así decir, la piedra angular, cuyo contrario, una vez supuesto, todo el sistema se viene abajo¹⁵⁰. Pascal tumba el sueño cartesiano de pasar, sin transiciones, del yo al mundo y a Dios¹⁵¹. Por eso afirmará que el pirronismo es la única verdad de la filosofía para quienes carecen de fe y de gracia (L. 691). La labor de depuración dirigida a aceptar la uniformidad sin fisuras del proceso que permitiera transitar a la razón humana de un territorio a otro, del mundo a Dios, de lo humano a lo divino, es contundente:

“Decir a las personas carentes de fe y de gracia que no tienen que mirar más que la menor de las cosas que las rodean para ver a Dios a cara descubierta y darle como única prueba de tan grande e importante tema el curso de la luna, de los planetas, y pretender haber acabado su prueba con semejante discurso, es darles motivos para creer que las pruebas de nuestra religión son bien

¹⁵⁰ Cf. SAINTE-BEUVE, o.c., III, 319-326.

¹⁵¹ L 781. E. Cassirer ha destacado ese extremo rigor que diferencia a Pascal de sus amigos teólogos de Port-Royal, al enfatizar con toda brusquedad la contraposición entre la teología escolástica y la ciencia moderna, que el sistema de Descartes deliberadamente encubría. Pascal, “llevado por la franqueza y la imperturbable consecuencia de su pensamiento, saca a la luz por todas partes y pone constantemente de relieve esta contraposición, al paso que sus compañeros de Port-Royal, y sobre todo, Arnauld, se afanan todavía en aderezar la doctrina de la fe a tono con el punto de vista del cartesianismo y en demostrar la compatibilidad de la nueva física con el dogma de la transubstanciación”: E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1974, I, 488. Es “suficiente indicar que todo el sistema cartesiano está supeditado a la idea de un Dios todopoderoso, que en cierto modo se crea a sí mismo, y con mayor razón crea las verdades eternas, inclusive las matemáticas”: E. GILSON, o.c., 22.

endebles, y mi razón y mi experiencia me muestran que no hay nada más adecuado para hacer nacer el desprecio hacia ella". (L.781)

Y todavía:

"Debemos compadecer la ceguera de aquellos que aportan la simple autoridad como prueba de las materias físicas, en lugar del razonamiento o las experiencias, y sentir horror ante la malicia de aquellos otros que emplean el simple razonamiento en la teología, en lugar de la autoridad de la Escritura y los Padres de la Iglesia. Hay que sacudir el ánimo de esos tímidos que no osan inventar nada en física, y confundir la insolencia de esos temerarios que producen novedades en teología".¹⁵²

Y algo es claro, desde luego: este enorme esfuerzo para evitar la confusión e hibridación entre ciencia y religión tiene como principal y único objetivo salvar la autonomía de la religión.

Todos estos desarrollos ya los había ensayado Pascal en las *petites lettres*, en las cartas *Provinciales*. Anticipando la coherencia extrema que *Pensamientos* exigirá al ateo que se quiera racional, y enmascarado bajo el pseudónimo de Louis de Montalte, exigirá a los representantes de la "ciencia teológica" un modo de proceder equiparable al científico: definición de cada axioma o postulado y justificación precisa del sistema deductivo adoptado. La entrevista entre el autor y los supuestos representantes de las distintas escuelas teológicas, recogida en las dos cartas iniciales, es, a tal efecto, ejemplar y categórica. La conclusión es que las célebres controversias teológicas no descansan más que sobre la perfecta indefinición conceptual. La erudición no es sino cháchara, palabrería. El geómetra irrumpe en la maraña verbal de los teólogos como un ángel exterminador. Su guadaña siega el predio de una montonera de oratoria hueca, tras la cual se revela no haber nada. Pascal ni siquiera entra propiamente en la defensa de las tesis teológicas de Arnauld, frente a la condena de sus colegas de la Sorbona. Explicita un aspecto más elemental: la inexistencia de terreno teórico alguno sobre el cual asentar la discusión. La pretendida querrela teológica lo que encubre es un áspero conflicto de poder civil y religioso que ninguno quiere hacer explícito.

En esa minuciosa destrucción de las pretensiones del saber teológico, Pascal ha dispuesto de su propio "discurso del método", el notable *Prefacio al Tratado sobre el vacío* de 1647, de cuyas directrices las *Provinciales* no constituyen

¹⁵² *Préface au Traité du Vide*, en: L. LAFUMA, o.c., 231.

sino una concreción rigurosa: trazado cuidadoso de la línea de demarcación religión/ciencia; delimitación rigurosa -que sólo los *Pensées* culminarán- de las condiciones que permiten, o exigen, apostar por una u otra. El descrédito jesuita radica, para Pascal, en ignorar este extremo: “Los jesuitas han querido unir Dios y mundo, y no han hecho sino ganarse el desprecio de Dios y del mundo”¹⁵³.

La analítica implacable de Pascal exige una fundamentación teórica que sólo parcialmente podría hallar el autor de las *Provinciales* en una erudición teológica que, como la de Arnauld, resulta tan técnicamente impecable como conceptualmente arcaica. Y Pascal, que carece de la formación académica del teólogo, va a tratar de proceder por la vía del *experimentum crucis*, a la cual su práctica de hombre de ciencia lo ha habituado. Y la experiencia definitiva, por la que a cuyo través todo se ventila en lo que toca a la gracia y la salvación, ha de ser aquella *mutación ontológica* que hemos venido en llamar *conversión*¹⁵⁴.

Al redactar su *Écrit sur la conversion du pécheur* (1657), Pascal procede como aquel *honnête homme* que seis años antes había publicado el esencial *Prefacio del Traité du vide*¹⁵⁵. Se trata de textos paralelos que parten de una *experiencia* decisiva: la del Puy-de-Dôme, en el caso del *Préface*; la de la noche de fuego del 23 de noviembre de 1654, en el *Écrit sur la conversion du pécheur*. Este texto¹⁵⁶ comienza así: “La primera cosa que Dios inspira al alma a la cual se *digna tocar* verdaderamente, es su *conocimiento* y una visión por completo extraordinaria, mediante la cual el alma considera las cosas y a sí misma de un modo por completo nuevo”. El tenor de la frase es explícito: Ese “se digna

¹⁵³ *Fragments sur la casuistique et la probabilité*, en J. CHEVALIER, *Pascal. Oeuvres Complètes*, Gallimard, París 1954, 1063.

¹⁵⁴ Sobre la noción de “conversión” en Pascal, véase J-L. BISCHOFF, *Conversion et souverain bien chez Blaise Pascal*, L'Harmattan, París 2012. Se trata de una obra donde se profundiza sobre la noción de “conversión” y “soberano bien” en Pascal, los distintos sentidos y aproximaciones a estos términos, la especificidad de la conversión cristiana y las dimensiones que Pascal atribuye a estas voces.

¹⁵⁵ En el *Prefacio* Pascal plantea el problema de las relaciones entre razón y autoridad. Dirá que en las materias históricas, los antiguos son los únicos testigos dignos de fe y no es lícito añadir nada a lo que digan los libros; en teología –ámbito inaccesible a la razón- la verdad es inseparable de lo consignado en la Escritura pues sólo ésta nos la revela, inmutable y eterna. Pero en los temas que tocan a los sentidos o al razonamiento, sólo procede que conozca la razón. Así, en física, el propio razonamiento debe someterse a los hechos, que se han de contrastar con la experiencia (*verbi gratia*, el experimento en Puy-de-Dôme). En el campo científico, pues, los antiguos no nos prestan ayuda alguna: Cf. J. MESNARD, *o.c.*, 42.

¹⁵⁶ *Écrit sur la conversion du pécheur*, en: L. LAFUMA, *o.c.*, 290s. Las citas literales que siguen a esta cita remiten a este opúsculo, escrito, según Lafuma, a finales de 1653.

tocar” hace manifiesto que no hay más agente que Dios. El papel del sujeto es suprimido o, por mejor decir, la voluntad individual queda constreñida y sujeta al único principio de actuación: la *gracia*. Un *conocimiento* semejante cuestiona necesariamente cuantas pretensiones de universalización autocodificatoria pudiesen albergar las hipótesis de la ciencia universal cartesiana.

Una conversión, escribe Albiac, es tanto como empezar a aprenderlo todo de la nada, tanto como ser consciente de que uno no puede nada y todo lo que recibe es de fuera y de lo alto. El hombre no pone aquí sino los ejercicios purificatorios, el camino de ascesis que aparte resistencias y abra el corazón a la espera de la intervención divina. Su operación es purgativa, de contención: una didáctica de la contingencia y el desconuelo. La mutación, ese acto ontológicamente constituyente al que llamamos conversión, no podría ser cosa suya. La creación, propiamente, es cosa del Creador. La tarea del hombre se limita a las justas operaciones preliminares para recibir de la magnanimidad divina su participación inmerecida en la pasión de Cristo.

El *Escrito sobre la conversión del pecador* seguirá ofreciendo pistas interesantes: La conversión trae consigo la luz de Dios pero tal iluminación no es un acto cognitivo sino una pasión: *miedo, turbación*. La ilusoria certidumbre mundana, y la arrogancia humanista a ella ligada, se desvanecen. No podrá ya el alma “degustar con tranquilidad las cosas que la embrujaban. Un escrúpulo continuo la combate en ese goce, y esta visión interior no le permite ya hallar aquella dulzura acostumbrada de las cosas, a las que antes se abandonaba con plena expansión de su corazón”. No sólo. Aun lo espiritual, lo que hasta ese día llamó *espiritual*, es, a la luz de esa mirada nueva, reducido a una sequedad, a una acedía insoportable. “Más amargor aún halla el alma en los ejercicios de piedad que en las vanidades del mundo”. La vacilación se implanta allí donde antes hubo una imaginaria certidumbre. El alma pierde la ficción de su contento, sin por ello acceder a la plenitud sedante de la presencia divina. Se instala en ese desgarró que define lo trágico. “Por una parte, la presencia de los objetos visibles la incita más que la esperanza de los invisibles y, por otro, la firmeza de los invisibles la impresiona más que la inanidad de los visibles. Y, así, la presencia de los unos y la ausencia de los otros excitan su aversión; de modo que nacen en ella desorden y confusión...”.

El alma se instala en lo precario:

“El alma considera las cosas perecederas como perecientes y aun ya perecidas; y, en la visión cierta de la aniquilación [anéantissement] de todo cuanto ama, se aterra en tal consideración, al ver que cada instante le arrebatara el goce de su bien y que cuanto le es más querido se le escapa en todo momento y que día vendrá, al fin, en el cual se vea despojada de todas las cosas en las cuales había puesto su esperanza. De tal modo que, no habiéndose arrancado su corazón de las cosas frágiles y vanas, su alma debe hallarse sola y abandonada al salir de esa vida, puesto que no se ha cuidado de unirse a un fin verdadero y por sí mismo subsistente, que pueda sustentarlo tanto durante como después de esta vida”.¹⁵⁷

Y los efectos de esa experiencia de la precariedad serán demoledores en el ámbito metafísico: relegada a lo ilusorio cualquier pretensión de fundar lo contingente, la primacía ontológica de la nada se impone con fuerza lógica irrefutable:

“De ahí que el alma misma comience a considerar como una nada todo cuanto a la nada debe retornar: el cielo, la tierra, su espíritu, su cuerpo, sus padres, sus amigos, sus enemigos, los bienes, la pobreza, la desgracia, la prosperidad, el honor, la ignominia, la estima, el desprecio, la autoridad, la indigencia, la estima, el desprecio, la autoridad, la indigencia, la salud, la enfermedad y la vida misma; en fin, todo cuanto debe durar menos que su alma, es incapaz de satisfacer el deseo de esta alma que busca seriamente instalarse en una felicidad tan duradera como ella misma [...] Comienza entonces a asombrarse de la ceguera en la cual ha vivido; y, cuando considera, por una parte el largo tiempo que ha vivido sin hacer estas reflexiones y el gran número de personas que de tal modo viven, y por otro cuan constante es que, siendo como lo es inmortal el alma, no pueda hallar su felicidad entre cosas perecederas y que le serán arrebatadas al menos a la muerte, entra en una santa confusión y en un estupor que la hunde en una turbación muy salutífera [...] Se aniquila el alma, entonces, en su presencia y, no pudiendo formarse de sí misma una idea lo bastante baja, ni concebir una lo bastante elevada de este soberano bien, hace nuevos esfuerzos para rebajarse hasta los últimos abismos de la nada, y considerando a Dios en inmensidades sin cese multiplicadas, en esta concepción, finalmente, que agota sus fuerzas, lo adora en silencio, se considera como su vil e inútil criatura y, mediante sus respetos reiterados, lo adora y lo bendice y quisiera por siempre bendecirlo y adorarlo. De inmediato, reconoce la gracia que le ha hecho, al manifestar su infinita majestad a una tan mísera lombriz”.¹⁵⁸

Hemos llegado al final. Y al principio de todo. Los *Pensées* darán cuenta de este largo proceso por el que transitó Pascal y que se concreta en esa directriz que asoma en *L'art de persuader* -para persuadir es necesario, a una, convencer al entendimiento y gustar a la voluntad- ese bellísimo opúsculo que concluye con un soberbio encomio del espíritu de geometría, superior a las

¹⁵⁷ *Ibidem*, 290.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

reglas de la lógica y de alcance universal¹⁵⁹. A partir de 1656 se empleará en ese gran proyecto apologético que opere con idéntico automatismo - en cuanto a religión concierne - al ya probado por la máquina aritmética en aquello que toca al cálculo numérico. Desprovisto de esa ficción que es el yo –sobre el que volveremos- el alma halla, al fin, un sólo camino: el de una nada, tras de la cual, late el absoluto que es Dios: “Comienza, entonces, a conocer a Dios y desea acceder a él; mas como ignora los medios de lograrlo, si su deseo es sincero y verdadero, hace la misma cosa que alguien que, deseando llegar a algún lugar, habiendo perdido el camino y siendo consciente de su extravío, requeriría el auxilio de quienes conocen con perfección ese camino”¹⁶⁰. Es la renuncia. A todo cuanto fue el sueño del albedrío libre. Queda sólo en pie la sumisión, la obediencia. Y, en el final de ese camino de pérdida de todo asidero propio, Dios. Ante Él, la criatura es tanto como nada. “Y, así, reconoce que debe adorarlo como criatura, darle gracias deudora, satisfacerlo como culpable, orarle como indigente”¹⁶¹. *Explicit hoc totum*, que decían los escribas medievales.

2.4. ¿A quién convencer? Descreídos en la Francia del s. XVII

“Un discours suppose la présence, en face de celui qui le compose, d'un interlocuteur réel ou fictif dont il se trace une image assez précise. Celui auquel s'adresse Pascal a un visage bien défini et un certaine attitude d'esprit, an fonction de laquelle l'apologiste chrétien choisira son art de persuader. Mais, comme il arrive toujours, ce personnage qu' imagine Pascal n'est pas sans ressembler plus o moins à un interlocuteur du dedans: à quelqu'un que l'écrivain a conscience d'être ou d'avoir lui-même à l'une des étapes de son devenir. Tout dialogue, en ce sens, est un dialogue platonicien, dont les voix alternées ne sont jamais si extérieures qu'elles ne trahissent, par l'une ou l'autre de leurs inflexions, une origine commune et une source qu'il ne faut pas chercher ailleurs que dans l'expérience et la personnalité de l'auteur”.¹⁶²

Béguin escribe que Pascal en la *Apología* hace acopio de un conjunto de observaciones objetivas, escudriña atentamente a su adversario, estudia sus

¹⁵⁹ Los célebres fragmentos de la *Apología* sobre el espíritu de geometría y el espíritu de finura hubieron de componerse en estas mismas fechas (1657-1658) y han de interpretarse a la luz de estas páginas admirables.

¹⁶⁰ *Ibidem*, 291.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² A. BÉGUIN, *Pascal par lui-même*, Éditions du Seuil, París 1952, 37s. En esta obra (pp. 37-59) el autor aborda el *modus operandi* de Pascal para convencer a sus interlocutores y su método de proceder.

actitudes psicológicas, se anticipa a las posibles reacciones de sus *partenaires*, analiza sus puntos más vulnerables y realiza un detenido diagnóstico de sus propios conocimientos y recursos. Apoyado en la fuerza de la razón, en un dominio preciso del arte de persuadir y en una enorme confianza en sí mismo, va urdiendo la estrategia del combate a fin de someter a su interlocutor. Se dispone, en fin, a armarse de los pertrechos necesarios para la lid que va a emprender, los cuales ha obtenido precisamente de su propia peripecia. Girará, una y otra vez, sobre su presa hasta que domine su objeto y la celada se consume. Pero, en último término, “les *Pensées* ne sont point écrites, comme on l'a trop dit, pour répondre à un effroi quotidiennement ressenti, mais pour guérir autrui, après s'être guéri soi-même, d'une certitude trop grande et funeste à l'âme”¹⁶³.

Hasta la muerte de su padre (1651), las cartas de Pascal que conservamos – fechadas entre 1648 y 1651- y sus frecuentes lecturas de Saint-Cyran, Singlin y, sobre todo, la Biblia, acreditan que llevaba una vida piadosa. Sin embargo a partir del deceso paterno, paulatinamente, y al abrigo de la resonancia de sus trabajos, se le fueron abriendo las puertas de los salones de París. Vuelve a relacionarse con Peilleur, con d'Alibray, con Mitton. Heredero de una fortuna respetable, como declara su sobrina Marguerite Périer, “siguió adentrándose en el mundo, con mayor facilidad inclusive”.

Precisamente la herencia paterna dio lugar a serias diferencias con su hermana Jacqueline, que deseaba profesar en Port-Royal, extremo a lo que Pascal, como antes su padre, se negaba. Al tiempo, la actividad científica de Blaise se incrementa, y en una atmósfera más mundana. En abril de 1652 presenta su máquina aritmética en el salón de la duquesa de Aiguillon, en junio entra en contacto con la reina Cristina de Suecia y el éxito parece sonreírle por doquier. Tras un viaje a Clermont, regresa a París y en 1653 zanja muy desabridamente el asunto de la dote de su hermana profesa. Estamos en el momento culminante de lo que se conoce como el *período mundano* de Pascal.

El más íntimo de los amigos mundanos de Pascal fue Artus Gouffier, duque de Roannez, miembro de la alta nobleza y poseedor de extensas propiedades en

¹⁶³ *Ibidem*, 41.

el Poitou. El duque, de brillante porvenir, era un apasionado de las matemáticas y se encariñó con Pascal, que ejercía sobre él una poderosa influencia. Amigo de Roannez era el hidalgo Antoine Gombaud, caballero de Méré¹⁶⁴, personaje enigmático, muy libre en sus opiniones y costumbres y, aunque vanidoso y altanero, de espíritu fino y sutil, un maestro de la compostura. Más dado al ingenio que a la búsqueda de la verdad, lector de Montaigne, amigo de las discusiones intelectuales y hombre de mundo, a Méré le debemos, según Mesnard¹⁶⁵, la concepción más perfecta del “hombre de pro” donde identifica probidad con el arte de gustar. El “hombre de pro” será de humor dulce y jovial, evitará toda bajeza y pedantería, disimulará su apego a los negocios, a su profesión o a sus opiniones y buscará, por encima de todo, una distinción social, suelta y exquisita, sin afectación. Y Pascal lo consideró el más hermoso de los ideales humanos antes de que Dios irrumpiera en su vida.

Cerca de ellos está Damien Mitton, amigo de Méré, un célebre hombre de mundo al que Pascal interpela ocasionalmente en los *Pensamientos*. Burgués adinerado y alto funcionario real, había tenido una juventud disoluta, luego fue un cristiano tibio o indiferente y finalmente un devoto. Era un hombre culto e ingenioso y una autoridad en materia literaria; las cartas que ha dejado revelan un profundo escepticismo y una melancolía desengañada.

Estos eran los amigos de Pascal y este era el ambiente mundano en el que se movió en aquellos años. Yves Chiron dirá que llevaba una vida “que no conoce en absoluto la sobriedad” y que su tren de vida “sin ser lujoso, es el de un hombre bastante acaudalado”. Su propia familia se preocuparía por él: Gilberte relata que estuvo en la Corte varias veces y allí se contagió del aire y los modales de la misma y Jacqueline escribirá a su cuñado Florin en que confía que Dios le “hará entrar en sí y le abra los ojos sobre la vanidad de las cosas del mundo”. Durante 1654 Pascal conservará una estrecha relación con sus nuevos amigos mientras multiplica su producción científica. Mesnard se pregunta si, durante ese período, conoció Pascal la incredulidad, si cayó en el libertinaje, si se ocupó de los negocios o si estuvo enamorado y quiso casarse

¹⁶⁴ Para una amplia información sobre Méré: Cf. B. CRAVERI, *La cultura de la conversación*, Siruela, Madrid 2003, 408-412, 417-420.

¹⁶⁵ Sobre el período mundano de Pascal y sus amigos: Cf. J. MESNARD, *o.c.*, 55-66.

pero, sea cual fuere la respuesta a estos asuntos, lo cierto es que esos descreídos a los que Pascal se dirige en los *Pensées* son esa inmensa fauna de vividores, libertinos, escépticos, indiferentes, crápulas y negociantes que él frecuentó en aquel período y a los que tuvo acceso por su reputación científica¹⁶⁶. Es el brillante mundo de los salones, el refinamiento, el preciosismo, la *politesse*, el *bon ton* y el *savoir faire* que configura al nuevo *honnête homme*¹⁶⁷. Como escribe B. Craveri, era “una manera de vivir”, “una exigencia civilizadora” que se abriría paso desde la segunda década del s. XVII y que respondía a una necesidad práctica pero también a una reflexión mucho más amplia y compleja ligada a la identidad nobiliaria, a su representación social y al papel que habría de desempeñar en el nuevo marco de la monarquía moderna¹⁶⁸.

En modo alguno hemos de tener a un descreído del s. XVII por lo que hoy entendemos como un ateo, por alguien que niega radicalmente a Dios, sino, más bien, lo que se conoce como un *libertino*¹⁶⁹. Siguiendo a Chiron¹⁷⁰, el libertino del s. XVII designa a los “adeptos al epicureísmo, a las costumbres licenciosas, en ocasiones hasta la desvergüenza provocadora” y, a una, al “hombre que se niega a plegarse a la ortodoxia religiosa”, normalmente en aras

¹⁶⁶ F. de la Chaise añade que, además, Pascal se dirige a los estudiosos movidos por la curiosidad y el orgullo, a saber: los sabios y los filósofos: Cf. A. VILLAR, *Estudio...*, o.c. XXXIV. Estos personajes son estudiados detenidamente en: H. GOUHIER, *Blaise...*, o.c., 112-130.

¹⁶⁷ Sobre los libertinos, la *politesse* y el mundo de los salones en la Francia de los s. XVII y XVIII, véase: B. CRAVERI, o.c.: El libro es un acopio prodigioso de información sobre el tema y especialmente interesante para lo que nos ocupa es el capítulo VIII: *La marquesa de Sablé: el salón en el convento*, que aborda las conexiones del mundo de los salones con Port-Royal y el círculo jansenista. También encontramos un importante acopio de información sobre los personajes mundanos vinculados al monasterio en el capítulo “Les amis de la vérité: vies exemplaires de laïcs” en: L. PLAZENET (dir.), *Port-Royal*, Flammarion, París 2012, 253-412; y en: SAINTE-BEUVE, o.c., III, 27-149.

¹⁶⁸ B. CRAVERI, o.c., 25.

¹⁶⁹ “Qui est l’interlocuteur de Pascal dans les *Pensées*? D’après L.427, le libertin visé par Pascal est celui qui nie la vérité du christianisme sans se donner la peine de l’examiner sous prétexte que Dieu ne lui apparaît pas en toute évidence. Le libertin est celui qui voudrait connaître Dieu par des moyens tout naturels et qui, ne rencontrant rien ni personne pour le lui faire ainsi connaître, préfère renoncer à le chercher”. De acuerdo a L. 160, Pascal distingue tres clases de hombres: “1) ceux qui servent Dieu, l’ayant trouvé; 2) ceux qui le cherchent, ne l’ayant pas trouvé; 3) ceux qui vivent sans le chercher ni l’avoir trouvé. Les premiers sont raisonnables et hereux; les derniers sont déraisonnables et malheureux; ceux du milieu sont raisonnables et malheureux. Toute la question, pour l’apologiste, est de savoir si le libertin est susceptible de passer des derniers à ceux du milieu”: H. BOUCHILLEAUX, *Pascal*, Vrin, París 2004, 111.

¹⁷⁰ Y. CHIRON, o.c., 81.

de la libertad de conciencia. Como sostiene Hans Küng¹⁷¹, las más vivas discusiones las mantiene Pascal con la “filosofía popular epicúreo-estoico-escéptica de los libertinos y ateos” aclarando que con la etiqueta negativa de *libertins* se tachaba a aquellos espíritus *fuertes* o *libres* que con más libertad, energía y escepticismo exponían sus opiniones sobre lo religioso y lo estatal. Ellos serán los interlocutores de Pascal¹⁷².

Pero también lo serán los “otros” creyentes, los tibios, los abonados a ese laxismo extremo o “devoción cómoda” que denuncia Pascal en las *petites lettres*, esos personajes infestados por *la nonchalance des chrétiens d’aujourd’hui*, que menciona Henri Gouhier¹⁷³. Personajes como Mdme. de Sablé, Mdme. de Guéméné, Mdme. de Longueville y muchas otras damas ilustres acabarán siendo seducidas por el mensaje jansenista que era presentado a la alta aristocracia parisina en los mejores salones de París, como el hotel de Nevers, donde anidaría un pequeño círculo de iniciados, en una suerte de muy secreta *sociabilité*. Como escribe B. Craveri¹⁷⁴, “Arnauld, y después Pascal, intuyeron la importancia que estaba cobrando la opinión mundana y, prescindiendo de todas las demás reglas de la discusión teológica tradicional, abandonaron, como antes Descartes, el latín por el francés, divulgaron la teología sin renunciar a abordar los problemas teóricos más complejos, y por último, invocando la capacidad de juicio de los creyentes, los hacían plenamente responsables de su elección”. Y añade: “El moralismo y el intelectualismo que a partir de los años cuarenta caracterizaron la espiritualidad de Port-Royal, en detrimento de las tendencias afectivas y místicas aún bien presentes en Saint-Cyran, guardaban perfecta armonía con los intereses psicológicos y morales de la cultura mundana y con su constante inclinación hacia la introspección”. Estaba naciendo “una nueva galantería vestida de negro”, como dice G. Macchia, donde el perfecto uso de las *bienséances* era

¹⁷¹ H. KÜNG, *o.c.*, 103.

¹⁷² Para un mayor desarrollo de los caracteres de los libertinos, impíos, ateos, pirronianos, indiferentes y deístas coetáneos de Pascal, véase H. GOUIER, *Blaise...*, *o.c.*, 112-130.

¹⁷³ *Ibidem*, 129. Se trata de una alusión de Pascal a la indolencia, languidez y desdeñosa tibieza de los cristianos de su tiempo.

¹⁷⁴ B. CRAVERI, *o.c.*, 135.

compatible con una reflexión rigurosa sobre los problemas de la vida intelectual y moral. Para todos ellos también Pascal tendría una palabra preparada¹⁷⁵.

2.5. Un entreacto

1654 será un año decisivo para Pascal donde experimentará una honda crisis marcada por la desorientación, la fatiga del mundo y la indiferencia ante Dios¹⁷⁶. El desengaño será el comienzo de un proceso del que da testimonio su hermana Jacqueline, su mejor confidente. Blaise comienza a frecuentar más y más Port-Royal para darle cuenta de su penosa situación. Por fin, durante la noche del 23 de noviembre, la crisis latente se desata y obtiene el fervor, la paz y el espíritu de sumisión que se le resistía, un éxtasis que recogería en un trozo de pergamino, el celeberrimo *Memorial*, donde pasa de la ardiente exaltación a la humildad más simple¹⁷⁷. Pero el *Memorial* será resultado de la lenta maduración que Pascal experimentó en los últimos meses del período mundano – hasta llegar a ser un *hombre reconciliado*, dirá Bischoff-¹⁷⁸ y no de

¹⁷⁵ En L. 427 Pascal muestra su irritación al ver cómo las personas son en extremo negligentes en lo que se refiere a la preocupación suprema de salvar el alma. Por eso acecha a sus interlocutores despertando en ellos la incertidumbre y el sentimiento de vergüenza, tratando de que cambien su actitud moral ante la certeza de la muerte: Cf. L. KOLAKOWSKI, o.c., 161-163. Quiere mostrarles no tanto las verdades divinas –en *L'Art de persuader* dirá que esas verdades “están infinitamente por encima de la naturaleza”- como la significación del corazón para, desde su centro, esclarecer el pensamiento, pues la fe está por encima pero no en contra de la razón y los sentidos (L. 185). La religión cristiana está en oposición a “la naturaleza, al sentido común, a nuestros placeres” (L. 284) pero eso lo interpretará como algo favorable al cristianismo.

¹⁷⁶ La carta enviada el 8 de diciembre de ese año por Jacqueline de Sainte-Euphémie a su hermana Gilberte refiere que Blaise sentía “desde hace más de un año un gran desprecio por el mundo y un hastío casi insoportable de todas las personas que se entregan a él”. Otra carta de Jacqueline de 22 de enero de 1655 da cuenta de que Pascal, pese a su apego a las cosas del mundo, sentía enorme aversión por su vida presente pero ninguna atracción por Dios.

¹⁷⁷ Mesnard discrepa de quienes tienen la [segunda] conversión de Pascal como un acontecimiento súbito y repentino. Antes bien, considera que se trata del desenlace de un largo proceso reflexivo de esclarecimiento y purificación. Unos días después del *Memorial* tendría lugar su entrevista con Monsieur De Saci durante la cual quedarían expresas numerosas ideas clave y reflexiones apologéticas que luego incorporaría a la *Apología*: Cf. J. MESNARD, o.c., 66-71. Con todo, aquella noche de noviembre será la de la “certidumbre”, como él mismo repetidamente escribe en el *Memorial*; a partir de ahí tendrá *experiencia* de Dios y podrá decir que “existe”, como hiciera doscientos cincuenta años después Maurice Blondel al concluir su obra magna: “Pero si puedo añadir una palabra, una sola, que sobrepasa el ámbito de la ciencia humana y la competencia de la filosofía, la única palabra capaz, frente al cristianismo, de expresar esa parte, la mejor, de la *certidumbre* que no puede ser comunicada porque surge únicamente de la intimidad de la acción plenamente personal, una palabra que sea ella misma una acción, hay que decirlo: “Existe”: M. BLONDEL, *La acción*, B.A.C., Madrid 1996, 546.

¹⁷⁸ Para una profundización sobre el significado de la conversión en Pascal: J.-L. BISCHOFF, *Conversion et Souverain Bien chez Blaise Pascal*, o.c., 9-57.

una violenta ruptura. De hecho, no *salió del mundo* sino que volvió a él para conquistarlo. Esa noche fue para Pascal una suerte de Pentecostés: se convertirá en misionero y apóstol del Evangelio.

El año de 1656 será otro año clave para Pascal. El 23 de enero, bajo la máscara de Louis de Montalte, publicará la primera de las *Provinciales*, con una periodicidad quincenal. Las *petites lettres* fueron concebidas en defensa de la posición teológica de Antoine Arnauld ante la reciente condena pontificia de cinco proposiciones que Jansenio había recogido en su *Augustinus* y que fueron denunciadas por miembros de la Sorbona. Sobre el horizonte se alzan dos modos distintos de concebir la lucha contra el pujante protestantismo.

De un lado los jesuitas, que adoptan –frente a un protestantismo que se pretende remontar a los orígenes cristianos- una actitud decididamente moderna por cuanto, influenciados por el humanismo, dan espacio a la construcción racional en teología para acomodarse a las exigencias del nuevo espíritu. Creen que el cristiano ha de ser fiel a la tradición pero ésta es un ser vivo que evoluciona con el tiempo, razón por la que la Iglesia no puede identificarse sin más con una de sus expresiones transitorias, por amplio que haya sido su crédito. La creencia de la Iglesia actual es la única regla de verdad y el cristiano debe someterse al dictado de la jerarquía, que impone límites severos a su derecho de libre examen. Del humanismo precisamente aflora una concepción optimista del hombre pues su naturaleza, aunque herida por el pecado de Adán, no está lastrada definitivamente pues dispone del *libre albedrío* que le permite inclinarse hacia el bien o el mal y, además, cuenta con la ayuda de la *gracia* divina, que siempre concurre *suficientemente* en auxilio del hombre, el cual puede o no hacerla *eficaz*. En suma, el hombre sigue siendo el único autor de su destino.

De otro, la corriente jansenista, caracterizada por un retorno a la antigüedad cristiana¹⁷⁹. De ahí infieren que el cristiano no debe admitir otros dogmas que los de la Iglesia antigua cuya definición se contiene en la Escritura y en los escritos de los Padres. La verdad es inmutable, no puede evolucionar, y es

¹⁷⁹ Tanto Saint-Cyran, como luego Arnauld en *De la fréquente communion*, propugnan una doctrina y una vida sacramental inspirada en las prácticas de la Iglesia primitiva.

imperativa sin condiciones para todos. Entre los Padres descuella San Agustín por razón de la atención que la Iglesia ha prestado siempre a su doctrina. Y del obispo de Hipona insacurarán con especial empeño sus textos anti-pelagianos donde combate a quienes negaban el pecado original. De estas enseñanzas deducen un profundo pesimismo pues el pecado de Adán ha corrompido enteramente al hombre, heredero de aquel primer desafío. El pecado del primer hombre ha sido transmitido a toda la humanidad y la *concupiscencia* y el *amor propio* impedirán que nos inclinemos hacia el bien. El hombre es impotente, de cabo a rabo, para inclinarse hacia Dios y sólo la omnipotencia de la gracia –y no del libre arbitrio- puede remediarlo. Así las cosas, el hombre tiene absoluta necesidad de la gracia, que siempre es *eficaz*. Una gracia que actúa no de modo mecánico o *necesitante* –eso sería calvinismo- sino que produce en el alma una atracción por el bien hollando la atracción por la concupiscencia. No destruye la libertad pero la unión de la omnipotencia divina con la libertad humana es un incomprensible misterio.

Aquí se juega la partida. La misericordia de Dios o su majestad soberana. Y por medio, la salvación del hombre. Y en este lance se las verá Pascal.

He traído hasta aquí estas someras notas para poner en situación el estado de cosas y además para significar que será su implicación en esta ruidosa polémica lo que dé lugar a que, poco después o quizá durante, conciba la *Apología*, cuyas primeras notas datan de 1656. Como escribe Mesnard, las *Provinciales* nos permiten observar cómo el pensamiento de Pascal se va precisando y matizando frente a las objeciones, y acreditan su evolución espiritual pues, “al estar tan íntimamente inmerso en las controversias, el converso no tenía más remedio que profundizar en su vida religiosa”¹⁸⁰. El perfil del auditorio¹⁸¹ al que se dirige –el público mundano y las gentes de buena voluntad-, la búsqueda de la claridad absoluta en la exposición, el ejercicio de un método riguroso para acercarse a una idea central, el uso de expresivas y pintorescas comparaciones y metáforas, el rechazo a hilvanar las ideas sobre una pendiente abstracta, la solidez argumental, el componente dramático de

¹⁸⁰ J. MESNARD, *o.c.*, 81.

¹⁸¹ Las *Provinciales*, junto a los *Écrits sur la Grâce* y lo que hubiera sido, de concluirse, la *Apología*, constituyen, cada uno a su modo, un esfuerzo audaz y original para facilitar a todos los públicos el acceso a los problemas teológicos más áridos.

las demostraciones, la viveza de los giros, la voluntad de estilo, las conclusiones mordaces con las que remata unas deducciones impecables o la seriedad y gravedad de sus observaciones son notas que observamos en este racimo de *petites lettres* y que anticipan abundantes rasgos de lo que luego será la *Apología*. “No hay ningún detalle de las *Provinciales* que no revele la personalidad de su autor”, escribirá Mesnard, desde su empeño por definir con exactitud los problemas hasta su recurso a la experiencia y su desdén por los postulados teóricos. “Entrevemos al apologista” –agrega– “ansioso por la salvación de los pecadores, soñando con convertirlos, esbozando ya su método al mostrar la concordancia que existe entre estas dos grandes realidades: el contenido de la tradición y la naturaleza humana. Finalmente, descubrimos al místico, incluso en lo más áspero del combate, por su meditación profunda y apasionada de la Biblia”¹⁸².

Se trata de un debate que posee un indudable alcance *teológico*, una magnitud *moral* y un horizonte *psicológico*, dimensiones todas que también irán transparentando los *Pensées*. El desarrollo de la polémica permite verificar un progresivo afinamiento del sentido religioso de Pascal: el pensamiento se ha hecho más profundo y concentrado, y el arte más fino. En las *Provinciales*, y de qué manera, resuena la vida interior de Pascal durante más de un año. Los asuntos que irá abordando, desde la omnipotencia de la gracia a la libertad del hombre –esa misteriosa unión de los contrarios que proclama la verdad católica– preludian el núcleo de su proyecto apologético. Como sentencia Mesnard, “Pascal piensa ya en su *Apología*”¹⁸³.

2.6. Movimiento y dinámica de la obra

Nos dice Alicia Villar¹⁸⁴ que en cualquier acercamiento a los *Pensées* que podamos hacer, “el ejercicio interpretativo es constante”, lo que da lugar a “diversidad de criterios” donde “el orden puede alterar definitivamente el

¹⁸² J. MESNARD, o.c., 94. Sobre la mística en Pascal: Cf. H. MICHON, o.c., 241-349.

¹⁸³ J. MESNARD, o.c., 86. El profesor francés considera que fue entre 1656 y 1658 cuando Pascal creó lo esencial de su obra, “un período donde los materiales se acumulan con vistas a una *Apología* del cristianismo contra los incrédulos” (p. 104). También Alicia Villar dirá “que muchos de los temas que se abordan en los *Pensamientos* fueron esbozados por Pascal en otros escritos anteriores [...] en conclusión, *Los Pensamientos* son el fruto de la experiencia científica, mundana y religiosa de Pascal”: A. VILLAR, o.c., LXXV-LXXVI.

¹⁸⁴ A. VILLAR, *Estudio...*, o.c., LXXIII.

producto”¹⁸⁵. Si seguimos el orden de la primera *Copia* –como aconseja Lafuma- que es obra del propio Pascal, pero teniendo a la vista la segunda para precisiones complementarias –como hace Le Guern-, observamos que el *Discours sur les Pensées* de Filleau de la Chaise había sido abocetado con indudable fidelidad al proyecto de Pascal pero habría sido incapaz de capturar toda la hondura de su pensamiento¹⁸⁶.

Los temas centrales de los *Pensées* se expondrán en el mismo orden en el que aparecen en los “Papeles clasificados” (sección I), una disposición de textos que procede del mismo Pascal. En ocasiones se hará referencia a fragmentos que pertenecen a “Papeles no clasificados” (sección II) y que se vinculan a cuestiones tratadas en la primera sección pero que, como escribe Le Guern, no hay certidumbre completa de que fueran destinados, en su totalidad, a la *Apología*.¹⁸⁷

Las diez primeras series de fragmentos de la sección I forman un conjunto en el que Pascal aborda la condición humana; es la parte filosófica. La segunda parte, la teológica, se inicia en la serie XI y concluye en la XXVII¹⁸⁸; las series XI a XVII refieren las pruebas que requiere la verdadera religión y las series XVIII a XXVII dan cuenta de cómo en el cristianismo se cumplen tales pruebas. El objetivo es siempre idéntico: cuestionar las certezas del incrédulo, apartar los obstáculos que le impiden creer y moverle a una apertura a lo trascendente.

- Primera parte: Sección I. Series I a X (parte *filosófica*)

El plan sugerido por F. de la Chaise y Étienne Périer distinguía dos unidades: la primera predispone al incrédulo a aceptar la fe y la segunda muestra la verdad de la religión. El mismo contenido que el primer -y fundamental- fragmento que

¹⁸⁵ Así parece intuirlo Pascal [L.784, L.696] aunque luego dirá que “todo autor tiene un sentido con el cual todos los pasajes contrarios concuerdan o no tiene ningún sentido”: L. 257.

¹⁸⁶ Para el desarrollo de este epígrafe tendremos a la vista los comentarios recogidos en los trabajos de J. MESNARD, o.c., 143-161; H. BOUCHILLOUX, o.c., 110-179; H. GOUIER, *Blaise...*, o.c., 95-111; M. ET M. R. LE GUERN, *Les Pensées de Pascal; de l'anthropologie à la théologie*, Larousse, París 1972; y el estudio introductorio de A. VILLAR, o.c., XI-CXXIX.

¹⁸⁷ M. ET M. R. LE GUERN, *Les Pensées de Pascal; de la anthropologie...*, o.c., 11.

¹⁸⁸ Ambas partes habrían ido precedidas, señala Alicia Villar, de una suerte de “prefacios”. El primero trata de aquéllos que sólo hablan de sí mismos induciendo a la confusión (P. Charron) y la credulidad ciega (Montaigne): L. 780; el segundo alude a quienes pretenden mostrar la existencia de Dios con pruebas metafísicas: L. 781.

Pascal enhebra en el primer legajo: “Los hombres sienten desprecio por la religión; sienten rabia y miedo de que sea verdadera. Para curar esto es necesario comenzar por mostrar que la religión no es contraria a la razón; venerable, inculcar su respeto; volverla a hacer amable, hacer anhelar a los buenos que sea verdadera y demostrar después que es verdadera” (L. 12). El final de este fragmento define los dos temas de la primera parte (series II-X): “*Venerable* porque conoce bien al hombre; *amable* porque ella promete el verdadero bien”. Seis series plantean el problema del hombre y tres los del bien soberano. Primero mostrará que la religión no es contraria a la razón, que es respetable; de seguido, que es amable porque promete el verdadero bien.

La serie I, compuesta de 12 fragmentos, se denomina “Orden”, incluye algunas reflexiones sobre la organización y estilo literario de la obra y resume la estructura general de la *Apología*¹⁸⁹: “1ª parte: Miseria del hombre sin Dios; 2ª parte: Felicidad del hombre con Dios. De otro modo: 1ª parte: Que la naturaleza está corrompida por la naturaleza misma; 2ª parte: Que hay un Reparador, por la Escritura” (L.6). La originalidad de Pascal radica en presentar de un modo nuevo temas clásicos mediante un nuevo discurso teológico-moral alejado de la escolástica, actualizando temas procedentes de la Escritura (vanidad, idolatría etc) y la tradición agustiniana (*delectatio, amor sui*) y añadiendo una impronta personal. El diálogo con su tiempo y con la Escritura, amén de su experiencia personal, son dos nervios principales del fondo y forma de su obra. Pascal arranca, pues, con un profundo análisis antropológico, como veremos.

En esta primera serie el autor habla de tres tipos de “cartas” que serán los grandes nervios ópticos de los *Pensées*: Una mueve a la búsqueda de Dios (L. 4), otra aborda la utilidad de las pruebas a sabiendas de que la fe es un don de Dios (L. 7), una tercera invita a salvar los obstáculos que impiden creer, lo que denomina “razonamiento de la máquina” (L. 11, 5) y que se desarrolla en el argumento de la apuesta.

¹⁸⁹ Esta estructura –según Le Guern- podría estar inspirada en la obra del oratoriano J.F. Senault, *L’homme criminel ou la corruption de la nature par le péché originel selon les sentiments de S. Augustin* (1644) y *L’homme chrétien ou la réparation de la nature par la grâce* (1648). Alicia Villar cree que la misma estructura puede encontrarse también en el *Libro de oración* de fray Luis de Granada donde el andaluz medita detenidamente sobre la miseria, la incertidumbre, la fragilidad y la brevedad e inconsistencia humanas.

La segunda serie, “Vanidad”, gravita sobre la vaciedad y miseria del hombre. Recuperando la sabiduría de los Salmos y de Qohèlet, aborda el asunto de forma amplia y compleja. La vanidad, que encuentra por doquier (L.40), la comprende como una hidra de múltiples cabezas: vacuidad inane, desde luego, pero también como la jactancia y fatuidad con que uno cultiva su imagen ante los demás; un tema muy del gusto de la literatura barroca, donde el ser verdadero se contrapone a los alardes de la apariencia y la vanagloria. Incluso por vanidad comprenderá la frivolidad, liviandad, presunción y suficiencia humanas. No ser consciente de esta evidencia sólo se explica por causa del orgullo y la debilidad de la razón.

En esta serie el autor explora, mediante un método inductivo, el descuido de los hombres en la vida cotidiana, lo que da lugar a tantas contradicciones (L. 31, 35, 37), alude a la injusticia de las leyes –que trae su causa en la arbitrariedad- (L. 51) y reflexiona sobre otro costado de la vanidad: la caducidad y fugacidad de la vida y la impotencia para retener el presente (L. 47). La razón, entre tanto, se encuentra extraviada en el juego de las “potencias engañosas” (L. 44, 45) y la “costumbre”¹⁹⁰, con su inercia poderosa, conduce a la prevención, transformando en vínculos necesarios lo que son asociaciones accidentales. La “imaginación”¹⁹¹ (L. 44), sin que lo advirtamos, por su fantasía, terminará por suplantar a la realidad de las cosas convirtiéndose en la emperatriz del mundo. A lo que habrá que añadir todavía “el amor propio”, que nos aleja y aun nos indispone con la verdad. Al cabo, comprobamos que las relaciones humanas se fundan en la mentira pues las

¹⁹⁰ Pascal se emplea en una radical desmitificación de la costumbre, pues, en cuanto autómatas, lo que tenemos por natural es sólo producto del hábito, e invita a recuperar la capacidad de asombro para la búsqueda de la verdad. Esa tiranía de la costumbre la extenderá, en series posteriores, a la religión pues son muchos los cristianos que sólo lo son porque lo fueron sus ancestros y por una creencia, ciega y supersticiosa, que les hace repetir fórmulas vacuas y caer en la idolatría. “Hemos de trabajar en pensar bien”, nos dirá, pues el espíritu geométrico, que razona por principios, no comprende nada de las cosas del sentimiento (L. 45, 512).

¹⁹¹ La imaginación, que lo dispone todo, es, “maestra del error y falsedad”, una facultad opuesta a la razón, que es la facultad de lo real. Atribuye valor a lo inútil y busca lo ilusorio. Su ambigüedad nos confunde.

potencias engañosas oponen a la naturaleza razonable del hombre una segunda naturaleza vuelta enteramente hacia el error¹⁹².

“Miseria” es el título de la serie tercera. Aquí reflexiona sobre la inconstancia del hombre y, al hilo de los ejemplos de Job y Salomón, analiza la indigencia, la desdicha y la adversidad de la vida. El hombre es impotente para alcanzar la verdad (L. 75), que se columbra en las formas de virtud, justicia y felicidad, pues, contra este bien al que aspira, se le oponen la infinita diversidad de temperamentos y las costumbres, así como los remiendos filosóficos. Al final se concluye que no es posible hablar de virtud o justicia, que no se pueden definir verdaderamente, pues sólo imperan la costumbre y la veleidad de las leyes. Sólo la tiranía es condenable, pues osa dominar “fuera de su orden propio” (L. 58). Tal es la débil justicia a la que nos hemos de resignar¹⁹³ mientras la condición humana, lastrada por la volubilidad y tantos otros signos de su miseria, fracasa en su intento de dar alcance a la felicidad. No obstante, aunque incapaz de alcanzar el bien, el hombre debe al menos “conocerse a sí mismo” (L. 72) y perseverar siempre en este empeño.

La serie IV –“Fastidio”- vuelve al tema de la felicidad. Da cuenta de que el hombre, cuando se halla en reposo, sólo puede experimentar su nada, su *dependencia* respecto a todo lo demás, ahogándose en el tedio y la desesperación. Y ocurre que, como quiere ser independiente, aun siendo dependiente, crea la *necesidad*; de resultas de ésta, se precipita en una agitación que sólo le proporciona una felicidad ilusoria y que, a la postre, le genera más dependencia y frustración. El hombre es no más que un ser sacudido entre el reposo y la agitación, el *ennui* y la ilusión.

Esta serie está estrechamente vinculada a la VIII, “*Divertissement*”. Deudor de Montaigne en este tema, Pascal hará una lectura invertida del asunto. Mientras que para el bordelés la diversión era un sugestivo placebo para dulcificar la vida, para Pascal implica la huida de uno mismo y una desventura esencial. En

¹⁹² “El hombre no es más que un sujeto lleno de error natural, e inefable sin la gracia. Nada le muestra la verdad. Todo le engaña. Estos dos principios de verdad, la razón y los sentidos, además de que a cada uno de ellos le falta sinceridad, se engañan recíprocamente el uno al otro” (L. 45).

¹⁹³ Alicia Villar dirá que Pascal muestra que, a la postre, “la moral se subordina de hecho a la política”.

efecto, habíamos dicho que la vida está sumida en el tedio y el hastío que nos hacen tomar conciencia de nuestra finitud, impotencia y miseria y nos conduce a la tristeza y la desesperación (L. 622), al desconsuelo. Tal situación se torna insoportable y el hombre, para sobrellevarlo, se entrega al *divertissement* que ilustra, para Pascal, la miseria del hombre sin Dios. El hombre entonces intentará evadirse de mil formas, en ocupaciones mil, en una carrera loca e imparable donde correr es más importante que llegar (L. 773). Al fondo, lo que hay es la huida de uno mismo, la resistencia a mirar de frente al propio destino, que sólo la disipación, la fuga, el aturdimiento y el ruido pueden taponar y que explica que el placer de la soledad sea asunto incomprensible y un tormento inaceptable¹⁹⁴. Si fuéramos realmente felices en los *adentros*, no buscaríamos *fuera* la felicidad. Pero no lo somos, y para olvidar la miseria que nos anega, nos *divertimos*, que es la mayor de las miserias, pues impide conocernos y dar alcance a lo esencial (L. 414). Y eso no significa que no *sepamos* que la verdadera felicidad sólo está en la quietud y el reposo; simplemente no *podemos*¹⁹⁵.

“La razón de los efectos” es la digresión que da título a la quinta serie. Aquí el autor trata de dar cuenta de ciertos comportamientos (sociales, políticos...) a la luz de la experiencia. Se propone analizar las condiciones de funcionamiento del cuerpo político y adentrarse en su lógica interna. Deja constancia de que todos los hombres buscan el poder; están atrapados por la *libido dominandi*. La estructura del Estado se perfila con arreglo a lo que imponen los más fuertes que, al cabo del tiempo, adquiere fuerza de ley y reclama sus prerrogativas (la obediencia, L. 85); pero, aunque remitan una a la otra, la fuerza sin la justicia es tiranía (L. 103). Esa voluntad de poder también se extiende –de otro modo, sutil y pacíficamente– al resto de las relaciones sociales, al conjunto de la civilización. A cuenta de las “Opiniones del pueblo sanas” (L. 94, 95, 101), querrá mostrar que el comportamiento humano no está desprovisto de razones aunque éstas se oculten a los más. Razones que son variopintas, según qué

¹⁹⁴ “Toda la desgracia de los hombres proviene de una sola cosa: no saber permanecer en reposo en una habitación” (L. 136). “Es necesario mantenerse en silencio tanto como sea posible” (L. 99).

¹⁹⁵ Esta serie ilustra bien, a nuestro entender, el problema de la condición escindida del hombre, señalado por San Pablo en Rm 7,19-23. Es la dimensión *dramática* de la condición humana: Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología teológica*, en: A. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, U.P.C., Madrid 2013, 229-247.

clase de personas las esponga –distingue cinco grupos, otras veces tres- y que le sirve, a modo de mayéutica, para descubrir una verdad más elevada.

“Grandeza” se intitula la sexta serie. Y es que nuestra miseria –que ha mostrado hasta ese momento- prueba, a una, nuestra *grandeur*. El análisis del hombre ha mostrado su esencial duplicidad: abocado al error, aspira a la verdad; privado del *souverain bien* y de la justicia, anhela conseguirlos; sabiéndose dependiente pretende la independencia. Miserable, sabe que es miserable, y eso le hace grande (L. 114, 122). En eso se distingue de los animales. Dirá que si el hombre se lamenta por no poseer una naturaleza semejante a la del reino animal es porque “ha perdido una naturaleza mejor, que antaño le pertenecía” (L. 117). “El pensamiento constituye la grandeza del hombre” (L. 113, 200); es una caña, la cosa más frágil del mundo, pero es, al tiempo, la criatura más excelsa: porque piensa¹⁹⁶. Y este mero dato nos permite saber que, si bien no podemos demostrarlo todo, pues nuestra razón es débil, sí podemos alcanzar una parte de verdad. El *corazón*, en cambio, nos revela nuestros primeros principios (L. 110) y, desde ellos¹⁹⁷, el razonamiento colige múltiples consecuencias¹⁹⁸. El pirronismo no tendrá la última palabra (L. 109).

El hombre, en suma, es un laberinto de contradicciones, digno y despreciable a un tiempo, devanado entre la razón y las pasiones. De eso versará la serie VII, “Contradicciones”, donde denuncia la hemiplejía de que adolecen los análisis de pirronianos y dogmáticos -que prosigue en la serie IX, “Filósofos”- incapaces de dar respuesta al problema del soberano bien. Pero el hombre no puede escapar a una duplicidad que la razón no acierta a explicar. Ha conocido un

¹⁹⁶ Pascal abunda en lo ya enunciado por Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* (1641), donde señala que lo que diferencia al hombre de los animales es el pensamiento, algo inmaterial (L. 113-117) de lo que tiene *conciencia* y por lo que el hombre *comprende* el universo: ahí radica su dignidad. La grandeza consiste entonces en que el hombre tiene conciencia de su propia miseria y eso le revela el carácter contradictorio, paradójico al cabo, de su condición.

¹⁹⁷ Una de las claves de lectura de los *Pensées* será el *corazón*, centro y fundamento de la persona, raíz de la vida espiritual y de la actividad pensante; valora las cosas decisivas y las ordena. El *corazón* conoce por intuición y sentimiento, y lo hace con más firmeza que el razonamiento, que ha de descansar en él y desde el cual opera.

¹⁹⁸ La distinción entre razón y corazón encontrará eco en la distinción *entre l'esprit de géométrie* y *l'esprit de finesse* (L. 511, 512). El primero apunta a la mentalidad científica que conoce por pruebas y procedimientos racionales; el segundo alude a esa “razón cordial” por la que conocemos las cosas de modo inmediato e intuitivo, tiene en cuenta multitud de principios no explicitados y capta los matices sutiles y los detalles decisivos.

estado de primitiva grandeza, que perdió por culpa propia: de no haberse corrompido, sería depositario de la entera verdad y felicidad; mas si fuera pura corrupción, no tendría idea alguna de la verdad y la beatitud. De aquí se infiere que “sin este misterio, el más incomprensible de todos, resultamos incomprensibles para nosotros mismos” (L. 131).

Para conocer en qué consiste el Bien Soberano (serie X) hay que empezar por reconocer que “el hombre sobrepasa infinitamente al hombre” (L. 131), que es un enigma incomprensible. Sabido esto, de algo hay evidencia: nadie poseyó nunca la felicidad al margen de la fe¹⁹⁹. La avidez del hombre por ser feliz sólo puede colmarse por algo infinito, por algo que no está en él. Ahora la plena felicidad que un día tuvo, cuya huella permanece, y cuyo vacío trata de llenar en vano entregándose a toda clase de *diversiones*; pero sólo la gracia de Dios, buscada con humildad, puede salvar ese abismo inconmensurable²⁰⁰.

- Segunda parte: Sección I. Series XI a XXVIII (parte *teológica*)

Hasta ahora la *Apología* no ha aportado prueba alguna de la verdad del cristianismo; se ha limitado a descubrir en él la única explicación satisfactoria del hombre y el único medio de colmar nuestro deseo al bien supremo. Lo que sigue tendrá a la base lo expuesto con anterioridad –la contradicción de la naturaleza humana, la miseria y grandeza del hombre- para proponernos el bien supremo, esto es, el amor de Dios. Explicará además las razones por las que nos hemos opuesto a Dios, esto es, a nuestro propio bien, y mostrará los medios y remedios para conseguirlo. La serie XI, “A.P.R.”²⁰¹, consignará que, entre todas las religiones y filosofías, sólo la fe cristiana da una respuesta plenamente satisfactoria. Para ello explica al hombre por el pecado original. Dos vías conducen al bien soberano: la penitencia, que permite luchar contra nuestras pasiones y poner límite a nuestra bajeza; y la gracia, que restituye nuestra grandeza original y nos une a Dios, único bien verdadero.

¹⁹⁹ Concluido el retrato de la condición humana, que es inquietud, hastío y contradicción, “la sumisión y uso de la razón” (serie XIII) nos permitirá conocernos. Invoca entonces la Escritura para mostrar que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios y partícipe de la vida divina; de ahí su grandeza. El plano antropológico, horizontal, da paso al vertical, a la apertura a la transcendencia. La búsqueda e indagación serán sustituidas por la escucha y la contemplación.

²⁰⁰ El fragmento 148 de la serie X introduce la segunda parte de la *Apología*, como señala L. 6: sin la fe no se puede conocer el bien verdadero ni la justicia plena.

²⁰¹ A.P.R. es el acróstico de “A Port Royal”; alude a la conferencia referida por F. de la Chaise.

Comienza así el despliegue de la segunda parte. Pascal maniobrará del modo siguiente: La serie XI ofrece un panorama general sobre las pruebas de la religión cristiana; las series XII y XIII mostrarán que es razonable, pues sólo exige la sumisión cuando lo pide la propia razón; las series XIV y XV expondrán que la religión cristiana es amable pues desentraña la doble naturaleza del hombre y ofrece el modo de alcanzar el bien supremo; las series XVI y XVII precisan por qué la religión cristiana responde a esas exigencias mientras no lo hacen las demás; por último, las series XVIII a XXV dan cuenta de las pruebas históricas, de los signos que acompañan a la revelación, para lo que se requiere una actitud de escucha y ciertas disposiciones morales. Las dos últimas series –XXVI y XXVII- recapitulan sobre la esencia del cristianismo: la caridad y la conversión del corazón, la iluminación interior y la práctica exterior.

“Comienzo” (serie XII) es el título con el que arranca esta segunda parte del díptico pascaliano, la parte *teológica*. El autor ha conducido al incrédulo al borde de la fe y quiere ahora animarle para seguir con la tarea. Explorará entonces las raíces de la indiferencia ante los problemas últimos –la brevedad de la vida y, de modo eminencial, la muerte inexorable, que comprende como algo angustioso (L. 165)- y se interpelará sobre qué se puede y no se puede esperar²⁰². Entonces irrumpe con fuerza el argumento de la apuesta²⁰³.

Hay que conceder a los ateos que la religión no resulta perfectamente clara y que la razón no puede mostrar invenciblemente la existencia de Dios pero tampoco ellos pueden demostrar que no exista. Y lo que no podemos es quedarnos en ese *impasse*. La vida impone una elección. Hay que apostar. Abstenerse es, de facto, apostar contra Dios. Y puesto que la razón no puede determinar la elección, ¿qué haremos? ¿y qué aconseja nuestro interés?²⁰⁴ Apostar por Dios, haciendo renuncia de nuestros bienes terrenales²⁰⁵. En

²⁰² ¿Qué se puede esperar? A esta recurrente pregunta se acerca la encíclica *Spe salvi* (30/XI/2007) de Benedicto XVI, donde anuda la esperanza con la fe.

²⁰³ El contenido del argumento de la apuesta lo encontramos en la Sección II, “Papeles no clasificados”. Es el famoso fragmento L. 418. Los especialistas discrepan sobre qué lugar hubiese ocupado este fragmento en los *Pensées*; unos, como Magnard, ponen en duda su inclusión en la obra y alguno, como Le Guern, cree que constituye en sí mismo una apología: M. ET M.R. LE GUERN, *o.c.*, 34.

²⁰⁴ Se observa con claridad cómo Pascal pasa ahora de una pendiente teórico-racional a otra práctico-moral (L. 418, *in fine*) haciendo confluír planos autónomos y distintos: del lenguaje matemático a la oración y vida de piedad.

²⁰⁵ Hay que recordar aquí que nuestro autor es un avezado matemático en el arte del azar.

efecto, si Dios existe, ganamos los bienes celestiales, infinitos en grandeza y extensión; si no existe, perdemos los bienes terrenales, minúsculos y finitos. Y siendo iguales las probabilidades a favor y en contra de Dios, una contra una, la apuesta es clara: *pro Deo*. Incluso si tuviésemos una sola probabilidad de ganar lo infinito y varias oportunidades de perder lo finito, incluso entonces, también *pro Deo*, pues la pérdida es finita y la ganancia, de obtenerla, es infinitamente superior a la pérdida. En presencia de lo infinito, la totalidad de lo finito es nada. Por tanto, es la razón la que nos impele a apostar por Dios. Y si, con todo, el libertino sigue siendo incapaz de llegar a creer, sólo se explica porque sus pasiones –su *afición* al mal- le impiden discernir su verdadero interés; en este caso, dirá Pascal, hay que *embrutecerse*, que no significa sacrificar la razón, sino ajustar provisionalmente las actitudes a los preceptos religiosos²⁰⁶. Antes incluso de poseer la fe²⁰⁷, hay que reemplazar una costumbre que reconocemos mala por otra reputada buena a fin de eliminar los obstáculos para el advenimiento de la gracia. Es más, al renunciar a los placeres corrompidos, advertiremos pronto que no hemos perdido absolutamente nada.

Si la primera decena de series nos habían mostrado la miseria humana sin Dios, el resto de las series estarán orientadas a probar la felicidad del hombre con Dios (L. 6), el único necesario. No iré exponiendo, una por una, las distintas verdades del cristianismo sino que mostraré la verdad de la fe cristiana en su conjunto, buscando un nuevo modo de articular la fe con la razón. Para ello escudriñará a fondo la Escritura.

Así las cosas, ¿es necesario seguir buscando? En modo alguno. “Sumisión y empleo de la razón” (serie XIII) son las claves del verdadero cristianismo (L. 167). Una religión que repugnase a la razón sería disparatada y grotesca pero,

²⁰⁶ Me parece una versión libre de Pascal de la antigua fórmula *lex orandi, lex credendi*. Curiosamente la cita *-legem credendi lex statuat supplicandi-* procede del libro octavo de Próspero de Aquitania, discípulo de San Agustín, titulado “De gratia Dei et libero arbitrio contra collationes”, escrito en el fragor de la polémica antipelagiana. Pascal sentenciará: “La costumbre es nuestra naturaleza. El que se acostumbra a la fe la cree” (L. 419).

²⁰⁷ Pascal, sabedor de nuestra impotencia, reconoce que sin Dios no hay verdad plena. Por eso recuerda que la fe es algo libre y gratuito, un don de Dios propiamente, y una experiencia personal e intransferible; las demostraciones nunca conducirán al hombre a creer y convertirse: “El corazón es el que siente a Dios y no la razón. He aquí en lo que consiste la fe. Dios sensible al corazón, no a la razón” (L. 424); “El corazón tiene sus razones que la razón no conoce; lo sabemos por mil cosas” (L. 423).

a *contrario sensu*, si fuera capaz de explicarlo todo racionalmente, no tendría nada de sobrenatural. La religión cristiana evita sendos excesos: no excluye a la razón, evitando así el riesgo de convertir la piedad en magia y superstición; tampoco lo fía todo a la razón, eludiendo el deísmo y la incredulidad (L. 173, 183). Que la religión exude a la razón no significa que la contradiga (L. 185) pues es la misma razón quien debe admitir que son muchas las cosas que la rebasan y, justo por eso, no puede explicar al hombre. La razón debe someterse, eso sí, con plena lucidez, y además el hombre tiene el derecho de exigir a Dios que se muestre mediante signos, tales como milagros y profecías.

Sin embargo el hombre no hará uso de la razón para probar a Dios, pues no es posible pero tampoco conveniente; el hombre se engolaría sobremanera. Toda vez que Jesucristo ha venido a la tierra como el Mediador que revela a Dios, vayamos a Dios por el Mediador al cual sí es posible probar por las profecías. Jesucristo, que es Dios vivo, da cumplida respuesta a toda aspiración humana y, al paso, acreditamos la doctrina y moral cristianas (serie XIV, “Excelencia”).

Si Jesucristo nos franquea el paso hacia Dios, ¿cómo serán las relaciones del ser humano con Dios? La serie XV, “Transición”, planteará la desproporción del hombre ante Dios: el cuerpo del hombre es diminuto ante la infinitud del universo, su espíritu sólo conoce aquellas cosas que guardan alguna proporción con su naturaleza; en todo caso, es tan incapaz de remontarse a los primeros principios como de descender a conocer la totalidad de las cosas. El hombre es, a una, cuerpo y espíritu, y eso le impide conocer las cosas simples, las que son exclusivamente materia o espíritu; y menos todavía explicarse cómo pueden unirse en él ambas sustancias. El hombre, en suma, no puede ni conocerse él ni conocer a Dios –es exactamente un *misterio*– aunque su pensamiento, tenaz e inútilmente, aspire a ello²⁰⁸. La religión cristiana, empero, permite desentrañar esta contradicción pues permite conocer a Dios y a uno mismo. Pero no es lo finito quien capta lo infinito, sino que es la misma infinitud la que alcanza lo finito por medio de la gracia. Porque es la gracia, merecida por Jesucristo, la que posibilita la comunicación con Dios sustrayendo al

²⁰⁸ “El orden del pensamiento es el de comenzar por uno mismo y por su autor y su propio fin” (L. 620). Los fragmentos 198 y 199 ahondan, de una forma poética y bellísima, en el “misterio” del hombre, ese misterio al que alude el salmo 8 y que, como recoge GS 22, sólo se esclarece en el propio Jesucristo.

hombre de su miseria. El hombre, al cabo, no debe esperar nada de sí mismo y todo de Dios (L. 202).

Desde este presupuesto es posible ya mostrar “la falsedad de las otras religiones” (serie XVI) pues no explican la condición del hombre, su bajeza y su grandeza. Al propio tiempo, y dado que hay un único principio y un único fin de todo, la verdadera religión nos enseña a no adorar ni amar más que a éste. Por ende, será falsa toda religión que carezca de pruebas históricas de cuanto afirma. El cumplimiento de las profecías y la santidad de vida serán argumento a favor de la fe cristiana –que es admirable- frente a la impostura del Corán, que es un ideal religioso “ridículo” (L. 218).

Tampoco los paganos y los judíos, incapaces de remediar las miserias humanas, saldrán indemnes (serie XVII, “Hacer amable la religión”). Los judíos esperan en vano a un Redentor; los paganos ni le esperan. Sólo para los cristianos hay un Redentor (L. 222). Pero Jesucristo ha venido para todos (L. 221)²⁰⁹ y quienquiera que le busque con sinceridad, le hallará. Los verdaderos paganos y los verdaderos judíos han alcanzado a Jesucristo mientras que hay un cierto tipo de cristianos –los que han decidido engolfarse con el mundo- que no son verdaderos cristianos. Para Pascal, la esencia del espíritu religioso no es sino la búsqueda sincera de la verdad y el bien verdadero.

Desde la serie XVIII –“Fundamentos”- Pascal dará preeminencia a los signos por los que Dios se nos da a conocer²¹⁰. Estas pruebas no ofrecen una firmeza incontestable pues la propia religión impide una claridad absoluta ya que, si Jesucristo se hubiera revelado manifiestamente, habría contribuido al orgullo y pereza de los hombres y hecho inútil esa perpetua búsqueda de Dios que es el itinerario cristiano. Pero, al tiempo, si Jesucristo hubiese permanecido en la más severa oscuridad, los incrédulos se hallarían excusados de no conocerle. Por tanto, las pruebas de la religión están entreveradas de claros y tinieblas y Dios sólo ilumina a las almas que, con sinceridad, le buscan.

²⁰⁹ Este fragmento, a mi entender, junto a L. 911, pone distancia entre Pascal y la postura jansenista que sostiene –era el quinto punto del *Augustinus* de Jansenio condenado por Roma- que Cristo no murió por todos sino sólo por los elegidos, por los predestinados.

²¹⁰ Pascal aborda ya abiertamente el tema del *Deus absconditus*. Desentrañada la esencia del ser humano, que permanecía oculta, se ocupará ahora del *Dieu caché* que, como señala H. Gouhier, es el principio de interpretación de su teología.

En la serie subsiguiente, “Ley simbólica”, dejará constancia de que esa miscelánea de claridad y oscuridad se hace patente en el Antiguo Testamento, el cual es, por entero, *figurativo*. El lenguaje de Dios en el AT es ambiguo, cifrado, y hay que desvelarlo. La Escritura es una cifra con un doble sentido, literal y espiritual (L. 252, 274), que hay que conciliar a la luz de la caridad (L. 257, 849). El relato veterotestamentario da cuenta de que el pueblo judío fue beneficiario del favor de Dios, con el que se relacionaba a través de ritos y sacrificios materiales, pero también testimonia un conjunto de profecías anunciadoras del Mesías, portador de bienes no sólo materiales sino también espirituales. Este dato nos mueve a interpretar figurativamente los relatos del Antiguo Testamento, que han de tenerse por *figuras* o signos que el alma ha de interpretar²¹¹. Esas figuras tienen por objeto, y a una, alumbrar y deslumbrar, iluminar y cegar: cegarán al incrédulo, que se detiene en los ritos y en una exégesis literal de los textos; iluminarán al verdadero cristiano, permitiéndole encontrar el sentido auténtico, a quien alcance a ver el sentido espiritual de la Escritura. De este modo Pascal establece una rigurosa correspondencia entre ambos Testamentos, los cuales son enteramente libros sagrados.

Desde este presupuesto figurativo, Pascal repasa las diferentes narraciones bíblicas para precisar los hechos y mostrar las pruebas que acreditan la verdad del cristianismo (series XX a XXVI). Arranca con un estudio del Talmud (serie XX, “Rabinazgo”), fuente lejana del cristianismo que ya recoge la creencia en el pecado original. A continuación introduce el importante argumento de la “Perpetuidad” (serie XXI) para establecer que la fe cristiana, que se resume en la caída y en la Redención, ha existido siempre, para lo que invoca a los patriarcas y a los profetas. Al contrario de las demás religiones –perecederas– es un milagro que el cristianismo haya existido siempre pese a que en todo tiempo ha sido combatido y propone una moral contraria a las pasiones del hombre. La serie XXII, “Moisés”, sólo esbozada, explica que el “autor” del

²¹¹ Para Pascal el sentido espiritual sobrepuja y aniquila el sentido literal, que es un simple velo, aunque a veces, ambos son convergentes: J. MESNARD, *o.c.*, 156s. En este sentido, se inspira en la recurrente Tradición de los Padres que siempre concibieron el AT como una *praeparatio evangelica* del NT (L. 335), algo ya esbozado por los PP. apostólicos y apologetas.

Pentateuco estaba al tanto de los acontecimientos que relata, al tiempo que combate “la fábula de Esdras”²¹².

De aquí pasará a las “pruebas de Jesucristo” (serie XXIII)²¹³ que comienza mostrando los hechos que acreditan su divinidad (milagros, profecías, el testimonio de los judíos, los apóstoles y los evangelistas, y también de algunos paganos y herejes)²¹⁴. Pero Pascal hace gravitar su divinidad, sobre todo, en la perfecta santidad de su persona y doctrina, y es aquí donde distingue los tres órdenes de la realidad: la carne, el espíritu y la caridad, sin conexión entre sí ni medida común (L. 308)²¹⁵. Clarificado este extremo volverá sobre el argumento profético (serie XXIV) para insistir en que el cumplimiento de las profecías no sólo se cumple plenamente en Jesucristo sino, además, en el estado de la Iglesia y el mundo²¹⁶ después de la venida del Mesías, algo que comprende como un “milagro subsistente”, una prueba incontrovertible de la verdad cristiana, y que también habría sido anticipado en el AT (serie XXV).

Sabido esto, esboza lo que debería ser la vida de un cristiano auténtico (XXVI, “Moral cristiana”): será miembro del cuerpo místico de Jesucristo conformando su voluntad a la voluntad de Dios (L. 360). El verdadero bien del hombre es odiar su propia voluntad y amar a Dios llevando una vida animada por la gracia divina, distante por igual de la presunción y la desesperación, “pues nadie es

²¹² Estas series donde repasa a los personajes del AT hay que comprenderlas dentro de las limitaciones propias de una fase anterior al desarrollo científico de los estudios bíblicos, que no comenzarían hasta un siglo después. En concreto, como escribe L. Alonso Schökel, “la teología del AT, liberada ya del principio racionalista que impedía tomar la Escritura como revelación y como fuente de la teología” se incorpora a la ciencia bíblica a partir de tres autores cimeros: Koehler, Eichrodt y von Rad, a los que seguirían otros muchos: Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento. I. Las tradiciones históricas de Israel*, Sígueme, Salamanca 2009, 9.

²¹³ Esta serie debe completarse con el fr. 919, *El misterio de Jesús*, no registrado en la Copia, pero de mano indiscutible del autor, escrito hacia 1655 y publicado por P. Faugère en 1844.

²¹⁴ A. Villar dirá que la teología de Pascal es “cristocéntrica”, esto es, Dios se manifiesta históricamente en Jesucristo, Dios y hombre, Revelador y Mediador. Desde la caída de Adán, el hombre sólo puede conocer al Dios invisible por Jesucristo visible: A. VILLAR, *Estudio...o.c.*, CXVIII.

²¹⁵ La distinción de los tres órdenes es una clave de bóveda de los *Pensées*. Anotará que todas las grandezas de la tierra y del espíritu no “valen lo que el menor movimiento de la caridad; ésta es de un orden infinitamente más elevado”. La caridad u “ordo amoris” es la luz cenital desde la que se ordena toda la realidad (L. 916). La grandeza de Jesucristo no se habría dado si hubiese sido un príncipe o un genio sino que pertenece al orden de la caridad (L. 308): invisible para los carnales, se ofrece patente “a los ojos del corazón y de quienes ven la sabiduría”. Pascal volverá a insistir en la prevalencia absoluta del orden de la caridad con ocasión de los *Tres discursos sobre la condición de los grandes*.

²¹⁶ Insistirá en la ruina de paganos y judíos y de toda idolatría (L. 323, 324) y la permanencia de la Iglesia “hasta el fin” (L. 335).

dichoso como un verdadero cristiano, ni razonable, ni virtuoso ni amable” (L. 357). Entonces será preciso observar con humildad las formalidades de la religión, con la esperanza de facilitar el seguimiento de Cristo y el crecimiento de la vida cristiana.

Llegados a este punto, procede concluir (serie XXVII). Las pruebas, hasta las más patentes, son siempre insuficientes. Hay que humillarse ante Dios y confiar en su gracia con humildad. De nada sirve conocer a Dios sin amarle. La razón sólo muestra la necesidad de la fe para creer en Dios. La verdadera conversión es siempre una experiencia personalísima pero es siempre Dios quien inclina el corazón a creer.

En suma, como escribe J. Mesnard²¹⁷, el aparente *escepticismo* de Pascal que vemos a cuenta de la *vanidad* del hombre, al comienzo de la *Apología*, es una actitud táctica, provisional, que luego corrige al abordar la grandeza humana abriendo así el paso a la posibilidad de alcanzar alguna verdad para, más adelante, en la serie *Sumisión y uso de la razón*, proponer una solución positiva: la razón tiene su espacio dentro del seno de la fe aunque haya de someterse a aquello que la rebasa. Y lo que la rebasa es el infinito.

La *Apología* pascaliana tiene un explícito carácter *dramático*, trabada con secuencias bien articuladas²¹⁸. La dialéctica que emplea, invocando, como presupuesto de partida, el sentido religioso del interlocutor, sigue fielmente los pasos que ya había mostrado en *L'Art de persuader*. El opúsculo citado se mueve en la esfera de lo humano pero sólo Dios, que no nos debe nada, concede el don de la fe. Ahí está el límite del apologista, que no puede hacer surgir en el alma del libertino ese amor al soberano bien sin el auxilio de Dios.

Si nos fijamos atentamente, en la *Apología* están incoados o sugeridos –a menudo de forma embrionaria y, desde luego, asistemática- gran parte de los temas de los que se ha ocupado la teología clásica y contemporánea, desde la teodicea (la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal) a la

²¹⁷ J. MESNARD, *o.c.*, 160s. Kolakowski tiene otra opinión más pesimista sobre el escepticismo en Pascal: Cf. L. KOLAKOWSKI, *Dios...*, *o.c.*, 232ss.

²¹⁸ “Es una *Apología* en acción [...] muestra una dosificación muy inteligente de la demostración racional de los argumentos destinados a conmovir el *corazón*. Antes de entrar en las pruebas, Pascal trata de despertar, en el libertino, el sentido religioso”: J. MESNARD, *o.c.*, 161.

protología (creación, pecado original) o la escatología (muerte, juicio, salvación) pasando por la antropología, la cristología, la doctrina de la gracia o la vida moral. Superando el extrinsecismo tan característico de la apologética clásica, Pascal aborda su desafío con una modernidad insultante, tanto en su análisis como en su método, y aunque la obra carece, según mi entender, de esa “totalidad orgánica y unidad intrínseca” con que Rodríguez Panizo caracteriza, por ejemplo, la labor apologética de J. S. Drey, es copiosa en muy ricos materiales que luego serían explotados ulteriormente por otros pensadores, desde Blondel a Unamuno, desde Kierkegaard a Dostoievski, hasta culminar, tras la soberbia aportación de Rahner, en la ahora llamada Teología Fundamental Integradora²¹⁹.

²¹⁹ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología fundamental: Núcleo esencial y algunos puntos focales*, en: G. URÍBARRI (Ed.), *Fundamentos de Teología Sistemática*, U.P.C. & Desclée de Brouwer, Madrid- Bilbao 2003, 15-47

3. Una metodología geométrica: distinguir para comprender

3.1. Los instrumentos metodológicos; unos apuntes.

El objetivo de una apología es exponer un cierto número de verdades en las que se ha de creer y fijar el conocimiento de las mismas mediante el uso de métodos de persuasión que el lector termine por aceptar²²⁰. Por ello, y antes de estudiar los temas contemplados en la *Apología*, procede una somera reflexión sobre el método de Pascal, sobre el modo como concibe el problema del conocimiento y los medios para transmitirlo a los demás. De hecho, un cambio profundo en las coordenadas epistemológicas y en el uso de las nuevas formas de persuadir es suficiente para alterar en buena medida la comprensión de los temas tradicionales a los que se aplican estos nuevos procedimientos.

Sus primeras reflexiones epistemológicas son las propias de un científico preocupado por la legitimidad del método que utiliza. En el *Prefacio al Tratado sobre el vacío* (1651) expone un racimo de principios sobre los que ha reflexionado y que más tarde mantendrá en los *Pensées*. Comenzará estableciendo una distinción radical entre las verdades que proceden de las autoridades y las que caen bajo el dominio de la razón. Entre las primeras situará -junto a la historia, la geografía o la jurisprudencia- a la teología, disciplina en todo sometida al dictado de las autoridades. Esta "force toute puissante et surnaturelle", es decir, la fe, es un don de Dios al hombre y, por ende, "cette foi est avant tout soumission à l'autorité".

Pascal, de este modo, concreta su concepción de la teología que, como explica Le Guern, se opone a la tradición del humanismo cristiano el cual da un papel a la razón en la tarea de descubrir ciertas verdades que son el fundamento de la religión: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Y añade:

"On peut dire que Pascal s'oppose même à la tradition thomiste qui se sert de la théologie spéculative pour partir de l'Écriture et échafauder à l'aide de la raison toute une étude des problèmes qui ne trouvent pas directement leur solution dans les Livres Saints. Pour Pascal, comme pour Bérulle et comme

²²⁰ M. et M.R. LE GUERN, *o.c.*, 57.

pour tous les tenants de la tradition augustinienne, il ne peut y avoir de théologie que positive. Le théologien devra se contenter de chercher la solution des problèmes qu'il se pose dans la Bible ou chez les Pères de l'Eglise considérés comme les représentants de la Tradition. Toute spéculation à partir de ces textes qui ne serait pas elle-même vérifiée par un autre texte serait vaine et aventureuse. Pascal délimite ainsi très soigneusement les droits de l'autorité et ceux la raison".²²¹

Afirmará rotundamente la superioridad de la fe sobre el conocimiento racional, lo que no significa que niegue todo valor a la razón²²². Pascal no es fideísta, concibe la razón como una prolongación y profundización de la fe y la concede un ámbito propio²²³ en el que es soberana, aunque la delimitación de las dos esferas le permita eludir aquellos conflictos que podría provocar la concurrencia de los dos tipos de conocimiento: "*Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous le sens ou sous le raisonnement: l'autorité y est inutile; la raison seule a lieu d'en connaître*"²²⁴. Esta convicción nos muestra que Pascal no concibe del mismo modo que Descartes la actividad de la facultad racional: mientras éste parte de un *a priori* sobre el que descansan todos sus principios, Pascal opondrá insistentemente la necesidad de confrontar los resultados obtenidos por la razón con los datos de la experiencia, tal como vemos en la primera sección de los *Pensées*, la parte antropológica. Más que esbozar una filosofía del hombre prefiere observar atentamente la realidad humana.

De todo lo anterior se sigue que la necesidad constante de acudir a las autoridades -Escritura y Padres- impide, en teología, cualquier novedad mientras que las ciencias, que dependen de la experiencia y el razonamiento, son susceptibles de un progreso continuo, algo que aborda ampliamente en la segunda parte del *Prefacio al Tratado sobre el vacío*. De modo que lo que

²²¹ *Ibidem*, 58s.

²²² "La soumission de la raison est elle-même le fait de la raison [...] Le christianisme consiste pour lui non seulement dans la soumission de la raison mais encore dans l'usage de la raison": H. BOUCHILLEAX, o.c., 160s.

²²³ Le Guern dirá que las verdades divinas no quedan desplazadas fuera de la vida intelectual pues, como escribe Pascal en *De l'Esprit géométrique*, "elles entrent du coeur dans l'esprit". Es decir, asigna al *coeur* la facultad de creer, retomando así el gran tema agustiniano del *credo ut intelligam*. Mientras que para la tradición tomista es, sobre todo, por la razón por la que conocemos la existencia y perfecciones de Dios, la Providencia, el origen divino de las cosas creadas, la existencia de alma y la inmortalidad, el agustinismo, en cambio, toma la Revelación como un bloque donde son indistinguibles las verdades racionales y las verdades de fe. En esta perspectiva, todas las verdades se conciben como interdependientes, sin que se puedan conocer unas e ignorar otras; un conocimiento semejante tiene que ser necesariamente imperfecto pues tales verdades están sujetas y constreñidas por el principio de autoridad antes de alcanzar una verificación racional: M. ET M.R. LE GUERN, o.c., 64.

²²⁴ *Préface sur le traité du vide*: en L. LAFUMA, o.c., 230.

caracteriza a Pascal es que excluye del dominio de la razón la capacidad de conocer las grandes verdades, algo que, para Descartes o para los filósofos tomistas, caía dentro del territorio de la filosofía, extremo que Pascal rechaza con vehemencia (L. 190). E incluso cuando el uso de la demostración filosófica de la existencia de Dios fuera eficaz, seguiría siendo algo inútil (L. 449)²²⁵.

Esta oposición que Pascal establece entre la autoridad y la fe, de un lado, y la experiencia y la razón de otro, así como el deslinde que marca entre sus respectivos dominios, asegura una cierta autonomía recíproca entre las actividades del científico y sus preocupaciones religiosas pero, al tiempo, plantea problemas delicados desde una perspectiva apologética. Esto ocurre porque las verdades de la religión cristiana las recibimos por las autoridades, lo que implica tener fe y *someterse* a ellas, un presupuesto que violenta la razón de ser de una apología cuyo principal objetivo es conducir a esa fe a quienes no la tienen ni reconocen la autoridad de la Escritura. Por eso mismo, la única salida que le queda a Pascal es partir de la razón y la experiencia aunque, como tales instrumentos son impropios para el conocimiento de la religión, tendrá que aplicar este método de conocimiento a cada asunto que plantee. Y eso es tanto como verificar que la epistemología de Pascal obliga a comenzar su apología por una antropología. En el estudio del hombre, la razón llegará hasta donde pueda llegar y sólo cuando ella confiese sus límites y su fracaso, su impotencia para ofrecer una explicación satisfactoria, cambiará el modo de conocimiento y reconocerá que sólo la autoridad resuelve las contrariedades planteadas. Pascal, que intenta ganarse la adhesión del lector, dirá que las verdades científicas tienen su aposento en la razón mientras las religiosas residen en el corazón y la voluntad y se aprehenden mediante "l'agrément".

También es necesario precisar qué entiende Pascal por "pensamiento". La distinción entre el espíritu de geometría y el espíritu de fineza (L. 512) da cuenta de ello al distinguir dos modos de pensar netamente distintos. En uno de ellos la mente trabaja deduciendo de los principios claramente intuidos mientras el segundo opera considerando –"es cuestión de tener buena vista, pero tenerla buena..."- todo el conjunto de la realidad. Pascal los distingue sin

²²⁵ M. ET M.R. LE GUERN, o.c, 61.

valorarlos pero luego sabremos que para él la facultad de ver adquiere todo su valor cuando se trata de captar el fundamento de las cosas:

“Todas estas personas han visto los efectos, pero no han señalado las causas. Son, en relación a quienes han descubierto las causas, como los que solamente tienen ojos en comparación con los que tienen espíritu; porque los efectos son como sensibles, y las causas son visibles sólo al espíritu. Y aunque los efectos se ven por el espíritu, este espíritu es respecto al espíritu que ve las causas como los sentidos corporales respecto al espíritu”. (L. 577)

Establece entonces los tres órdenes de cuerpo-espíritu-caritas, con los valores correspondientes a cada orden (L. 308). Con ello querrá responder a cómo se puede ver “la presencia de un Dios que se esconde”, una revelación que será gradual: primero una visión velada, aunque real²²⁶, luego una visión plena²²⁷ que se basa en un orden más profundo²²⁸.

Sus grandes ejes epistemológicos serán completados por Pascal con un conjunto de análisis psicológicos donde comprende al alma constituida por el espíritu y el corazón. El espíritu lo explica como una facultad de la razón que permite deducir las verdades por una serie de deducciones procedentes de las “verités naturelles et connues à tout le monde” mientras que el corazón está vinculado a la voluntad cuyos motores son “de certains désirs naturels et communs à tous les hommes comme le désir d’être heureux”. El arte de persuadir consiste, pues, en presentar las cosas de tal manera que no haya oscilación entre la verdad y el deseo.

En la noción pascaliana de la psicología humana conviene retener la importancia decisiva que el autor atribuye a la noción del *coeur* que, como escribe P. Magnard²²⁹, es el centro de gravedad de su pensamiento, su *point*

²²⁶ “No hace falta que no vea absolutamente nada; no hace falta tampoco que vea lo bastante como para creer que lo posee, pero que vea lo bastante para saber que lo ha perdido; hace falta ver y no ver” (L. 449).

²²⁷ A ella alude la última parte del *Entretien avec M. De Saci* donde se mencionan “los dos estados”, “las luces imperfectas” y que sólo el Evangelio “concuera las contradicciones” por lo que es la teología “el centro de todas las verdades”.

²²⁸ Balthasar dice que para Pascal el fundamento de todos los órdenes es la ciencia de los cuerpos, la geometría, “que es siempre y en todo caso visión de la no-visión”. Para el teólogo suizo el “espíritu geométrico” es lo opuesto a la “lógica abstracta”; de ahí que Pascal impugne la lógica escolástica, un agregado de “conceptos no intuitivos, un deducir de principios no vistos realmente y, consecuentemente, la operación con ellos montada tampoco resulta evidente ni es capaz de comunicar un saber fecundo”: H.U. VON BALTHASAR, o.c., 190.

²²⁹ P. MAGNARD, o.c., 21. Y añade: “Le coeur est le sens du lieu, du temps, du nombre, du mouvement; il “sent qu’il y a trois dimensions dans l’espace et que les nombres sont infinis” (Cf. L. 110).

névralgique. En la Biblia *coeur* designa, a una, las facultades del alma, la inteligencia, la memoria y la voluntad así como el dinamismo interior de la persona expresado en la multiplicidad de sus actos, sin que sea posible diferenciar nítidamente lo corporal de lo espiritual, una noción que, en San Agustín, queda reducida a la esfera espiritual. En algunos fragmentos de los *Pensées* Pascal opta por la significación bíblica pero en otros opone el corazón al espíritu, a la razón, asimilando el corazón a la voluntad y, en tanto esto, lo inserta en el ámbito del conocimiento. Como refiere Le Guern, en *l'Esprit géométrique* Pascal explica el conocimiento de las verdades primitivas por la iluminación natural –de un modo, digamos, cartesiano- pero en los *Pensées* la luz natural será relevada por el corazón (L. 110). Al final del fragmento menciona el “sentiment du coeur” donde, al espíritu y la razón, opone vivamente el *coeur* y el *sentiment*. Brevemente: atribuye al corazón una facultad cognitiva, lo que nosotros denominamos *intuición*, la cual explica “par une harmonie, par un accord préalable qui vaut tout aussi bien pour l'appréciation de la *beauté poétique*”²³⁰ (cf. L. 585). Y además de la voluntad y el conocimiento intuitivo, el *coeur* comprende además la sensibilidad, aquello que hace que algo nos agrade o no, extendiendo así el rol del corazón en la actividad psicológica y concediéndole un poder autónomo respecto del espíritu: “Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas” (L. 423)²³¹. Esta oposición entre la razón y el corazón será rematada en el célebre fragmento 512 donde distingue entre *l'esprit de géométrie* y *l'esprit de finesse*. En dicho pasaje el espíritu de finura no es otra cosa que la intuición, un aspecto de esa realidad compleja y poliédrica que Pascal designa con el nombre de *coeur*, mientras que el espíritu de geometría – el *espíritu* propiamente- es la facultad de razonar, un instrumento no más, como lo sería la imaginación. Pero es el *coeur* el que forma la personalidad, el que importa para persuadir, el receptáculo de la gracia divina. “L'absolu n'est pas l'affaire de la raison, l'absolu

²³⁰ M. ET M.R. LE GUERN, o.c, 67s.

²³¹ En Pascal, el *coeur* (en oposición a *esprit*, *raison*) deriva del *cor* agustiniano y para nada apunta a una teología del sentimiento. *Coeur* es el sensorio para la totalidad, la síntesis de los principios, orientado hacia la esfera religiosa, hacia Dios (*caritas*, en oposición al *amor sui* o *cupiditas*). Por eso comprende la teología como una *confessio*, un diálogo con Dios como Tú de gracia, una tarea dialógica y existencial (L. 449, 99): Cf. H.U. VON BALTHASAR, o.c., 192.

vient toujours d'ailleurs: le *coeur*, même lorsqu'il s'agit de géométrie, la foi lorsqu'il s'agit de philosophie" sentenciará E. Carsin²³².

Así las cosas, el espíritu y la razón no son más que pertrechos artesanos al servicio de la actividad científica la cual, si no es puro *divertissement*, es accesoria para el hombre: "Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment" (L. 530). Pascal "au siècle du rationalisme triomphant, ne croit pas à la souveraine puissance de la raison"²³³. De otro modo: el comportamiento humano no depende de la actividad racional; todo lo más a lo que el espíritu puede llegar es a impedir conductas contrarias a la razón porque es el corazón, que gobierna la voluntad, el que hace actuar al hombre, es el que "siente a Dios, no la razón" (L. 424), el único capaz de lo absoluto. Prescindir de este dato esencial es tanto como no haber entendido nada de la *Apología*.

Para comprender correctamente el método pascaliano desplegado en los *Pensées* se hace necesario además tener en cuenta la *primacía de la experiencia*, una lente inevitable que se deduce de su obra científica. Como dijimos, y al contrario que Descartes, para quien la ciencia se basa en la deducción matemática a partir de puros principios racionales, Pascal considera que sólo desde la experiencia pueden explicarse los fenómenos, y no desde un sistema anterior a ella. De ahí que Pascal haya contribuido más que su coetáneo a clarificar las fronteras entre física y metafísica y a fundar la ciencia moderna²³⁴.

²³² E. CARSIN, o.c., 112.

²³³ *Ibidem*, 71. Y añade: "Ce jeune savant de premier plan ne se laisse pas griser par sa réussite scientifique, et sa pratique même de la science l'amène à promouvoir une conception critique et relativiste de la rationalité à l'opposé du courant philosophique de son temps, engagé dans la recherche et la définition d'un fondement rationnel, métaphysique et absolu de la connaissance".

²³⁴ Cf. J. MESNARD, o.c., 179. "A la construction *a priori* d'une science qui se construit uniquement sur ses propres principes, il oppose le nécessité constante de la confrontation des résultats obtenus par le raisonnement avec les données de l'expérience. Pascal restera fidèle à cette ligne de pensée en élaborant l'antropologie qui constitue la première partie des liasses classées del *Pensées*. Il ne s'agit pas de fabriquer une philosophie de l'homme, mais d'observer la réalité de la condition humaine, d'établir un constat": M. ET M.R. LE GUERN, o.c., 59.

Tales hábitos intelectuales del científico²³⁵ son los que se trasponen a su tarea teológica donde los razonamientos deductivos, descartados para esa física que funda la ciencia humana, también estarán vedados en una teología que funda la ciencia divina. El teólogo se limitará a dejar constancia de unos hechos contenidos en la revelación y en la tradición y la holgura de la razón será la que permitan ambos campos. Revelación y experiencia definen así dos categorías de hechos totalmente independientes y entre los que no resulta posible contradicción alguna²³⁶.

En última instancia, toda la apologética pascaliana descansa en el principio de que Dios resulta accesible a través de los hechos y no mediante el razonamiento. No es que Pascal –insisto- desprecie la razón²³⁷ sino que verifica el dato de que los razonamientos no convencen a los hombres: por más que se probase la existencia de Dios, la fe de los hombres no aumentaría por este modo ni un grano de mostaza. Sólo los hechos son incontestables. Así, toda la dialéctica de la *Apología* se asienta en el análisis de dos hechos: el hecho del hombre y el hecho de la historia.

La experiencia nos revela del hombre, de un modo eminencial, su duplicidad (L. 629): su miseria y su grandeza. Y este hecho tiene una sola explicación: el cristianismo. El examen de la historia nos muestra el cumplimiento de las profecías, la perpetuidad de una religión que hace frente a las pasiones del hombre; por tanto, la presencia del milagro, de lo divino, en el mundo. Una presencia de la divinidad que se ha hecho patente en la forma judía y en la forma cristiana. De modo que en todo este proceso experimental, muy poco o, mejor, nada en absoluto ha tenido que intervenir la deducción abstracta.

²³⁵ Le Guern dirá que “ses premières réflexions épistémologiques sont celles du savant qui se préoccupe de la légitimité de la méthode qu’il utilise”, algo que ya había expuesto en el *Préface sur le Traité de vide*: M. ET M.R. LE GUERN, o.c., 57.

²³⁶ “Pascal commence par y établir une distinction opposant de manière absolue les vérités qui relèvent de l’autorité et les sujets qui sont soumis au contrôle de la raison” dirá le Guern: Cf. M. ET M.R. LE GUERN, o.c., 58. Todo lo que podemos conocer por la experiencia no ha sido revelado. Tal es el planteamiento de Pascal y sus amigos en lo relativo a la *cuestión de hecho* de las cinco proposiciones del *Augustinus*. Más todavía: ninguna teoría del acto moral puede contravenir la realidad psicológica, lo que es tanto como decir que la resolución de los casos de conciencia debe gravitar en una fidelidad inquebrantable a la tradición y en el conocimiento del hombre.

²³⁷ Pascal dirá que “ordinariamente se persuade uno mejor con las razones que halla por sí mismo que con las que proceden de otros espíritus” (L. 737)

Espontáneo y meditado a un tiempo y dotado de una prodigiosa inventiva salpicada de imágenes vivaces y potentes metáforas, Pascal es capaz de penetrar en las galerías del alma humana²³⁸. La *retórica* de Pascal, ya esbozada en el *Arte de persuadir*²³⁹, bascula sobre dos ejes fundamentales: la idea de *orden* y la de *natural*²⁴⁰. No en vano la primera serie de los *Pensées*, agrupada por el mismo autor con el título *Orden*, aglutina todas las reflexiones relativas a la disposición de las materias de la obra. Pero ese orden no apunta a las artificiales divisiones escolásticas que tanto rechaza sino que concibe el orden en relación estrecha con la idea. Esto es, un pensamiento no puede ser expresado correctamente y alcanzar su objetivo si no ha recibido cierto *orden*, lo que llama “el discurso de la máquina”²⁴¹ (L. 11). Por tanto el proceso discursivo debe estar penetrado por un orden preciso, al servicio de la idea que se quiere transmitir: “Las palabras alineadas de distinta manera forman sentido diferente y los sentidos alineados de diferente modo producen distintos efectos” o “No se diga que no he dicho ya nada novedoso, la disposición de las materias es nueva” (L. 784 , 696). Por eso la yuxtaposición de planos y perspectivas que se observa en los *Pensées*, así como las digresiones sobre los temas más variopintos, retornan siempre a la intención apologética inicial, extremo que confiere una consistente unidad a la multiplicidad de los fragmentos y del que el autor era consciente (L. 257).

Alcanzar el orden verdadero es alcanzar lo *natural*. Este es, para Mesnard, el gran principio de la estética de Pascal. Y lo natural supone descartar todo vano ornamento, huir de los *faux brillants*, del *trompe-l'œil*, ventanas falsas y trampantojos. Lo que se propone es decir con precisión, nombrar el mundo con palabras verdaderas, eliminando de su discurso todo lo artificial y rutilante. Es, propiamente, un clásico. Y a ello se añadirá todavía su forma de diseccionar la realidad, al modo geométrico o matemático, su gusto por expresarse en un molde científico, como vemos en el análisis que hace del *divertissement*, de la imaginación o los tres órdenes de la realidad.

²³⁸ “La imaginación es en Pascal aún superior al don de observación”: J. MESNARD, *o.c.*, 190.

²³⁹ En este opúsculo abordará la transmisión a terceros de aquellos conocimientos adquiridos por uno mismo: “l’art de persuader consiste autant en celui d’agréer qu’en celui de convaincre”.

²⁴⁰ J. MESNARD, *o.c.*, 186.

²⁴¹ En este punto observamos también su deuda con Descartes: Cf. R. DESCARTES, *El tratado del hombre*, Alianza Universidad, Madrid 1990.

Otro de los rasgos de Pascal es que interpela continuamente al lector, provocándole e incitándole de muy diversos modos a fin de que se cuestione su propia existencia y descubra su interioridad. Sabe que peor adversario que el ateísmo es la indiferencia, la indolencia displicente, y por eso espolea mordaz y lacerantemente a sus interlocutores para que tomen conciencia de su estado y abran la puerta a la transcendencia. El propio autor, en la ya citada primera serie, cavila sobre el estilo y el modo más correcto de que sus argumentos alcancen al interlocutor mencionando las “cartas”, a las que ya hemos aludido, y los “diálogos” (L. 5). El diálogo con su tiempo y con la Escritura, está dicho, será una de las claves del fondo y forma de los *Pensées*.

Los fragmentos 12 y 6, como se ha reseñado, proporcionan una rica y decisiva información sobre el método como se articula la *Apología*. Los especialistas también ponen el acento en las series XI (“A.P.R.”), XII (“Principio”) y XIII (“Sumisión y uso de la razón”) -se trata de las series más antiguas- para conocer el desarrollo de la obra²⁴². El tema central es la búsqueda de la verdad (L. 150, 158) para lo cual el lector debe tomar interés por su propio destino, por su salvación. Debe tomarse la vida seriamente y reflexionar sobre su existencia, un acercamiento que el pensador francés invitará a realizar tanto intelectual como afectivamente.

3.2. De la antropología a la teología.

L'Entretien avec Monsieur de Saci había mostrado que, fundada en la razón, la *filosofía natural* –la filosofía *tout court*- que Pascal ha recibido del paganismo antiguo por medio de Epicteto y Montaigne, es incapaz de explicar al hombre pues deriva ya en el dogmatismo ya en el escepticismo. Del filósofo estoico dirá que, conociendo los deberes del hombre pero haciendo caso omiso de su impotencia, caerá en la presunción, en una arrogante certeza, en la *grandeur de l'homme*; de su paisano, que conoce la impotencia pero no el deber al que el hombre está llamado, le alarmará su cobardía, su actitud vacilante, sa

²⁴² A. VILLAR, o.c., LXXVIII s.

faiblesse. Ambas filosofías serán sepultadas *por la verdad del Evangelio*²⁴³. Como reconoce Pascal a M. de Sacy, al final de la entrevista, sus cavilaciones filosóficas le han conducido a la teología inadvertida y suavemente pues “es difícil no entrar en ella, sea la que sea la verdad de que se hable, porque es el centro de todas las verdades”. Pues para Pascal, como comenta E. Carsin, la filosofía es ese terreno pantanoso e inestable donde la razón es abandonada a su propio dinamismo y, en tanto así, empujada a “d’une irréductible et intolérable contradiction”²⁴⁴. Esta contradicción se predica de la razón contra sí misma y, por tanto, del hombre contra el hombre: “Je vous avoue, Monsieur, que je ne puis voir sans joie dans cet auteur la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes, et cette révolte si sanglante de l’homme contre l’homme...”²⁴⁵. Como Pascal escribe magnífica y poéticamente “la razón posee un grito hermoso pero no puede ponerle precio a las cosas [...] está obligada a ceder” (L. 44). Pascal sabe, claro que lo sabe, que la razón es una mercancía averiada para llegar al fondo del ser humano y que sus pesas y medidas no bastan para “mettre le prix aux choses”, para fijar el *valor* de la persona humana²⁴⁶. Epicteto creará que el hombre tiene un valor infinito –un ángel- y Montaigne que carece de valor alguno –una bestia- pero “il n’est ni ange, ni bête, mais homme”, capaz de poco y de mucho, de todo y de nada (L. 522). Es la *imaginación*, con sus aires de gran dama, la que dispone todo: hace creer, dudar y negar a la razón, suspende los sentidos, dispensa la reputación, el respeto a las personas, a las leyes, a las obras: “l’imagination dispose de tout, elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde” (L. 44).

El *Entretien* recapitula indicando que sólo desde la fe y la teología puede resolverse la aparente contradicción que es el hombre, a un tiempo mísero y sublime, precioso y despreciable, un ser rasgado que se debate entre una primera naturaleza gloriosa en la que fue creado y una segunda, corrupta, en la que ha caído por sus faltas. Dará cuenta de ello, de seguido, en los *Pensées*, aplicando un principio hermenéutico fundamental: la búsqueda de la

²⁴³ Una verdad que “c’est elle qui accorde les contrariétés par un art tout divin; et unissant tout ce qui est de vrai, et chaussant tout ce qui est de faux, elle en fait une sagesse véritablement céleste, où s’accordent ces opposes, qui étaient incompatibles dans ces doctrines humaines”: *L’Entretien avec Monsieur de Sacy*, en: L. LAFUMA, o.c., 296.

²⁴⁴ E. CARSIN, o.c., 110.

²⁴⁵ *L’Entretien...*, en: L. LAFUMA, o.c., 295.

²⁴⁶ E. CARSIN, o.c., 111.

concordancia y de sentido (*sens*) de los pasajes contrarios y de las múltiples contradicciones que nos rodean, un asunto que sólo será resuelto en Jesucristo, en quien “concuerdan todas las contradicciones” (L.257), pues “es el fin de todo y el centro al que todo tiende; quien lo conoce, conoce la razón de todas las cosas” (L. 449). Aunque, como bien hace notar H. Bouchilleaux²⁴⁷, Pascal no se detiene ahí sino que pasa del problema del sentido [en la Escritura] al problema de la verdad –“donde nos va todo” (L. 150)- y eso implica que el centro del discurso pascaliano desborda ampliamente el cuadro de la hermenéutica escriturística y de la teología cristiana, para entrar, como un cuchillo en la mantequilla, en el núcleo de la realidad. Pascal “fait de la clé de tout son discours la clé de toute la réalité, il lui incombe de justifier rationnellement la prétention de son discours non seulement au sens, mais encore à la vérité”²⁴⁸. Y entonces la dificultad está en el ensamblaje de sendas perspectivas, la del sentido y la de la verdad, esto es, aquella por la cual todo se explica y esclarece desde Jesucristo y aquella otra por la cual la verdad del cristianismo es demostrada de forma racional²⁴⁹.

La primera decena de series de los *Pensamientos* forman un conjunto donde Pascal se detiene a analizar la condición humana. Es, ya está dicho, la parte filosófica; el resto, desde la undécima a la vigesimoséptima, es la teológica. El autor transitará el itinerario que discurre desde el análisis antropológico y filosófico hasta el conocimiento de la verdadera religión y de sus pruebas. El propósito es invariable: cuestionar las creencias del incrédulo facilitándole un modo de conocer lo que no comprende²⁵⁰. De otro modo y brevemente: apartar

²⁴⁷ H. BOUCHILLEAUX, *o.c.*, 10.

²⁴⁸ *Ibidem*. Acerca del problema de la verdad y de la necesidad de elaborar una “teoría teológica de la verdad”, asunto al que alude explícitamente DV 8, véase P. RODRÍGUEZ PANIZO, *o.c.*, 15-47. El texto analiza el paso de la Apología clásica a la Teología Fundamental Integradora.

²⁴⁹ “La difficulté tient ici à l'imbrication des deux perspectives, celle du sens et celle de la vérité, celle par laquelle tout est rapporté à Jésus-Christ et expliqué à partir de lui, et celle par laquelle la vérité du christianisme est démontrée à même cette démarche explicative plutôt que démonstrative. C'est dans les *Pensées* qu'apparaît l'imbrication de ces deux perspectives et c'est par conséquent à la lumière des *Pensées* qu'il faut lire le reste de l'oeuvre. Les *Pensées* ne constituent pas un ouvrage d'apologie de la religion chrétienne parmi d'autres ouvrages consacrés à d'autres sujets. Les *Pensées* constituent la matrice de la pensée de Pascal telle qu'elle s'exprime dans tous ses autres ouvrages, la production scientifique comme la production théologique étant inseparables de cette pensée. Par là même, les *Pensées* ne constituent pas non plus un ouvrage d'apologie de la religion chrétienne. Le dessein de Pascal nécessite le discours démonstratif de l'apologie mais il ne s'y réduit nullement”: H. BOUCHILLEAUX, *o.c.*, 11.

²⁵⁰ Cf. M. ET M.R. LE GUERN, *o.c.*, 57.

los obstáculos para que se abra a lo trascendente. Un método y unos temas que, como vimos, ya había venido ensayando en sus obras precedentes²⁵¹ y sobre los que, como fruto maduro, recapitulará en los *Pensées*.

El análisis antropológico de la primera parte orbita sobre la observación y la introspección. El recurso a la experiencia mundana es constante, describiendo la cotidianidad de la vida al tiempo que hurga en los deseos y temores ocultos. Las abundantes metáforas y paradojas pondrán de relieve el contrasentido de la conducta humana para más tarde mostrar que es el resultado de una escisión interior²⁵². Evitando cualquier abstracción, se ciñe a las vivencias donde cada uno se pueda reconocer. Pascal descende su mirada sobre el ser humano para descubrir el carácter complejo y esquinado de su naturaleza, y su constitutiva ambigüedad. Las series II-IV serán un relato minucioso de la bajeza e inconsistencia del hombre, al que se presenta como un ser demediado, escindido y roto, entretenido en distracciones inútiles.

La vanidad, como se ha indicado, es un término capital y polisémico en Pascal. Tiene un rostro múltiple y se encuentra por doquier. Pascal indaga concienzudamente sobre ella mediante un método inductivo que le permite identificar a las potencias engañosas (L. 44, 45): la imaginación, la costumbre y el interés particular. La primera nos confunde por su ambigua equivocidad; la costumbre, con su poderosa inercia, hace del hombre un autómatas y, privándole del juicio y de la capacidad de asombro, le engaña²⁵³. Concluye entonces que los dos principios de verdad –los sentidos y la razón- se engañan recíprocamente y carecen de rigor y estabilidad (L. 27, 48).

²⁵¹ Así el *Prefacio sobre el tratado del vacío* explora la diferencia entre los saberes que se rigen por la razón y la experiencia y los que tratan de interpretar la Escritura; la *Conversación con Monsieur de Saci* analiza el díptico miseria/grandeza del hombre; las reflexiones sobre el *Dieu caché* las encontramos en su epistolario con Mlle. de Roannez; la naturaleza de la creencia que depende del entendimiento y de la razón en *Del espíritu geométrico* y *El arte de persuadir*; el problema de la salvación y de la gracia en las *Provinciales* y en los *Escritos sobre la gracia*.

²⁵² “L'homme n'est ni ange ni bête” (L. 678) escribirá Pascal. Ya en el *Tratado sobre la dignidad del hombre*, el humanista G. Pico della Mirandola pone en boca de Dios las siguientes palabras dirigidas a Adán: “Te he puesto en medio del mundo para que puedas ver mejor lo que hay en él. No te he creado ni celestial ni terreno, ni mortal ni inmortal, para que, como artífice de ti mismo, puedas tallar tu propia figura. Puedes, si quieres, degradarte a la condición de animal, pero puedes igualmente, por la libre decisión de tu espíritu, darte una naturaleza semejante a la divina”: H.G. HUYN, *Seréis como dioses*, Eunsa, Barcelona 1991, 22.

²⁵³ El poder de la costumbre lo extiende Pascal a la religión; de ahí el ritualismo en que caen muchos cristianos, fruto de una creencia ciega y causa de la idolatría y la superstición.

El proceso discursivo de Pascal da entonces un paso más: establece una relación entre la *vanidad*, el *tedio* y la *diversión*, nociones esenciales en los *Pensées*. En efecto, la conciencia de su vacío y miseria empujará al hombre al fastidio y el desconsuelo, algo insoportable de lo que querrá evadirse mediante el escape de la diversión que no es sino huida de uno mismo y una desgracia radical, un correr a ninguna parte, un aturdimiento que alivia de una existencia infausta y, en último término, de la muerte inevitable.

Llegados a este punto, y una vez acreditada la miseria de la humana condición, Pascal gira violentamente al abordar la grandeza del hombre, que vincula a la conciencia y al pensamiento (L. 111). Frente al mero instinto animal, el hombre dispone del pensamiento, la conciencia y el lenguaje, que le permiten comprender el universo. Ahí gravita su ventaja y dignidad, en su capacidad de ordenar el pensamiento (L. 113) y en la toma en consideración de su propia miseria (L. 114, 117).

El tema de la grandeza vendrá reforzado al introducir el tema del *coeur* pues dirá que la verdad no se alcanza sólo por la razón discursiva sino por el corazón, que conoce por la intuición y el sentimiento, y esto firmemente. El *coeur* –núcleo medular de la persona- es el que alcanza el conocimiento de los primeros principios y descubre los matices sutiles y delicados –decisivos- tales como las verdades morales, indeducibles racionalmente (L. 511, 512).

Como hizo en el *Entretien*, Pascal rechaza que la filosofía pueda arrojar luz sobre el misterio del hombre. La plenitud de la verdad pasa por la fe y la revelación; otra cosa sería ilusión (L. 131). Por eso será “la sumisión y uso de la razón” (serie XIII) lo que permita conocernos, algo que ya nos muestra la Escritura. El plano horizontal, antropológico, deja paso al eje vertical o teológico, a la apertura a la transcendencia. El fr. 148, “El soberano bien”, introducirá entonces la segunda parte de la *Apología*: “Que el hombre sin la fe no puede conocer el verdadero bien ni la justicia [...] Todos los hombres quieren ser felices sin excepción [...] pero nunca nadie, sin la fe, ha llegado a ese punto al que todos se encaminan”. A eso llegan las luces humanas, a saber que el deseo de plenitud y felicidad completa no están en uno mismo, por más que el hombre pretenda erigirse empinada e ilusoriamente en el centro de

todo. Ese deseo sólo puede saciarlo algo infinito, Dios, como enseña la religión cristiana²⁵⁴: “nuestra verdadera felicidad es ser en él y nuestro único mal ser separados de él” (L. 149).

Una vez que este postulado se ha erguido como presupuesto de partida fundamental, Pascal presentará las pruebas de la religión cristiana, mostrando primero que es razonable y después que es amable. Lo hará contrastándolo con las propuestas fallidas de otras religiones, evidenciando la correspondencia entre la condición humana y la verdadera religión para, en último término, exponer las pruebas históricas, los signos que acompañan a la revelación. Concluye esta parte teológica haciendo un encendido canto a la caridad y a la conversión del corazón, a la iluminación interior y a la práctica exterior.

Antes de abordar estos extremos, nos detendremos, siquiera brevemente, en dos series importantes, undécima y duodécima, que sirven de transición entre la parte antropológica y teológica. En la primera, “A.P.R.” recapitula las conclusiones de la primera parte al tiempo que anticipa las líneas teológicas que luego desarrollará y donde se advierte su cercanía a los postulados de Jansenio y Saint-Cyran y se esbozan o, por mejor decir, se rozan algunos de sus temas favoritos (*Deus absconditus*, la caída del hombre, la predestinación). La siguiente serie, “Principio”, es el arranque de la parte teológica de los *Pensées* donde analiza la fragilidad de la vida y la displicencia de los descreídos ante los problemas últimos y, especialmente, ante el destrozamiento de la muerte²⁵⁵. Entre tanto, injerta algunos fragmentos de la matemática del azar entre los cuales, según los especialistas, habría de tener acomodo –es asunto disputado- el célebre fragmento 418 acerca de la apuesta sobre la existencia de Dios y que lleva por título “Infinito o nada”²⁵⁶. Se trata de un fragmento ordenado en forma de diálogo entre un agnóstico y un creyente, donde,

²⁵⁴ “Le thème des *contrariétés* revient comme un leitmotiv à travers toute l’apologie pour exprimer les oppositions qui caractérisent la nature de l’homme et la progression dialectique du dessein de Dieu dans l’histoire qui aboutit au christianisme”: M. ET M.R. LE GUERN, *o.c.*, 211.

²⁵⁵ “El último acto es sangriento, aunque el resto de la comedia sea bello. Se echa, en fin, tierra sobre la cabeza, para siempre”. (L. 165)

²⁵⁶ Guardini señala que el *argument du pari* no representa para Pascal la base de su propia fe sino que es un intento de presentar a un escéptico la dificultad máxima en la prueba de la existencia de Dios, aceptando el punto más difícil de la demostración: R. GUARDINI, *o.c.*, 181s.

mediante un juicio lógico, se sobreponen una multiplicidad de planos, redactado de forma elíptica y donde el desarrollo del argumento es desigual²⁵⁷.

El objetivo de Pascal es convencer a su interlocutor²⁵⁸, rebatiendo sus diversas objeciones, y apunta sobre todo a la voluntad, pues ésta es la que posibilita que la inteligencia considere o no las cualidades de las cosas. De modo que lo primero que intenta es apartar los obstáculos que impiden la búsqueda de Dios suscitando en su *partner* la inquietud y el deseo pues sabe que la increencia trae su causa de la indiferencia. Por eso apunta directamente a ese rescoldo de duda –“¿Y si quizá hubiera algo más?”- que permanece en el hondón de nuestro pensamiento y que Pascal atiza para facilitar el diálogo y el encuentro. Para eso, tiene que empezar desbrozando los prejuicios del indiferente, que ofrece resistencia a considerar nada que no pueda conocer por la razón.

Así entonces, Pascal comienza exponiendo que hay cosas incomprensibles, que no por ello dejan de ser, como la noción del infinito numérico, de donde infiere que lo indemostrable puede existir y, *de facto*, existe: hay multitud de cosas que desconocemos pero son. De seguido plantea que, si existe Dios, éste es infinitamente incomprensible pues su naturaleza está infinitamente distante de la nuestra; no tiene extensión ni límites ni partes, tampoco es algo corpóreo o material, de modo que –a diferencia de Descartes- sólo podemos conocer su existencia por la fe y su naturaleza por la gracia. Esta es la religión cristiana, una *stultitiam* o necedad de la que no se puede dar razón por falta de pruebas pero que, por lo mismo, tiene sentido [sens]: “Ainsi on peut bien connaître qu’il y a un Dieu sans savoir ce qu’il est”.

Definidos estos extremos, asalta el núcleo del problema, cual es saber si Dios existe o no. Hay dos posibilidades y la razón es impotente para ventilar el asunto: “La raison n’y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous

²⁵⁷ En el fragmento *Infini-rien*, Pascal sitúa al hombre “entre el infinito, que es su verdadera patria, y la nada que se abre de par en par... La distancia cualitativa (entre espíritu y cuerpo) es el punto de partida para la posible intuición de todas las distancias cuantitativas”: H.U. VON BALTHASAR, o.c., 205. Pascal comprenderá que no es posible escalar de un orden a otro y que sólo desde un orden superior, la *caritas*, es posible abrazar los dos órdenes inferiores para lo que se servirá de los conceptos de *rappor*t, *proportion*, *mesure* y *correspondance*.

²⁵⁸ El argumento se ordena sobre un “pensamiento dialéctico en el que cada certidumbre es puesta en duda y cada incertidumbre posee su lógica”. Será la “decisión” la que determine el pensamiento y donde el concepto y la intuición perfilen el acto de conocimiento: Cf. R. GUARDINI, o.c., 183s.

sépare”. Luego ¿por qué carta inclinarse, a qué apostar? Ante la respuesta del indiferente, que sugiere abstenerse y no apostar, Pascal cambia su argumento del plano teórico-racional al plano práctico-moral para subrayar que la suspensión del juicio sería posible en un marco teórico pero, atendiendo a la realidad práctica, no lo es, pues, querámoslo o no, estamos embarcados²⁵⁹. Vivir es tanto como actuar, transitar, arriesgarse, optar; y esto lo hacemos cada día. Es ineludible tomar partido y el hombre, ciertamente, conduce su vida *etsi Deus daretur vel non daretur*²⁶⁰. Nada es moralmente indiferente y, en el orden práctico, la abstención no es en modo alguno posible. La apuesta, el riesgo y el compromiso son inexcusables.

Dejando asentado, pues, que no es absurdo apostar y que es inevitable hacerlo²⁶¹, Pascal tratará de mostrar la ventaja que se obtiene apostando a favor de la existencia de Dios. Para ello examinará los términos de la apuesta y del cálculo del azar, asunto en el que, en cuanto matemático, era muy versado. Distingue las dos opciones de la disyuntiva, a favor o en contra de Dios, plantea lo que se pone en juego –la razón y el entendimiento, la verdad, la voluntad, la felicidad y el bien- y delimita los riesgos, ganancias y pérdidas de cada alternativa. Realiza la ponderación asignando a la felicidad el papel de piedra angular bajo cuya luz cenital todo se examina. Entonces afirma su apuesta por Dios ya que no hay proporción entre lo que podemos perder (vida perecedera y fugaz, una existencia no cumplida) y lo que se podría ganar (una vida eterna y colmada). Los falsos bienes suman cero; los verdaderos suman lo infinito y compensan la precariedad de esta vida, la incertidumbre y el riesgo de la apuesta. Cuando se trata de la verdad absoluta, la verdad que salva, es razonable, y lo propio de una existencia auténtica, asumir el máximo riesgo: *Gagez donc qu'il est sans hésiter... Il n'y a point à balancer, il faut tout donner.*

A instancias de su interlocutor, que le pregunta por las consecuencias de apostar a favor de Dios, Pascal se remite escuetamente a la Escritura y “todo lo

²⁵⁹ Obsérvese la influencia de este lenguaje y forma de pensamiento en las diferentes expresiones del existencialismo moderno, desde Sartre a Heidegger.

²⁶⁰ La fórmula inicial procede de Grotius [Prolegomena XI a “De iure belli ac pacis” (1625)], cuya obra Pascal conoce, como se ha indicado.

²⁶¹ “La *proportion* será, finalmente, el alma del *argumento de la apuesta* y eliminará el carácter de azar de la ficticia presuposición de que la existencia de Dios es indemostrable”: H.U. VON BALTHASAR, o.c., 208.

demás”, es decir, a la moral cristiana. Pero como todavía su *partner* le objeta que, pese a intentarlo, no consigue creer con certeza, nuestro autor recurre a un nuevo argumento, el hábito: debemos actuar como si creyéramos, *etsi Deus daretur*, pues la costumbre es herramienta utilísima para apartar las dificultades que nos impiden creer: “La costumbre es nuestra naturaleza. El que se acostumbra a la fe la cree” (L. 419)²⁶². En su intento de persuadir al incrédulo para que no deje suspenso el juicio, viva conforme a la verdad cristiana y asuma el riesgo²⁶³, dirá que actuar moral y rectamente no es poca ganancia y que creer en Dios lleva consigo la creencia en los valores que residen en sus mandatos. Este argumento práctico tiene a la base su convencimiento de que hay una relación directa entre el alejamiento de Dios y el ocultamiento de Dios.

El argumento se cierra con una entrañable confesión en forma de oración, que nos recuerda esa teología “arrodillada” u “orante” que mencionan Balthasar y Rahner²⁶⁴. La elipse se ha desplazado desde el lenguaje matemático a la oración. Alicia Villar dice que Pascal parece resumir aquí el recorrido de su propia existencia y la posibilidad de hacer converger planos de realidad autónomos y distintos. El de Auvernia, dejando constancia de la desproporción del hombre ante Dios y de los límites del conocimiento humano, abre un espacio a la fe, don libre y gratuito de Dios que nos introduce en una experiencia intransferible. Los argumentos racionales no conducen a la conversión, no pueden²⁶⁵; es el *coeur* el centro de la persona y el lugar de la conversión. Y es el *coeur*²⁶⁶, el que se inclina, ya encorvado, hacia el *amor sui*,

²⁶² La costumbre, desvela la compleja coexistencia de elementos racionales, corporales y cordiales que influyen en las decisiones humanas. Pascal invita entonces a llevar una vida leal, honrada, humilde, agradecida, sincera y verdadera: Cf. A. VILLAR, o.c., CVI.

²⁶³ Pascal desprecia la seguridad, está transido de un sentimiento heroico y una audacia colosal, y es la grandeza del riesgo lo que constituye para él la unidad de medida: a mayor valor, menor seguridad; a mayor verdad, mayor riesgo; ante la verdad absoluta, riesgo máximo: R. GUARDINI, o.c., 186.

²⁶⁴ Vienen muy al caso, para ilustrar este último párrafo de L. 418, las consideraciones de: H.U. VON BALTHASAR, *Teología y santidad*, en: *Verbum Caro*, I, Encuentro, Madrid 2001, 195-223; K. RAHNER, *Angustia y salvación*, Editorial Fe y Razón, Madrid 1962, 13ss.

²⁶⁵ “Es el corazón quien siente a Dios y no la razón. He aquí qué es la fe. Dios sensible al corazón, no a la razón” (L. 424). “Sois vosotros quienes debéis comenzar. Si yo pudiera os daría fe; pero no puedo hacerlo...” (L. 816).

²⁶⁶ Es necesario insistir que el *coeur* pascaliano, semejante al corazón bíblico, exuda la esfera racional para arraigar en la experiencia propia y en todas las dimensiones de la persona.

o ya erguido, hacia Dios. Amor de concupiscencia o de benevolencia, orientado al ego solipsista o hacia el ser universal, Dios²⁶⁷. He ahí la verdadera apuesta.

Aunque no resulta posible glosarlo *in extenso*, el *argument du pari*, según Guardini, tiene un inconfundible aire de familia con la “prueba ontológica de Dios” de Anselmo de Canterbury y con la “paradoja absoluta” imaginada por Sören Kierkegaard²⁶⁸. Junto a diferencias profundas, el teólogo alemán encuentra entre ellos grandes afinidades. Se trata de tres confesiones, de carácter intensamente “dinámico”, que expresan “una decisión existencial así como una exposición objetiva”, de una profunda emoción interior; por otro lado, las tres tentativas presentan “fallas en su proceso lógico”²⁶⁹, manifiestan el “carácter óntico de la experiencia del pensamiento” y conceden gran peso al “valor absoluto”, cuyo estatuto quieren asegurar. Pero lo más decisivo será el “carácter religioso” de los tres argumentos, esto es, no se trata tanto de ensayos para demostrar la existencia de Dios (*exercitium intellectus*) sino que son “por sí mismos un acto religioso, en el sentido propio de la palabra” pues “*la esencia de lo religioso es el contacto vivo del hombre concreto con el Dios vivo*”. Un Dios que se “da” y a cuyo contacto –que puede tener distintos grados de claridad, intensidad o plenitud- se realiza el acto religioso. De ahí surge la pregunta de cómo debe relacionarse el hombre con Dios de modo que Dios quede realmente Dios y el hombre quede en la verdad y la modestia de su propia realidad, respetando el abismo absoluto que hay entre ambos. Pues esta pregunta, como tarea asignada al pensamiento, se convierte en el problema de la prueba de Dios, en el problema de la verdad²⁷⁰.

²⁶⁷ Aquí se observa la importancia que Pascal concede a lo que la teología actual denomina “descentramiento”, una salida del yo egoísta hacia Dios y, por ende, hacia los demás.

²⁶⁸ Cf. R. GUARDINI, *o.c.*, 170-215.

²⁶⁹ En el caso pascaliano lo serían la concepción específicamente cristiana de “Dios” (1), el limitar las posibilidades a una bienaventuranza infinita o a una desgracia definitiva (2), y el hecho de que lo que esté en juego se constriña a una ganancia o pérdida “eternas” (3) pues, como observó F. Nietzsche, la existencia humana está ligada a lo finito y, en tanto así, ésta quedaría desnaturalizada al desear la “eternidad”.

²⁷⁰ Dar alcance a la verdad pasa, al decir de Guardini, por una oposición noética y una posesión del objeto. Verdad significa que tengo real y perfectamente el objeto bajo mi mirada interior y que, además, me lo apropio, esto es, que tomo una decisión respecto a él que me afecta. O sea, la verdad no es sólo la objetividad que se ofrece al acto del conocimiento del sujeto sino el encuentro entre los dos términos: la “cosa en sí” existe “fuera” y, como tal, es algo concluso, pero el conocimiento es el encuentro con la cosa que existe por sí. Por eso, en el acto de conocimiento, distingue entre el objeto y la aprehensión de la verdad. A partir de ahí el problema se desplaza a una cuestión práctica y pedagógica: lo que hemos de hacer para

Recapitulamos: Una vez que Pascal ha mostrado en la primera sección de la obra, la parte antropológica, la ciénaga de miseria y vanidades que tienen atrapado al hombre, y tras decidirse a dar el “salto” apostando por Dios, la segunda parte de los *Pensées* consistirá en mostrar la felicidad del hombre con Dios, soberano bien (L. 6), lo que hará mostrando la verdad cristiana de forma panorámica, articulando fe y razón, sin descender al análisis de las doctrinas concretas. Antes de nada lo que hace es fijar los límites de la razón buscando, a una, armonizar las verdades reveladas con aquellas otras que ha obtenido por el análisis filosófico que ha realizado de la condición humana. Frente a dogmáticos, pirronianos y supersticiosos, Pascal trazará las fronteras de la razón (L. 170, 173, 183), a la que reconoce un papel específico y decisivo, también en el ámbito apologético y teológico (L. 172), pero que habrá de reconocer que hay cosas que la sobrepasan (L. 188) y someterse a la fe. Una fe que está encima, no en contra, de la razón (L. 167).

Pascal, antes de entrar en las pruebas históricas de la religión cristiana y en la averiguación de la fe verdadera, querrá destacar la *desproporción* del ser humano, de la que se ocupan las series XIV y XV. El autor da cuenta de que, ante la impotencia de la razón y del mismo hombre para conocer a Dios, es éste quien lo remedia revelándose mediante signos. Al hombre indigno se opone el Dios magnánimo que, por Jesucristo, se da a conocer: “No conocemos a Dios más que por Jesucristo. Sin ese mediador se suprime toda comunicación con Dios [...] no se puede probar absolutamente a Dios, ni enseñar ni buena doctrina ni buena moral [...] pues este Dios no es otra cosa que el reparador de nuestra miseria” (L. 189). Alérgico a las *lectio* de escuela, dirá que “las pruebas metafísicas de Dios” están alejadas del razonamiento y son tan intrincadas que impresionan poco y se olvidan de prisa (L. 190), reiterando que, sin Jesucristo, es “imposible” e “inútil” conocer a Dios (L. 191).

Los fragmentos 198 y 199 abordarán, bellísima y extensamente, el asunto de la *disproportion de l'homme* frente al universo inabarcable y la majestad de la

poder conocer de una manera correcta. Esta cuestión se expresa en Anselmo mediante su doctrina del *experiri* religioso, en Pascal por su noción de *costumbre* y en Kierkegaard por su doctrina del *ejercicio* de hacernos contemporáneos a Cristo. Los tres intentos serían sistemas de “aprehensión religiosa”, de “lógica meditativa” y de orientación del pensamiento.

naturaleza²⁷¹. En ellos colaciona la perspectiva del hombre moderno –de sus descubrimientos y avances- y su reacción ante los mismos. De un lado, ante la inmensidad del firmamento y la bóveda celeste, el hombre toma conciencia de su pequeñez y de que, debidamente pesado y medido, es nada; de otro, al lado de las cosas más delicadas, de un mínimo ácaro no más, el hombre descubre que es un coloso formidable. Suspendido entre sendos abismos –la grandeza infinita y la infinita pequeñez- experimenta una radical desproporción: “Car enfin, qu’est-ce que l’homme dans la nature? Un néant à l’égard de l’infini, un tout à l’égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes”. Un “secret impénétrable” al cabo.

El universo premoderno, concluso y armonioso, se ha desvanecido²⁷². La nueva ciencia comienza a explicar un universo incógnito, una máquina compleja y prodigiosa, sin alma, imposible de descifrar. En su seno, el hombre no encuentra las coordenadas que le señalen su situación; “oscila como todo ser finito entre los infinitos, no sólo ontológicamente sino también gnoseológicamente y, por lo mismo, no puede anclar su conocimiento real en el absoluto y se mece en cuanto espíritu en un vacío que le resulta incomprensible”²⁷³. Ve y no ve (L. 429) y el conocimiento de sí (L. 72) y de las ciencias le resultan un intento vano (L. 620, 687). Pascal escapa de los deístas que, instalados en una pura *lógica experimental*, sólo aseguran la existencia de Dios, del que la naturaleza da testimonio, por la razón y la experiencia y que, a la postre, ofrecen una visión trágica, absurda, turbadora y desarraigada de un mundo sin Dios²⁷⁴. Por otra parte, también abundará en la idea de la desproporción de nuestros conocimientos: estamos “limitados en todos los aspectos”, “las cosas extremas son para nosotros como si no existieran, y nada somos respecto a ellas”. “He ahí nuestro verdadero estado” sentenciará; “incapaces de saber con certeza y de ignorar absolutamente; navegamos en un

²⁷¹ Pascal cambió la voz *incapacité* por la de *disproportion* para evidenciar la desarmonía objetiva más que la incapacidad subjetiva: H.U. VON BALTHASAR, o.c., 211.

²⁷² Esa imagen antigua del mundo y su alma divina, que predica la identidad entre filosofía y teología, y la unidad del orden natural y sobrenatural, y donde el Logos cristiano se sitúa ante este horizonte como consumación del sentido fragmentario del mundo, ha estallado definitivamente a partir de Galileo. Von Balthasar describe esa convulsión, a cuenta de la *reducción cosmológica* y la subsiguiente *reducción antropológica* en: H.U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2006, 21-50.

²⁷³ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria...*, o.c., 213.

²⁷⁴ “Me aterra el silencio eterno de esos espacios infinitos” (L. 201)

vasto medio, inciertos y flotantes siempre, empujados de uno a otro extremo”. Espantado, Pascal ha tomado conciencia de lo que López Aranguren denominó la condición abisal de la existencia.

A partir de aquí Pascal muestra que la solución a este misterio no está en uno mismo sino en una verdadera religión, la cual nos enseña²⁷⁵ que por un hombre se perdió el favor de Dios y por otro se reparó la alianza (L. 205). Está persuadido, como Agustín, de que el hombre tiene en sí una hechura de maldad –*figmentum malum* (L. 211)²⁷⁶- que trata de simular mediante la urbanidad y el orden social pero que no puede extirpar por sí solo. De ahí que hable, una y otra vez de que “le moi est haïssable”, de ese yo odioso que antepone su propio interés y felicidad a la del resto del mundo (L. 597)²⁷⁷. Ese rostro deforme es el que se encuentra el hombre cuando se coloca ante el espejo y de muy poco, o de nada en absoluto, le sirven los múltiples mecanismos de autoengaño y evasión con que intenta aliviar los “efectos de su condición deplorable”. Sin embargo, una esperanza nos queda: de ese mismo hombre sale un grito ahogado que reclama el bien verdadero – “des caractères ineffaçables d’excellence”- y le recuerda que no todo está perdido en la ruina del mundo (L. 208). Precisamente la religión verdadera – la cristiana- es la que dará respuesta a ese hondo grito del hombre mostrando los remedios y maneras de superar esa miseria (L. 205, 214) que no son otros que la toma de

²⁷⁵ La visión agustiniana del hombre y de Dios aflorará en lo sucesivo una y otra vez.

²⁷⁶ En el fragmento L. 545 denominará a esa concupiscencia de la carne *libido sentiendi*, *libido sciendi* y *libido dominandi*. Se trata de expresiones del *amor sui* o amor propio.

²⁷⁷ El análisis pascaliano sobre el “moi haïssable” y el “homo incurvatus in se ipsum” me parece de una viva actualidad. Precisamente ahora, cuando la teología respira por el conocido como “giro antropológico”, las reflexiones de Pascal puedan servirnos para ajustar y concretar esta noción pues es claro que la antropología debe conectarse con el misterio trinitario de Dios y, entonces, en vez de pensar al hombre “en sí mismo”, quizá haya que empezar a pensar en él “en relación”, que es la manera propiamente cristiana de pensar al hombre y, en tal caso, habría que repensar a fondo todo lo relacionado con el “descentramiento antropológico”. De otro modo seguiríamos al borde del abismo de Lessing, acomodados tan ricamente en el método trascendental de Kant, sustantivando la cristología como antropología en una ilusoria proyección [Wahn] de nuestra conciencia moral objetivada, como decía Troeltsch (E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen ³1929, en: X. TILLIETTE, *El Cristo de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1994, 96, nota 3; E. TROELTSCH, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* I-IV, Tübingen 1925), que haría abstracción del principio de correlación y del de analogía y olvidaría, al decir de Rahner (cf. CFF, 249), que lo trascendental es una condición “interna” de lo histórico y que, en otro caso, estaríamos ante un cristianismo desencarnado, es decir, ante la propuesta kantiana de la suspensión de la historia real (*Wirklichkeit*) a favor de la idea (*Realität*): E. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Alianza Editorial, Madrid 1991, 60.

conciencia de nuestra impotencia y orgullo y el conocimiento de nuestros deberes y actitudes morales (L. 216).

Esta religión verdadera rinde culto a Dios, cuyo “fundamento” (serie XVIII) es la Escritura (L. 243) a la cual se reprocha su carácter misterioso y su oscuridad (L. 241), objeciones a las que Pascal dará respuesta (L. 236) argumentando que “todo lo que es incomprendible no deja por ello de ser” (L. 230) pues, como escribe en octubre de 1656 a Mdlle. de Roannez, “todas las cosas ocultan algún misterio; todas las cosas son velos que ocultan a Dios”. Aquí surge entonces, al decir de Gouhier²⁷⁸, otro de los principios de interpretación de su teología, el “Deus absconditus”, un Dios paradójico, escondido, que se desplaza entre dos luces, presente y ausente a una (L. 228, 232, 236, 242) y que sólo se manifiesta históricamente en Jesucristo.

De ese Dios oculto tenemos noticia por las Sagradas Escrituras, cuyo lenguaje es ambiguo, críptico, cifrado; habla por figuras y signos cuyo sentido fidedigno hay que descubrir (L. 248, 267, 268). Pascal reconoce en la *Sacra Pagina* un sentido literal y otro espiritual y ambos han de ponerse en juego (L. 252, 274) aunque, en clave agustiniana, crea que es el espiritual el preponderante. Postula una exégesis consistente en distinguir los pasajes unívocos de los equívocos y buscar, en lo posible, la unidad de sentido en los que son contrarios (L. 257). Pero, en realidad, el criterio de discernimiento decisivo es la caridad, que no es un precepto figurativo (L. 849), pues “todo lo que no se dirige hacia la caridad es figura; el único objeto de la Escritura es la caridad [...] que nos conduce a lo único necesario” (L. 270).

Una vez que ha establecido el principio general de interpretación que va a aplicar a la exégesis bíblica, procederá a dar cuenta de las “pruebas” acumuladas en el Antiguo y el Nuevo Testamento²⁷⁹. Tras estudiar el Antiguo Testamento, y a Moisés de modo singular, concluirá que la Ley hebrea sirve de

²⁷⁸ Cf. H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, Vrin, París 1966, 189ss.

²⁷⁹ En esta parte de la *Apología*, Pascal es deudor del trabajo del teólogo tolosano de origen catalán Ramón Sibiuda (+ 1436), quien, en la obra *Pugio Fidei*, estudia a fondo el Talmud. Pascal conocería al dominico probablemente por Montaigne, quien le dedica una prolija y minuciosa atención: M. MONTAIGNE, *Los ensayos, o.c.*, “*Apología de Ramón Sibiuda*”, 628-913.

poco²⁸⁰, pues es incapaz de cambiar la vida, y sólo por “la locura de la cruz” (L. 291), por la entrega gratuita y sin reservas, es posible conocer y amar a Dios. Además, sólo de la religión cristiana puede predicarse la “perpetuidad”, primero por figuras o mediaciones proféticas, luego por el advenimiento del Mesías (L. 281, 282), y eso a pesar de ser la única que ha combatido las humanas pasiones (L. 284). De seguido estudia el Nuevo Testamento, que da testimonio de la caridad y es la coronación del Antiguo. Su figura central es Jesucristo, cuya grandeza no es de orden material ni intelectual sino que está inscrita en el orden de la caridad. Dedicará numerosos fragmentos a demostrar que Cristo fue anunciado y esperado mediante símbolos, siendo las profecías, y su cumplimiento, una de las pruebas centrales que acreditan al cristianismo como la *vera religio* (L. 335).

Y entonces la *Apología* se acerca a su punto final. Las dos últimas series dan cuenta de lo ya anticipado en el arranque de la obra: “Felicidad del hombre con Dios” (L. 6); un Dios que, en Jesucristo, ha salvado la distancia infinita²⁸¹. Superados el orgullo y la desesperación, y con una actitud mansa y humilde, surge el hombre reconciliado, *semejante* a Dios (L. 351, 352): “Nadie es dichoso como un verdadero cristiano, ni razonable, ni virtuoso, ni amable” (L. 357)²⁸². La tempestad ha amainado, la escisión y el desgarramiento del hombre “sin Dios” han sido reparados, restaurándose el orden perdido. Para ello era necesario que el ser humano comprendiera que es miembro de un todo (L. 360), que el egoísmo es la ruina del hombre, y que ese mismo hombre tiene un mandato que se le impone sin condiciones, conocer-se: “En fin, cuando [el hombre] llega a conocerse es como quien regresa a su propia casa” (L. 372). Como ese hijo pródigo del que nos habla Lucas que, lastimado y doliente, recuerda todavía la vida feliz en la morada paterna y vuelve a casa.

²⁸⁰ Israel aparece como una figura dispuesta por Dios en orden a Cristo, aunque es caracterizado por su deficiencia de amor y gracia; por eso la judía no es la religión verdadera. Aunque la *civitas Dei* está sobre la tierra *ab Abel*. La dialéctica judía entre la imagen y la verdad es un elemento central de su apología: H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, o.c., 184s.

²⁸¹ En Cristo se concilian todas las contradicciones (L. 257). La cruz está por encima de todas las sapiencias apologéticas; se eleva por encima de todo como la locura eterna de Dios. Cristo es la instancia omnicompreensiva, es el *mysterium*: Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, o.c., 220s.

²⁸² Su escrito *Sur la conversion du pécheur* da cuenta de ese camino al amor –del *exitus* al *reditus*– en el que se destruye al hombre viejo, con su viejo mundo, para nacer el hombre nuevo que, transitando *in via*, aspira a la eterna dicha *in patria*.

Lo que Pascal ha esbozado, para rematar su obra, es el orden de la caridad al que aspira la moral cristiana, un orden que arroja nueva luz sobre las cosas y que tiene asiento en la fraternidad y la comunión de los hombres²⁸³. Entre los tres órdenes de la realidad²⁸⁴ –cuerpos, espíritus y la caridad- no hay posibilidad de medida ni de continuidad:

“Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits [...] Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée. Cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre surnaturelle”. (L. 308)

A los tres órdenes corresponden tres facetas de la condición humana: el cuerpo, el espíritu o la inteligencia y el corazón que corresponden respectivamente a los niveles sensible, inteligible y moral. Entre ellos no hay parangón alguno y, fuera de las verdades demostrativas que pertenecen al orden del espíritu, no hay verdad más plena que la caridad pues “on se fait une idole de la vérité même, car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu” (L. 926). La caridad es el manantial de todas las virtudes y permite al hombre ordenar su deseo hacia la verdad y el bien, hacia lo sobrenatural y eterno, pues el amor a Dios, que es lo más específico de la caridad, hace posible la rectitud moral y el orden y armonía de las cosas.

Mientras el orden del espíritu –la ciencia y la filosofía- nos permite alcanzar verdades parciales, el conocimiento de nuestras contradicciones y tomar conciencia de los límites de la razón, el de la caridad, en cambio, nos dirige hacia la verdad última que permite dar alcance al soberano bien. Esto último sólo es posible en la religión cristiana, mediante la ética de la caridad, al tiempo que es esa misma caridad la que permite edificar la ciudad de los hombres sobre los pilares de la justicia y el amor al prójimo (L. 298, 376).

²⁸³ El amor corona la reflexión de Pascal. Pero es primeramente el amor de Dios por nosotros, que da a su Hijo por la vida del mundo y hace visible al Dios oculto. Cristo es la consumación de toda imagen (L. 607, 608). De ahí nace el amor al prójimo, al pobre especialmente. El pobre es el ocultamiento de Cristo y por el amor somos capaces de advertirlo: “Amo la pobreza porque Él la ha amado. Amo los bienes porque me suministran el medio de asistir a los miserables. Guardo fidelidad a todo el mundo. No hago el mal a los que me lo hacen...” (L. 931). De hecho, sus últimos años fueron un permanente ejercicio de caridad hacia los pobres. Véase, a tal efecto, su intrépida iniciativa de transporte llamada *Les Carrosses à cinq sols*.

²⁸⁴ La distinción entre los tres órdenes es, según Mesnard, clave central de los *Pensamientos*.

La *Apología* de Pascal concluye con un canto exaltado al orden del corazón. Las continuas digresiones y circunloquios del autor sobre los temas más variopintos confluyen en este punto. En realidad son recursos literarios dirigidos a inquietar e interrogar al lector descreído e indiferente, a facilitar el conocimiento de uno mismo y a denunciar la impostura y la idolatría que lo gobierna todo. Aquí llegados, el nudo se desata; las pruebas se tornan superfluas e innecesarias; lo importa que es que Dios incline el corazón²⁸⁵ (L. 380). Como ha recordado antes, las creencias no se pueden imponer, sólo proponer, y las pruebas no son sino herramientas defectuosas dirigidas a abrir el espíritu a la esperanza y a la escucha contemplativa (*auditus fidei*). Conoce la utilidad del análisis racional pero conoce también sus límites²⁸⁶. Y sabe también que todo lo que anhela el hombre es ser feliz. Para dar alcance a la felicidad no hay que emprender largos y arriesgados viajes; basta con desvanecer la ficticia ilusión de los falsos bienes y atender a lo esencial: “¡Qué lejos está del conocimiento de Dios el amarle!” (L. 377). La verdadera conversión consiste en anonadarse (*anéantissement*) ante el ser universal y aceptar “que nada es posible sin Él” (L. 378). Porque como reza el salmo 127,

*Si el Señor no construye la casa,
en vano se cansan los albañiles;
si el Señor no guarda la ciudad,
en vano vigilan los centinelas.*

*Es inútil que madruguéis,
que veléis hasta muy tarde,
que comáis el pan de vuestros sudores:
¡Dios lo da a sus amigos mientras duermen!*

3.3. Dos brochazos sobre la teología de Blaise Pascal

Es asunto disputado si el horizonte de comprensión de la teología de Pascal se constriñe al desfiladero del jansenismo o se derrama más allá de sus muros.

²⁸⁵ “La foi est indépendante du raisonnement, ce n’est pas l’aboutissement d’une démarche humaine mas un don de Dieu”: M. ET M.R. LE GUERN, *o.c.*, 209.

²⁸⁶ “Et pourtant une persuasion humaine ne suffit pas. Ce à quoi Pascal veut arriver en définitive, c’est la conversion de son lecteur. Mais il sait que ce but est impossible à atteindre par les seules forces humaines: c’est Dieu qui donne la grâce de la conversion”: “Le thème des *contrariétés* revient comme un leitmotiv à travers toute l’apologie pour exprimer les oppositions qui caractérisent la nature de l’homme et la progression dialectique du dessein de Dieu dans l’histoire qui aboutit au christinisme”. M. ET M.R. LE GUERN, *o.c.*, 211.

Aunque algunas opiniones se decantan por la primera opción y aseguran, como escribe Laurence Plazenet, que la *Apología* “devait se révéler le chef-d’oeuvre de l’agustinisme défendu par Port-Royal: ce sont les *Pensées*”²⁸⁷, y dando por cierto que el pensamiento de Pascal orbita ciertamente sobre el imaginario agustiniano formulado por Jansenio, Saint-Cyran y sus discípulos, son muchos los autores que aseguran que las intuiciones del pensador francés desbordan las del *partido* jansenista. Von Balthasar, por ejemplo, escribe que Pascal “viene después de Port-Royal, bebe de su propio aljibe mucho más amplio, y a la postre apunta más allá de los blancos de Port-Royal y corre a sus propias metas, superiores a la de Port-Royal”²⁸⁸. A mi parecer, Pascal sobrepasa ampliamente el callejón jansenista, exuda los esquemas epistemológicos de este partido, incorpora abundantes reflexiones e intuiciones frescas y originales, de cosecha propia, y evita quedar atrapado entre los “deux contraires” a los que alude en los *Pensées* (L. 786). Y a ello habría todavía que añadir –*last but not least*– lo que se da en llamar su “voluntad de estilo”, la “retórica” de Pascal, su afán por definir rigurosamente los términos del discurso, su precisión y afán por la perfección formal, la *justesse* en la expresión, el *gout bon*, su gusto por lo “natural”, sin artificios ni trampantojos, su tendencia a expresarse en un molde científico; también su lirismo, su capacidad para la emoción y la evocación poética, su poderosa imaginación²⁸⁹.

No obstante lo anterior, la mayoría de los estudiosos coinciden en que la doctrina jansenista está omnipresente en la visión que Pascal tiene de lo humano, que interpreta siempre desde la perspectiva de la naturaleza caída²⁹⁰. Este estrecho vínculo con los postulados jansenistas se aprecia muy claramente en sus *Écrits sur la grâce* donde sigue fielmente a San Agustín al sostener que Dios creó al primer hombre sano, intachable y recto pero, tras la

²⁸⁷ L. PLAZENET, o.c., 352. Algunos otros como Kolakowski serán más tajantes todavía al afirmar que Pascal profesaba “una doctrina herética” ya que sus textos muestran “su total acuerdo con la teología de la gracia eficaz de Jansen y Arnauld” como muestran palmariamente sus *Écrits sur la Grâce*: L. KOLAKOWSKI, *Dios...*, o.c., 141.

²⁸⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, o.c., 183.

²⁸⁹ Cf. J. MESNARD, o.c., 186-192 y H.U. VON BALTHASAR, o.c., 236-241. Mesnard llegará a decir que *Los Pensamientos* son un vasto poema lírico con fuertes acentos místicos. En este sentido también H. MICHON, o.c., 27ss.

²⁹⁰ A. VILLAR, o.c., LXVII-LXVIII. No en vano el primero de los *Écrits sur la grâce* comienza con la máxima dogmática del jansenismo: “Il est constant qu’il y a plusieurs des hommes damnés et plusieurs sauvés”: *Écrits sur la grâce*, en: L. LAFUMA, o.c., 311.

caída de Adán, todos nacen en la ignorancia y la concupiscencia²⁹¹. Esta dualidad se mantiene invariablemente en los *Pensées* donde subraya, una y otra vez, la miseria del hombre sin Dios y la grandeza del hombre con Dios aunque el diálogo con la increencia le conduzca a modificar su lenguaje.

Pero si algo pone de relieve la obra de Pascal –el *Memorial*, desde luego- es que, a la luz del reconocimiento y certeza de Dios, del temor a la separación y del momento de la renuncia a lo propio de uno mismo, no cabe otra alternativa para el hombre que así ha sido tocado que relacionarse sin medida con lo absoluto y de modo relativo con lo finito. Se trata de dos realidades sin equivalencia o continuidad alguna: Dios y el mundo, lo absoluto y lo relativo, lo infinito y lo finito. Y así lo reflejará en los *Pensées*, a cuenta de los tres órdenes de la realidad (L. 308). Sólo podremos alcanzar a Dios, escribirá esa noche mística, “por las vías indicadas en el Evangelio”, esto es, por Jesucristo.

El principio del amor de Dios desempeña un papel esencial en la apologética pascaliana: ésa es la verdadera religión. Cualquier otra religión que no conceda la primacía absoluta al amor de Dios es falsa pues será incapaz de saciar el anhelo de infinito al que nos mueven la razón y el corazón. Por eso el amor es, exactamente, la facultad para lo infinito²⁹². De ahí colige la ridiculez de la religión mahometana y la provisionalidad de la judía, que es figura de la caridad pues “el único objeto de la Escritura es la caridad” (L. 270).

Y si de la apologética pasamos a la moral, Pascal incidirá en la importancia decisiva de la *vocación*. Una vocación que se traduce en amor a Dios y, al paso, en una fidelidad a la llamada que el hombre siente hacia algo más elevado que él (L. 373, 381). Consecuentemente, es el amor, y no la razón, quien conduce al incrédulo a la fe, quien le hace emprender la aventura en pos del bien verdadero, que es Dios. Quien sea consciente de su impotencia y bajeza, de su incapacidad para encontrar consuelo en el mundo, dará con el “liberador”, con *lo único necesario* (L. 270) para lo cual será preciso “reconocer que nada es posible sin Él” (L. 378). Las pruebas no son concluyentes sino el amor a Dios que ilumina a la razón para que verifique la verdad de ellas.

²⁹¹ *Écrits sur la grâce*, en: L. LAFUMA, o.c., 312s.

²⁹² J. MESNARD, o.c., 184.

Y es ese amor a Dios el que vivifica la práctica del creyente. Ajeno a cualquier formalismo, cree que los sacramentos –portadores de la gracia- deben ser recibidos con el corazón purificado y que la dirección espiritual es útil para afinar la conciencia. El hombre no es ni ángel ni bestia, está siempre amenazado por la desesperanza y el orgullo, y es miembro de un Cuerpo místico del que forma parte. Los miembros sólo viven por el cuerpo; el hombre no vive más que para Dios. Para poseer la vida verdadera “hay que amar sólo a Dios y no odiarse más que a sí mismo” (L. 373). Eso es lo importante, el mantenimiento de ese vínculo personal entre el hombre y Dios, que lleva consigo una búsqueda de la perfección y un orillamiento de los ritos exteriores.

Del universalismo del amor brota para Pascal la idea de la Iglesia, que concibe como la integración de los miembros en un solo cuerpo. Sólo en ella uno puede amarse a sí mismo y eso en tanto se ama a Cristo, que es el cuerpo del que se es miembro (L. 372). Mientras el hombre está tocado por la concupiscencia, debe odiarse “pero como no podemos amar lo que está fuera de nosotros, es menester amar a un ser que esté en nosotros y que no sea nosotros; y esto es verdad para cada hombre. Ahora bien, ese ser es sólo el ser universal. El reino de Dios está en nosotros, es y no es nosotros mismos” (L. 564). Pascal encontrará en la Iglesia el modelo del reino de Dios y de ahí su resistencia a introducir el laxismo en el ejercicio de la vida cristiana. El modelo de Iglesia –su normatividad- debe permanecer incólume y sus principios inalterados, pese a todas las defecciones prácticas que hubiere (L. 679)²⁹³. Su resistencia a firmar el *Formulario* debe interpretarse entonces como una “mera superación heroica del propio punto de vista particular por un punto de vista no-visto por él y universal de la Iglesia”²⁹⁴, tal como puede inferirse del tenor del fragmento de una carta de 1657, posiblemente dirigida a Domat²⁹⁵:

“Actuamos como si tuviéramos la misión de hacer triunfar la verdad, cuando nuestra misión no es otra que combatir por ella. El deseo de vencer es tan natural... Se cree buscar la gloria de Dios, buscando en realidad la propia”.

²⁹³ Esta idea de que el modelo de Iglesia debe mantenerse incorrupto, al igual que las leyes que la vertebran, y eso a pesar de la tantas veces inevitable corrupción de las costumbres, lo desarrolla ampliamente en *Les Écrits des curés de Paris* y especialmente en el *Factum por les curés de Paris contre “L’Apologie pour les Casuistes”*, en: L. LAFUMA, o.c., 471-476.

²⁹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, o.c., 235.

²⁹⁵ *Fragment d’une lettre de Pascal*, en: L. LAFUMA, o.c., 281.

4. Una cata en los presupuestos gnoseológicos

4.1. Humo de humos

Las frecuentes referencias de Pascal a Qohèlet nos ponen sobre la pista de la comprensión que el autor tiene del hombre, del mundo en el que vive y del humano pasar. El concepto de *vanité*, omnipresente, como vimos, en toda la parte antropológica de los *Pensées*, le servirá para caracterizar el tuétano del ser humano y su situación en la realidad, que él intentará comprender en su totalidad. Para tal tarea realiza una reducción: adoptará un punto de vista especial para determinar el esfuerzo del conocimiento y alcanzar un resultado que, aunque parcial, adquiera un significado universal. Se trata de que el pensamiento obtenga una síntesis relativa que, a modo de símbolo, exprese ese mundo total que no se puede alcanzar²⁹⁶.

La imagen pascaliana del hombre deriva, o así me parece, de esa visión melancólica, propia de un alejandrino desengañado, que expresan las primeras líneas del Qohèlet²⁹⁷: “Humo de humos; todo es humo” leeremos en la exquisita traducción romanceada al ladino de la Biblia de Salónica de 1569²⁹⁸.

²⁹⁶ R. GUARDINI, o.c., 57. En todo el discurso de Pascal se advierte una construcción fuertemente sintética que integra múltiples dimensiones y valores y que coloca la totalidad de su pensamiento en una situación de tirantez. La concepción trágica y agitada que tiene de la existencia contribuye, sin merma de su voluntad de claridad científica, a un desplazamiento de su discurso hacia nudos inextricables de la realidad.

²⁹⁷ Sobre el alcance y significado del Qohèlet: Cf. R. E. MURPHY, *Eclesiastés (Qohèlet)*, en “Comentario bíblico *San Jerónimo*”, II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, 507-524. En esta obra leemos que Qohèlet es un duro crítico del movimiento sapiencial, el cual había intentado establecer posiciones fijas y seguras acerca de la naturaleza y la conducta humana intentando meter a Dios dentro de los estrechos esquemas de la mente humana y poniendo el peligro las prerrogativas divinas. Qohèlet, por contra, “propugna la soberanía e independencia de Dios, que no puede ser limitado ni obligado por consideraciones humanas. Qohèlet restituye a Dios la libertad para *dar*” (p. 509). En el libro, “hebel” (vanidad) es “el *leitmotiv* de la obra” y se traduce por “aliento” o “vapor”. El libro sagrado, escribe el P. Murphy, insiste una y otra vez en la “incapacidad del hombre para lograr cualquier cosa” pues “nada hay en el hombre que pueda decir” y de nada sirven las obras humanas (p. 510). Como explica el padre carmelita, el libro abordará extensamente la “vanidad de la sabiduría humana, del placer y de los deseos”, la “vanidad del esfuerzo humano”, el “orden inmutable de los acontecimientos”, la “incertidumbre del futuro”, la “reverencia debida a Dios”, la “justicia pervertida”, el “contraste entre la sabiduría y la necedad”, la comprensión “del mundo como enigma”, la “incertidumbre de la fortuna” y la “muerte inevitable”, temas que, asombrosamente, afloran en el análisis pascaliano del hombre.

²⁹⁸ Curiosamente, la Biblia de Ferrara (1553), también en ladino, traduce este pasaje como “Nada de nadas, dixo Koheleth, nada de nadas, el todo nada”. Se observa como los términos

Es la visión del hombre como una nada, como lo más frágil, efímero e impostado del mundo, un hombre que no tiene conocimiento de sí ni de su destino²⁹⁹, y que Pascal ha podido observar en el curso de su vida como *honnête homme*. Porque fue la observación de la realidad en torno –tal como hicieron Montaigne y su amigo el caballero de Méré– lo que permitió a Pascal huir del *concepto* para caracterizar al hombre en cuanto tal y posar su mirada, atenta y minuciosa, en ese individuo al que examina con los ojos de un insecto.

Es decir, que su imagen del hombre la construye sobre el fenómeno de la cosa concreta, tal como realmente es, y, sobre esa aleación de propiedades diversas y contradictorias que la caracterizan, pondrá a trabajar sus antenas, su intuición, a fin de realizar una síntesis total del mismo. El fr. 512 da cuenta de su proceder al señalar que los geómetras –los lógicos de lo abstracto– no perciben lo concreto, no son *finis*, pues operan por medio de definiciones y principios y no razonan hasta que no han visto y deducido con claridad tales principios. “Si tuvieran buena vista” sabrían que estos principios están “alejados del uso común”, apenas se ven, propiamente se sienten, y para ello hay que poseer un sentido muy fino y agudo para poder juzgarlos con precisión y exactitud; pues los principios no se poseen como en la geometría. No es que los geómetras razonen falsamente –tienen el *espíritu recto*– sino que “no ven lo que está ante ellos” y eso les impide “juzgar recta y justamente”. “Es necesario” –dirá– “ver la cosa de un golpe, de una sola mirada y no por un razonamiento progresivo, al menos hasta un cierto grado”. De ahí infiere que la unidad del hombre, su síntesis, debe obtenerse de una multiplicidad de elementos que no pueden agregarse unos a otros sino que deben ser concebidos como totalidad.

Para Pascal, la naturaleza humana está en incesante movimiento (L. 641), en un permanente devenir –*itus et reditus*– y, tan pronto como se detiene, surge el *ennui*, el tedio insoportable, porque “nada es más insufrible al hombre que estar en reposo absoluto, sin pasiones, sin preocupaciones, sin aplicación; entonces siente su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia,

“humo” o “nada”, de claro sabor semítico, escapan todavía de la helenización y tendencia al concepto abstracto que se expresa ya con la voz “vanidad”. En numerosos pasajes de los *Pensées* se observa ya esta transición y la equiparación de *vanité* (vanidad) con *néant* (nada).

²⁹⁹ “Y anduvieron tras la nada i nadearon” leemos en la misma Biblia de Salónica a cuenta del pasaje de Jer 2,5. Véase, al efecto, el artículo de J. JIMÉNEZ LOZANO, *Nadeando*, Diario *La Razón*, 16.8.2009.

su vacío; e inmediatamente, el tedio emergerá del fondo de su alma, la negrura, la tristeza, la pesadumbre, el despecho, la desesperación” (L. 622). Es una cuestión de *esprit de finesse*, de “mirada clara” y “sentimiento delicado”, de ese “juicio preciso y recto” al que aludíamos anteriormente³⁰⁰.

El modo de conocer de Pascal gusta organizarse al modo de continuas oposiciones y contrarios, binomios y dípticos para, desde ese escenario contencioso, reducir la multiplicidad a la unidad (*reductio ad unum*). En *L'art de persuader* desarrollará extensamente la importancia de este contexto psicológico para la fecundidad de un pensamiento. Así por ejemplo su noción de *pensé de derrière la tête* en la que una determinada sucesión de pensamientos se sigue en la forma que lo exige el objetivo inmediato, esto es, que a un objetivo inicial le sigue otro más lejano al que el primero quedará subordinado; o su concepción de hacer *epojé* de un error concreto en el desenvolvimiento del discurso: deja subsistir transitoriamente ese error a fin de que ejerza una influencia organizadora en la conciencia y en el resultado³⁰¹. En suma, Pascal pone en juego elementos muy heterogéneos para deducir el orden humano concreto, incorporando materiales diversos, espejos planos y curvos, perspectivas invertidas y planos desiguales, que irá lenta y sabiamente integrando para construir un todo.

El método aludido hace inevitable entonces una potente tensión dialéctica que se agudiza cuanto más se desciende en el examen del hombre como ser concreto. La inestable oscilación está asegurada: mover ligeramente una pieza del tablero significa, como en un caleidoscopio, que cambia la figura entera (L. 519). Así las cosas, se yergue como absolutamente primordial establecer la relación correcta –la *proportion*– entre los distintos elementos, especialmente en lo que concierne al orden del conocimiento, donde es imprescindible dar con el *point indivisible*, con la *perspective* justa (L. 21). Ese equilibrio necesario entre los distintos factores en juego, y al que –en un plano moral– aluden los fr.

³⁰⁰ Ramón Parés llama la atención sobre el interés que Pascal mostró por “la flecha del tiempo”, una noción recogida también en Qohélet, 3 y sobre la que habían reflexionado San Agustín y también Montaigne: Cf. R. PARES, *Pascalianas; los tres niveles del pensamiento*, Herder, Barcelona 2009, 175-196. El libro es una aproximación muy original a la figura de Pascal a partir de veinticuatro principios que versan sobre los “tres niveles del pensamiento” (carnal, racional y espiritual) de donde derivan los conceptos de la intemporalidad del teorema y de la verdad sobrenatural, el misterio de lo incomprensible, la esperanza infinita o la certeza.

³⁰¹ Cf. R. GUARDINI, o.c., 61-63. Así opera, por ejemplo, en su investigación sobre el vacío.

674, 681 y 783, le conducen a encontrar en la *simplicité de l'Évangile* la clave de bóveda del problema, el justo medio que hay que salvaguardar. Pero ese justo medio se torna inverosímil como un modo de estar permanente en el ser humano (L.199): nada se detiene, nuestro fundamento cruje y la tierra se abre hasta los abismos. Una inestabilidad que alcanzará el paroxismo cuando el hombre concreto sea medido y puesto en contraste con la enormidad de la naturaleza donde “quedará suspendido entre los dos abismos del infinito y la nada”. El fin y el comienzo de las cosas (y de la existencia) serán para el hombre un “secreto impenetrable”.

Este vaivén o fluctuación acontece también en los adentros del hombre donde la *misère* y la *grandeur* tienen su acomodo simultáneo (L. 633), en un laberinto de contradicciones donde grandeza y miseria, honor e infamia, sabiduría y locura, bien y mal moral, van entreverados en indisoluble ayuntamiento. Unas se implican a las otras, están enredadas como las cerezas: “La grandeza del hombre es grande porque se sabe miserable. Un árbol no conoce su miseria” (L. 114). Esta duplicidad del hombre le asombrará hasta el punto de que “hay quien ha pensado que teníamos dos almas” (L. 629), a medio camino entre ángel y bestia (L. 678), una criatura indefinible entre Dios y las bestias (L. 430).

La existencia humana, desgarrada por tensiones interiores y por su vacilante e inestable posición respecto al universo, alcanza –como vimos- un carácter crítico exacerbado en la relación entre el finito limitado y el infinito ilimitado. Tomando como punto de partida lo que había consignado en *De l'esprit géométrique* respecto a la prolongación indefinida de cifras y series numéricas, deduce que las dos infinitudes son propiedades comunes a todas las cosas; entre ambas, entre la infinita pequeñez y la grandeza infinita, se halla cada cosa concreta. Este enunciado, para Pascal, “pertenece a los caracteres constructivos del ser y del pensamiento humano”³⁰² y no puede ciertamente demostrarse o deducirse, pero además no se limita a un sentido meramente cuantitativo sino que se predica también en un sentido cualitativo³⁰³ (L. 199).

³⁰² R. GUARDINI, o.c., 69.

³⁰³ El mismo esquema seguirá para poner en relación las causas con los efectos: “Todas las cosas han salido de la nada y marchan a lo infinito. ¿Quién seguirá este curso extraordinario?”. Si nos remontamos a las causas, avanzaremos hacia la nada; si a los efectos, al infinito. Y otro

Ambas formas de infinito escapan de la comprensión del hombre; desaparecen con igual inaccesibilidad, aunque en dirección contraria y, por lo mismo, se aproximan hasta convertirse en modalidades diversas de una misma cosa: “y me parece que quien llegara a comprender los principios últimos de las cosas (o mejor: los primeros, es decir, los simples e infinitos) podría llegar a conocer también el infinito. Lo uno depende de lo otro, y lo uno conduce a lo otro. Estos dos extremos se tocan y se reúnen a fuerza de alejarse...” (L. 199). Como escribe Guardini³⁰⁴, para Pascal el ser tiene carácter esférico; se trata ciertamente de una esfera infinitamente vasta cuyo centro (símbolo de la infinita pequeñez) está por doquier y cuya superficie (símbolo de lo infinitamente grande) no se halla en parte alguna: las determinaciones opuestas, como las líneas rectas que se huyen para encontrarse al formar un anillo, se confunden³⁰⁵.

A la base de todo esto está el desplome de la imagen medieval del mundo como una cosmovisión redonda y conclusa, sin grietas ni fisuras, finita, compresada en la infinidad divina, de la que formaba parte. El orden eterno se organizaba en valores, grados y jerarquías también claras y ordenadas, expresadas por un potente imaginario simbólico y representativo donde el ser humano ocupaba el centro culminante. El advenimiento de la ciencia moderna trajo consigo la noción de que el mundo se expande por todos sus lados *ad infinitum* –algo parecido a ese universo en permanente expansión del que habla la actual teoría del *Big Bang*- y a tener realidad propia al margen de Dios, cuya “omni-potencia”, por lo mismo, se ve amenazada. La circularidad del mundo se rompe y el hombre es depuesto de su estrado, perdiendo su antigua significación y su importancia simbólica. Queda, como diría Pascal, suspenso, “incapaz de penetrar la nada de la que proviene y el infinito que lo sumerge”, desesperado e impotente ante lo que tiene delante. Los fragmentos 68 y 201 expresan muy bien este inquietante desasosiego.

tanto respecto al movimiento, los valores y el pensamiento especulativo: es imposible detener el sistema del conocimiento.

³⁰⁴ R. GUARDINI, *o.c.*, 72.

³⁰⁵ Creo que intuiciones semejantes, aunque incipientes, pueden rastrearse en los dos primeros libros de la obra de N. DE CUSA, *De docta ignorantia*, Orbis, Barcelona 1985; y en algunas meditaciones de Maestro ECKHART, *El fruto de la nada*, Alianza Editorial, Madrid 2011, 118ss. A ellas alude Borges expresamente en un pequeño y delicado texto: Cf. Jorge L. BORGES, *La esfera de Pascal*, en: *Obras Completas*, II, Círculo de Lectores, Barcelona 1995, 230-232.

Consciente de su contingencia ante la vastedad del mundo, el hombre buscará un punto de apoyo: el espíritu. Es una caña, lo más frágil de la naturaleza, pero piensa. Cojea, se arrastra, pero alguna esperanza le queda; tiene una ventaja sobre el universo: el pensamiento (L. 200). “No es en el espacio donde debo buscar mi dignidad, sino en el orden de mi pensamiento... por el espacio el universo me incluye y me consume como si yo no fuera más que un punto: por el pensamiento yo lo comprendo” (L. 113)³⁰⁶. Ese hombre se ha levantado y con la fuerza de su espíritu dará la batalla.

4.2. El anidamiento del mal

No será, empero, una batalla fácil. Ese espíritu con el que el hombre querrá afirmarse y delimitar su lugar en el universo ingente, se encontrará, en su propia casa, en sus adentros, con un adversario temible. En el fragmento 211 leemos que “en el fondo, en ese villano fondo del hombre, ese *figmentum malum* no está más que encubierto. No ha sido quitado”³⁰⁷. Estamos ante el problema del mal y sus poderes, que Pascal observa por doquier, como un estado general del género humano: la justicia, el derecho, el gobierno de los reinos, la sociedad, la vida moral, todo está violado y lastimado por el mal, el cual muy a menudo va entretejido con el bien³⁰⁸. Su condición de hombre de mundo le permitió observar el modo como sus semejantes, en lugar de buscar la quietud de su habitación, meditando sobre lo que ellos y las cosas son, prefieren entregarse al ajeteo de las diversiones, algo que se debe “al sentimiento de sus miserias continuas” aunque, como al mismo tiempo “poseen también otro instinto secreto que les queda de la grandeza de su primera naturaleza”, de “estos dos instintos contrarios” nace en ellos “un proyecto confuso que se esconde en el fondo de su alma” (L. 136). Es decir, cuando al

³⁰⁶ La admirable carta que envía a la reina Cristina de Suecia en junio de 1652 testimonia que, más allá del linaje y el poder de las armas, un reino ha de regirse por la fuerza del talento y la altura espiritual: Cf. *Lettre a la Sérénissime Reine de Suède*, en L. LAFUMA, o.c., 279s.

³⁰⁷ Pascal distingue entre la *esencia* del hombre, que es buena, y su *estado (existencia)*, que es malo como consecuencia del pecado original: E. GILSON, o.c., 115s, nota 1.

³⁰⁸ Según GS 13 todo hombre experimenta una escisión interna y, por añadidura, todas las construcciones humanas están lastradas por este dato fundamental. De ahí que Pascal renuncie a todo orden social legitimado en una norma natural y asuma una concepción pesimista de la vida social, arraigada en convenciones y costumbres, en un orden meramente positivo. Al efecto: Cf. *Trois discours sur la condition des Grands* en L. LAFUMA, o.c., 366-368.

ser humano se le pone un espejo delante y mira con atención, toma conciencia del mal que anida dentro de él y que se le hace insoportable (L. 36). El *ennui*, entonces, se convertirá en la última trinchera, allí donde esconderse de la amenaza de una vida fallida, de su mentira, de su insoportable desconsuelo.

La *libido dominandi* es una expresión frecuente en los *Pensées* y tiene múltiples recorridos y verbalizaciones, desde el orgullo hasta la dulzura de la gloria (L. 774, 37, 71). Este sentimiento, con seguridad, lo experimentó el propio Pascal quien, en su etapa mundana, siempre estuvo muy preocupado por hacerse valer y asegurar su prestigio³⁰⁹. Ese ímpetu le condujo a tratar con enorme dureza a sus adversarios, como vemos en el episodio de su polémica con Saint-Ange, pero también a lo largo del resto de su vida, donde esa actitud se acentúa y agrava, como si se tratase de una contienda sin cuartel; que le pregunten a Descartes. Guardini observa en estos acontecimientos que “Pascal tuvo una experiencia viva y duradera del mal, y la formuló en violentas expresiones”³¹⁰, en lo que bien podría ser una proyección hacia afuera de ese desgarramiento doliente y amargo que quiso hacer extensivo a los demás, al hombre en su conjunto e incluso a sí mismo (L. 131). La conciencia de que el hombre está partido y dañado procede seguramente de una dura lucha interior y de la experiencia de su propio yo³¹¹.

El mal, Pascal lo sabe por experiencia, es un enemigo que siempre acecha y nunca descansa; el extravío del hombre y su desasosiego traen su causa de ahí (L. 430), donde el espíritu es zarandeado³¹². Por eso concibe la vida como una lucha agónica donde el espíritu humano es puesto a prueba de modo

³⁰⁹ Cf. G. ALBIAC, *Pascal...*, o.c., 25, 39-43; J. MESNARD, *Pascal...*, o.c., 25s, 33.

³¹⁰ R. GUARDINI, o.c., 82.

³¹¹ “Blondel muestra con maestría sin igual que la condición humana está transida por un desajuste estructural, por una inadecuación radical entre una sed de infinito que nada finito puede colmar y nuestra propia condición limitada que busca en lo que la circunda el fin de dicha sed. La dialéctica de la voluntad que quiere y la voluntad querida es la huella de una fractura, de una *escisión íntima*”: P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología Teológica*, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, U.P.C., Madrid 2013, 235.

³¹² Pascal, siguiendo a Agustín, no cree que el mal sea una realidad en sí sino una afección privativa, una carencia; un extravío [égarement] dirá, algo que ha acontecido después de la Caída. Sin embargo se percibe también en sus textos que “el carácter relacional no tiene por qué negar la dimensión objetiva con la cual se experimenta, efectivamente, la realidad del mal... el mal se experimenta como objetivamente malo y anclado en lo real”: P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Ibidem*, 219. Más aún: “El mal de este mundo inunda toda la creación, porque nada hay en lo creado que no esté sometido al imperio de la caducidad que de modo tan aciago experimentó Qohelet”: *Ibidem*, 228.

continuo. No se trata de simple inestabilidad o de la acentuación de esa relación dialéctica que hemos mencionado, sino de un enredo imposible de desatar. Percibe claramente los límites de la antropología y de la filosofía –del mundo- e intuye que el misterio del hombre sólo puede explicarse en el marco de la fe, de la teología.

Al fondo lo que tenemos es el *factum* de la muerte inevitable: “ésta es la imagen de la condición de los hombres”, nos dirá (L. 434). La vida no es sino el *modo de ser* de lo que muere, de lo caduco y percedero. En la mejor tradición barroca, recordará que vivir es equivalente a estar muriendo y el *divertissement* y la *imagination* serán no más que tretas, un ardid, un autoengaño (L. 136, 139, 44, 82), un remedio inútil³¹³, una consciencia permanentemente enfrentada a su verdad, es decir, a la inmediatez e irreversibilidad de la muerte. Y porque eso es insoportable, volvemos la cara a la evidencia (L. 133). Razón por la cual –nos dice- todas las desdichas del hombre traen su causa de una sola cosa, su incapacidad radical de confrontarse consigo mismo y aceptar que, de algún modo, ese hombre es un ser para la muerte³¹⁴.

Tanto la *Plegaria para el buen uso de las enfermedades* como el *Escrito sobre la conversión del pecador* orbitan sobre el tema de la muerte y la fugacidad de la vida, que luego retoñará en diversos fragmentos de los *Pensées*³¹⁵. En este último opúsculo alude a la “catástrofe del mundo terreno” y a la ruina de todo, como en la primera de las *Cartas a la señorita de Roannez* donde hablará, con tono sombrío, de ese “mundo viejo” que será reducido a ceniza y escombros.

³¹³ “Si l’homme était heureux, il le serait d’autant plus qu’il serait moins diverti, comme les saints et Dieu” (L. 132).

³¹⁴ Sospecho que el pensamiento de Martin Heidegger sobre la concepción del hombre como un ser-para-la-muerte (*Sein und Zeit*, 1927) debe un tanto a las intuiciones de Pascal.

³¹⁵ Pascal se acercará al imaginario barroco abordando temas como la brevedad de la vida, el *teatrum mundi* o engaño del mundo que, como escribe Tirso de Molina, comprende como una *casa encantada*: las sombras, imágenes e ídolos que velan la realidad o el *speculum mortis*, que refiere Philippe Ariès, el descubrimiento de la *propia* muerte. Sobre estos temas la bibliografía es copiosísima, interminable; a modo de guisa: PH. ARIÈS, *Historia de la muerte en Occidente*, Acantilado, Barcelona 2000, 61.

4.3. El mal aliento del yo

No hay nada más insoportable –escribe Jiménez Lozano– que lo que Saint-Cyran llamaba “el mal aliento del yo”, el rastro o baba del yo. “Hay –dice Saint-Cyran– una cierta transfusión al papel del espíritu y del corazón del que escribe, que es causa de que nos percatemos, por así decirlo, de su imagen en el cuadro que traza... La menor nube que haya en nuestro corazón se extenderá sobre nuestro papel como un mal aliento que empaña todo el cristal de un espejo, y la menor indisposición que tengamos será como un gusano, que pasará a ese escrito y roerá el corazón de los que lo lean hasta el fin del mundo”³¹⁶. Ese yo atormentará a Pascal recurrentemente y se le volverá inasible cuando descubra que se desvanece a poco que queramos tocarle pues sólo podemos capturar del mismo sus cualidades (L. 688).

Pascal colocará entonces al *moi* bajo sospecha: es injusto por cuanto se hace el centro de todo; y es incómodo porque quiere someter, como un tirano, a todos y a todo. Es, en una palabra, odioso: *le moi est haïssable* (L. 597). Este encarnizado pesimismo antropológico lo perfilará cuando indique que “sólo hay que amar a Dios y odiarse a sí mismo” (L. 373) de donde se sigue una ética por la cual el hombre debe abdicar de su pretensión de ser el centro de todas las cosas (L. 564). No cabe ninguna transacción, ninguna componenda: el yo debe ser devastado, asolado, sin más. “La conversión verdadera consiste en aniquilarse ante ese ser universal al que tantas veces se ha irritado...” (L. 378). Aniquilarse, suprimirse, para dejar espacio a la gracia pues el yo sólo se hace fuerte en la ausencia de Dios³¹⁷. “La demolición del yo será, para Pascal, asalto a la última ciudadela de lo ilusorio humano. Desmoronada ella, nada quedará ya en el mundo tras lo que guarecerse... Contra el yo, pues. *El yo es odioso*. Eso es *Pensées*, ante todo. Una metódica guerra de desgaste contra el yo”.³¹⁸

³¹⁶ J. JIMÉNEZ LOZANO, *Segundo abecedario*, Anthropos, Barcelona 1992, 214. Véase además L. 1000.

³¹⁷ “Todo cuanto yo soy os es odioso, Señor” escribirá un taciturno Pascal: Cf. *Prière pour demander a Dieu le bon usage des maladies*, en L. LAFUMA, o.c., 364.

³¹⁸ G. ALBIAC, *Blaise Pascal. La máquina de buscar a Dios*, Tecnos, Madrid 2014, 52.

Pero ¿qué es ese extraño sujeto, al cual llamo yo y por el cual pregunto como si fuera otro?³¹⁹ ¿qué es el yo? (L. 688). La pregunta, formulada literalmente, es un dardo envenenado contra Descartes quien, en una ingenuidad extrema, está pensando la substantividad del “yo” como una suerte de especie pensante (*res cogitans*). Para Pascal la gran impostura del cogito cartesiano es precisamente eso: conceder al pensamiento la substantividad del yo³²⁰. ¿Cómo es posible conceder a ese yo substantividad semejante si no está ni el alma ni el cuerpo, cualidades, al fin, perecederas y contingentes? (L. 688). Yo es nadie.

En los *Tres discursos sobre la condición de los Grandes*, unas lecciones dictadas a *un enfant de grande condition*, posiblemente el hijo del duque de Luynes³²¹, Pascal se propone “remédier à trois défauts auxquels la grandeur porte d’elle-même ceux qui y sont nés”. Estos defectos son resultado del auto-engaño que Nicole –en la presentación de la obra- denomina *méconnaissance*, esto es, desconocimiento de uno mismo, a lo que sigue la *imagination*, como placebo del estado de ignorancia, y el excés o desmesura consiguiente. En el texto citado, él único de los suyos propiamente *político*, Pascal procede, mediante una impecable lógica expositiva, a lo que Albiac llama la “voladura de la identidad”, esto es, la aniquilación (*anéantissement*) del yo. Nuestro autor parte del presupuesto de que lo que llamamos “yo” no es más que “una agrupación convencional de una red de acontecimientos en el espacio y en el tiempo que remiten a sistemas causalmente determinados de relación y funcionalidad imaginaria”³²².

En efecto, la lógica pascaliana, parte de la idea de la “primacía de la función sobre su soporte” en tanto el gobernante -el ser humano, en fin- se desdobra en lo que él llama un *doble pensamiento*, el cual se expresa en la distancia de sí a sí, esto es, en la no identidad entre lo que uno es y lo que uno *representa*. Para

³¹⁹ “Al igual que Dios está oculto, también la propia esencia del hombre lo está. El mismo límite que se pone para el conocimiento de Dios existe asimismo para el conocimiento del yo... el mismo velo que cubre a Dios cubre también la naturaleza humana”: R. GUARDINI, *o.c.*, 145s.

³²⁰ G. ALBIAC, *La máquina...*, *o.c.*, 53. Pascal impugna el “cogito ergo sum” y se inclinaria más bien por el “cogitor ergo sum” formulado por Franz X. von Baader.

³²¹ El texto, del que no se conserva manuscrito, fue publicado por Pierre Nicole unos ocho años después de la muerte de Pascal con el título de “Discours de feu M. Paschal, sur la condition des grands”. Nos detendremos en el mismo pues, en su desarrollo, abrevia muchas intuiciones y planteamientos que luego Pascal desarrollará en distintos fragmentos de los *Pensées*.

³²² G. ALBIAC, *Sumisiones...*, *o.c.*, 173.

Pascal la raíz y origen del poder no es un dato de la naturaleza sino una ficción, lo que llama *établissement humain*, un dato artificioso de la convención humana; la ley y los actos de gobierno no remiten a soporte alguno, racional o moral, sino a su función codificadora, a una red de convenciones. De otro modo: no hay jamás fundamento del derecho y lo que llamamos “derecho” es sólo un modo de nombrar un universo imaginario al que concedemos un peso representativo: “Las seules règles universelles sont les lois du pays aux choses ordinaires et la pluralité aux autres. D’où vient cela? De la forcé qui y est” (L. 81). En L. 103 dirá que “es justo que lo que es justo sea aceptado”, o sea, que la fuerza del derecho no remite a nada: se construye a sí mismo y como fuerza.

Ese *doble pensamiento* que Pascal cita en el opúsculo que nos ocupa -a cuenta del naufrago que, por puro azar, es reconocido como rey de una isla remota- no es sino el sello de la inconsistencia de aquello a lo cual llamamos “yo”, un extremo que queda patente en ese pasaje de los *Pensées* donde señala que no cabe esperar de nadie afecto alguno pues a lo que se llama “yo” no es más que una cualidad perecedera que transitoriamente adorna a una persona concreta (L. 396): no es a “mí”, a mi “yo”, lo que se ama sino a la *imagen* que se tiene de mí. Por eso escribirá en el opúsculo, con ocasión de la diferenciación entre *grandeurs naturelles* y *grandeurs d’établissement*, “que no es necesario por el hecho de que seáis duque que yo os estime; pero sí es necesario que os salude”. Es decir, nuestra condición verdadera carece de funcionalidad y la mundanidad –aun en la forma ética y estéticamente más noble, la del *honnête homme*³²³- no tiene otro objeto que imponer unas reglas de juego “como coesenciales al ilusorio teatro que genera simultáneamente la duplicada ficción mundo/sujeto”³²⁴.

Esto explica esa sospecha cautelara y firme resistencia de Saint-Cyran, pero también de Nicole y de todo el círculo jansenista, a pronunciar o escribir los pronombres en primera persona pues todo aquello que introduce el “yo”

³²³ La figura del *honnête homme*, acuñada por Nicolas Faret en su obra *l’Honnête homme ou l’Art de plaire à la cour* (1630) y luego por el chevalier de Méré en *L’honnête homme* y *Discours de la vraie honnêteté* –obras póstumas-, se comprende como el paradigma de la moral libertina del momento, propugna la tolerancia, al consenso mundano, la delimitación de lo público y lo privado y, en fin, ese *inmanentismo moral* que, según Nicole y Pascal, producen el desconocimiento de uno mismo, la imaginación engañosa y el exceso.

³²⁴ G. ALBIAC, *Sumisiones...*, o.c., 197.

aparece como sospechoso, como lastrado indefectiblemente por el acto mismo de enunciar a un sujeto que es siempre ficticio, falso. Una elusión del yo que no es un mero recurso retórico sino un intento cabal de depotenciarlo y aniquilarlo. Por eso Pascal insiste, una y otra vez, en que no basta con despojar al yo de sus máscaras sino que debe ser destruido (*anéantir*); y no en un sentido metafórico o como un desplazamiento formal sino en un sentido estrictamente ontológico: el yo debe ser aniquilado (*anéanti*), reducido a la nada, sencillamente porque nada hay en el yo más allá de la ficción retórica (L. 597). Como vemos en este fragmento, no se trata de que haya algo irritante en el yo sino que “es el yo mismo el que, como mistificación básica, no puede sino ser suprimido para aquel que entienda que esa identidad y centralidad subjetivas no tienen más fundamentos que el de una ficción pura”³²⁵.

En el *Tercer discurso sobre la condición de los grandes*, nuestro autor querrá dar a conocer a su pupilo cual es la “condición verdadera” (*condition véritable*) del hombre, un extremo que nada tiene que ver con la funcionalidad social ni con el deseo mundano que es, en el fondo, la señal de una carencia³²⁶. Para Pascal el “yo” no es otra cosa que el mundo en mí (L. 688), un sistema de ficciones que además de crear imágenes, construye subjetividad a imagen de esa ficción. De ahí que el *Tercer discurso sobre la condición de los grandes* se dirija directamente a la voladura ontológica del yo como requisito *sine qua non* para pasar de la di-versión a la con-versión o, brevemente, para descubrir que nada cabe esperar de uno mismo –que es una *néant*, una nada, una ficción mundana y odiosa, una red tramposa de imágenes- y todo cabe esperar de Dios, del Otro absoluto, como claramente expresan las primeras palabras del *Écrit sur la conversion du pécheur*.

“La primera cosa que Dios inspira al alma a la cual se digna tocar verdaderamente es un conocimiento y una visión absolutamente extraordinaria,

³²⁵ *Ibidem*, 201.

³²⁶ Pascal le explica que el deseo de ser *maître* (señor) es tanto como ser nada, una pantalla vacía, un trampantojo, una red de imágenes que nos ciega y sobre la cual el sujeto proyecta *la cupidité des hommes désire*, es decir, su *concupiscencia*, algo sobre lo que vuelve en el L. 166. Y añadirá: “Et c’est pourquoi il n’en faut pas demeurer là. Il faut mépriser la concupiscence et son royaume”, esto es, hay que dar un paso más: la voladura de las reglas de juego y, con ella, de los últimos restos de individuación que permanecen bajo la condición de grande. El sujeto sólo tiene alguna entidad en cuanto sea capaz de someterse enteramente a Dios.

mediante la cual al alma considera a las cosas y a sí misma de un modo por completo nuevo”.³²⁷

4.4. Certeza, certeza

El *Écrit sur la conversion du pécheur* es como la segunda tabla de un díptico cuyo primer panel serían los *Trois discours sur la condition des Grands*. Al final de este último opúsculo Pascal había subrayado cómo en la mundanidad, en cualquier forma de ella, anida la engañosa filigrana de la subjetividad y, en tanto esto, resulta inconciliable con la relación verdadera del cristiano con Dios. Por eso el *Escrito sobre la conversión del pecador* se articula sobre el modo mediante el cual puede sostenerse la posición del hombre interior de tal modo que se sitúe fuera del campo de convenciones que tejen el ámbito mundano. Escribirá entonces: “El alma considera las cosas percederas como percientes e incluso ya percidas”³²⁸.

La conversión es para Pascal una experiencia de orden religioso³²⁹, datada con exactitud, pero también un problema teórico³³⁰: ¿cómo hablar de aquello que, por definición, no puede nombrarse con palabra humana porque pone *fuera de juego* las reglas mismas del lenguaje del juego? Porque de lo que se trata es de teorizar la detonación del yo, la deflagración de ese constructo al que llamamos yo hasta reducirlo a la nada, invalidando la razón mediante un procedimiento rigurosamente racional. Este será el eco que resuene, una y otra vez, en los *Pensées* (L.182).

Pascal quiso recoger, con la precisión de un escriba imperial, ese acontecimiento biográfico que dio inicio a su experiencia de conversión. El *Memorial* no es una reflexión racional: “olvido del mundo y de todo cuanto no sea Dios... sumisión total a Jesucristo”; es, propiamente, una conversión

³²⁷ *Écrit sur la conversion du pécheur*, en: L. LAFUMA, o.c., 290.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ Sobre una aproximación al uso pascaliano del término *conversión*, véase: J.-L. BISCHOFF, o.c., 9ss. Guardini dice que este acontecimiento le permite a Pascal “alcanzar una noción pura del concepto de Dios... [pero] no es una experiencia religiosa en el sentido moderno... ni “la persona absoluta” [el Dios de los filósofos] sino una *persona* concreta, “el Dios de Jesucristo”. Ha encontrado al verdadero “Dios viviente”: Cf. R. GUARDINI, o.c., 47s.

³³⁰ G. ALBIAC, *Sumisiones...*, o.c., 188. Pascal anticipa así, a mi parecer, la idea de la *paradoja absoluta* sobre la que abundará S. Kierkegaard en su *Post Scriptum* y, más tarde, la teología dialéctica de K. Barth (*Dogmática eclesial* y *Carta a los romanos*).

(*épistrophé*) y esa es la palabra que utiliza para referirse a lo acaecido aquella noche. Cierto es que Pascal jamás fue una persona irreligiosa o libertina pero la voz “conversión” tiene aquí un sentido muy específico, un sentido *jansenista*: anular el mundo, detonarlo. Un mundo sinónimo de *divertissement*, de diversión engañosa, de placebo fatal; de todo ese constructo o red imaginaria de representaciones a la que llamamos *mundo* y que hacemos gravitar sobre otro constructo, el *yo* mundano, al cual también hay que hacer estallar *in recto*. Y si esto es así, y lo es para Pascal, es tanto como el fin del mundo. Es el fin de un mundo tejido de sueños y redes ilusorias y, con su arrasamiento, el del sujeto mismo que esa trama imaginaria configura.

Y tras la conversión, ¿qué? Dios, sólo Dios, y nada del *yo*³³¹; la renuncia, esa “aniquilación total” que refiere el *Memorial*, el abandono de cualquier ilusión de identidad o autonomía, la inmersión en ese Otro absoluto, ontológicamente perfecto e inasible al que llamamos Dios. Un tránsito del que da cuenta el *Écrit sur la conversión du pécheur*, el cual orbita sobre un sustantivo y un verbo: *néant* y *anéantir*. Porque de eso se trata: nada, anonadar, aniquilar. La conversión trae consigo la extirpación del mundo y, con él, de ese otro mundo dentro de mí al cual llamo sujeto, *yo*. Uno y otro serán reducidos a ceniza, a la nada, para dar paso al Otro, al Absoluto, a Dios. Pascal ha obrado la desfundamentación del *yo*; eso es la conversión.

Por eso Pascal escribe al comienzo del opúsculo que, cuando Dios se *digna tocar*³³² el alma del agraciado, ésta “considera las cosas perecederas como perecientes e incluso ya perecidas”. Tras la reducción del ser (del “*yo*”) a la nada, Dios empieza a trabajar sobre una suerte de vacío ontológico que carece de soporte alguno, sobre un despojo, sobre la expoliación de todos aquellos

³³¹ La antropología de Pascal termina desembocando en un escenario místico. Es lo que Hélène Michon denomina “una antropología al servicio de la mística”. Pascal, que parte de la experiencia para el conocimiento de Dios y pone el acento en la “luz interior” y en conceptos como el Dios sensible al corazón, el Dios escondido, los lugares de la purificación, las *contrariétés* y el *double discour*, tiene múltiples complicidades con la teología mística, desde Gregorio de Nisa, San Agustín, Dionisio Areopagita, San Bernardo y la escuela de Saint-Victor, pasando por la mística renana o Nicolás de Cusa, hasta los grandes nombres del barroco, como Teresa de Jesús o Juan de la Cruz que subrayan, al igual que Bérulle, Vicente de Paúl o San Francisco de Sales, el cultivo del hombre interior, una corriente que llega hasta el testimonio de contemporáneos nuestros como Rafael Arnáiz. Sobre la teología mística en Pascal véase H. MICHON, *L'Ordre du coeur...*, o.c., 241-356.

³³² “Se digna tocar”; ahí está dicho todo: la acción de agradecimiento es asunto de Dios y el hombre no tiene iniciativa alguna en ese acontecimiento.

atributos que han construido la figura del sujeto como sujeto ficticio. Sobre esos escombros, sobre ese paisaje en ruinas donde no cabe posibilidad alguna de orientación voluntaria por parte del alma misma, y a despecho de los “albañiles”, Dios empezará a levantar la casa, como reza el salmo 127³³³.

Ese Otro se manifiesta entonces en forma de lo absoluto, actúa libérrimamente y expulsa cualquier posibilidad de decisión humana. No nos debe nada. El alma habita en la ausencia y se encamina a su extinción en Dios: *elle s’anéantit en sa présence*. Anhela el *souverain bien* como la cosa más preciosa y para ello el alma “agota sus fuerzas, lo adora en silencio, se considera como vil e inútil criatura, y mediante sus reiterados respetos lo adora y lo bendice, y quisiera eternamente bendecirlo y adorarlo”. Sumisión, escribe en el *Memorial*, y basta. El sujeto ha sido aniquilado y lo ha sido sin garantías, sin ninguna contraprestación asegurada³³⁴. Sólo queda el alma que, en cuanto participa de lo divino, sólo puede hacer pie en ello, en lo divino. Como escribe Albiac, ni siquiera puede hablarse de una relación con lo divino sino de una absorción del alma en Dios, de lo finito en lo infinito³³⁵. En la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*³³⁶, Pascal afrontará la enfermedad como la condición propia de un cristiano: la enfermedad es la vida, es el hombre y no cabe otro

³³³ Este proceso de dar acomodo a la gracia lo describe minuciosamente Simone Weil al señalar que “Como el gas, el alma tiende a ocupar la totalidad del espacio que se le asigna. Sería contrario a la ley de la entropía el que un gas se contrajera y dejara espacios vacíos. No ocurre así con el Dios de los cristianos. Se trata de un Dios *sobrenatural*, mientras Jehová es un Dios *natural*. No ejercer todo el poder de que se dispone es soportar el vacío. Ello va en contra de todas las leyes de la naturaleza: sólo la gracia lo puede conseguir. La gracia colma, pero no puede entrar más que allí donde hay un vacío para recibirla, y es ella quien hace ese vacío. Necesidad de una recompensa, necesidad de recibir el equivalente de lo que se da. Pero si, al forzar esa necesidad, se deja un vacío, entonces se produce una especie de corriente de aire, y surge una recompensa sobrenatural. Esta no aparece mientras se posea otro salario: el vacío logra que aparezca. [...] Lo de aceptar el vacío es en sí mismo sobrenatural. ¿Dónde hallar la energía para un acto sin contrapartida? La energía ha de venir de otra parte. Y, sin embargo, primero ha de producirse un desgarró, algo de índole desesperada: primero ha de producirse un vacío. Vacío: noche oscura. [...] Es necesaria una representación del mundo en la que exista el vacío, con el fin de que el mundo tenga necesidad de Dios. Eso entraña dolor. [...] El hombre sólo escapa a las leyes de este mundo por espacio de una centella. Instantes de detenimiento, de contemplación, de intuición pura, de vacío mental, de aceptación del vacío moral. En instantes así es capaz de lo sobrenatural. Quien por un momento soporta el vacío, o bien obtiene el pan sobrenatural, o bien cae. El riesgo es terrible, y hay que correrlo, e incluso exponerse a un momento sin esperanza. Pero no hay que arrojarse a él”: S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid ²1998, 61s.

³³⁴ Aquí se manifiesta sobremanera el sentido “trágico” del pensamiento de Pascal. La hipótesis pascaliana es que debajo del sujeto no hay cosa alguna, sólo un sistema relacional en el cual se pueden delimitar sus funciones, pero no entidades sustantivas. Una vez desarticulado este sistema de ficciones mundanas, el sujeto carece de entidad alguna. El juego se ha terminado.

³³⁵ G. ALBIAC, *Sumisiones...*, o.c., 208.

³³⁶ *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, en: L. LAFUMA, o.c., 362-365.

cauterio a este mal que la vida auténtica, la vida en Dios. Reconocido Dios como real³³⁷, el alma ya no quiere otra cosa que Dios y la realidad individual se presenta como un estorbo o dificultad que hay que hollar.

Una vez que la gracia divina, expresada en la majestad del infinito, es reconocida por el sujeto deshabitado –cuando es, propiamente, una certeza-, el alma se sitúa en lo que Pascal describe como un cruce de infinitos, en el *frayeur* (terror) experimentado ante la imposibilidad de saltar al abismo del infinito. Sabe –paradoja absoluta- que el hombre es digno porque piensa pero sabe además que nada es más conforme a la razón que desautorizar a ésta (L. 182). De otro modo: también la razón forma parte de ese juego de espejos e imágenes distorsionadas sobre las que –como en la escena final de *La dama de Shanghai*³³⁸- hay que disparar para salir de ese laberinto que llamamos mundo y yo (L. 756). Es ese Pascal *excesivo* del que hablan los especialistas, que va dejando atrás un paisaje de tierra quemada, y que se dispone ahora, como una suerte de gran inquisidor, a desfundamentar a la razón, a desactivarla. La racionalidad, el arte geométrico, como viene a decirle a su colega Fermat, no es más que gimnasia, un entretenimiento, un pasatiempo, un oficio, un juego, nada que pueda tomarse realmente en serio, mundo. Por eso el sujeto, ante Dios y con Dios, no puede relacionarse en un orden cognoscitivo; despojada el alma de sus ilusorias certidumbres, también las científicas, sólo cabe lo que llama *pari* (apuesta): Si nada en nosotros posee garantía de conocimiento, pues la razón no es sino otra imagen tramposa, no hay posibilidad de afirmarse en la razón ni de construir un discurso sobre ella: “No conocemos ni la existencia ni la naturaleza de Dios, porque no posee ni extensión ni límites... Hablemos, pues, ahora conforme a los razonamientos naturales. Si existe un Dios, ese Dios es infinitamente incomprensible, puesto que no tiene ni partes ni límites, y no tiene ninguna relación con nosotros. Somos incapaces, pues, de saber qué es, ni si es” (L. 418).

³³⁷ “Certeza, certeza” escribirá en el Memorial.

³³⁸ Célebre película dirigida por Orson Wells. En la célebre secuencia final de *La dama de Shanghai* (1948), el laberinto de los espejos impide saber con certeza quién va a morir puesto que las figuras, multiplicadas por el reflejo, se escinden ilimitadamente en su huida hacia el vacío. Pero el laberinto atrapa a los personajes de la película desde la primera escena: una presunción agobiante de muerte acota las vidas de quienes se devoran ávidamente mientras penetran sin remedio en falsos caminos y senderos prohibidos. Viven como si ya hubieran nacido en el laberinto o como si no quisieran salir de él o como si, simplemente, todos ellos hubieran olvidado, al cabo, donde se encontraba la salida.

Esta es la cuestión, tan simple: que no cabe relación entre lo infinito y lo finito³³⁹. Ambas nociones no pueden determinarse mutuamente y, por ende, no se puede hablar de *relación*. Lo infinito, lo no determinable, no puede *relacionarse* con lo finito; por definición. Por eso Pascal a ninguno engaña: la gracia es lo que es, la intervención divina –graciosa, ilimitada- en el sujeto. No hay mérito ni moción humana que pueda determinar o restringir lo infinito en modo alguno. Es decir, el tuétano del debate jansenista/jesuita que se ventilaba por aquellos pagos en el s. XVII: ¿puede o no puede un ente finito (lo determinado) determinar a un ser infinito (lo determinante)? Una respuesta afirmativa sería tanto como *humanizar* a Dios, caracterizarle como un ser pasible, emocional, volitivo, mutable. Ni hablar.

4.5. Una herida incurable

El odio al yo, del que venimos hablando, tiene en Pascal su contrapartida en el amor de Dios. Ese odio trae su causa de la carencia de sustantividad del yo, de su estructura vacía y tramposa, de su ficción, y semejante carencia sólo puede encontrar una respuesta cumplida en Dios: “Es menester no amar más que a Dios y no odiarse más que a uno mismo” (L. 373). El yo insustancial no puede medirse, ni relacionarse, con la plenitud sustantiva, con Dios³⁴⁰. El fragmento 378 desarrolla esta idea frente a quienes ven en los acontecimientos extraordinarios –los milagros- un modo de presencia divina en el mundo. No cabe comercio alguno con Dios, ni transacciones de ningún tipo:

“La conversión véritable consiste à s'néantir devant cet être universal... à reconnaître qu'on ne peut rien sans lui et qu'on n'a rien mérité de lui que sa disgrâce. Elle consiste à connaître qu'il y a une opposition invincible entre Dieu et nous, et que sans un médiateur il ne peut y avoir de commerce”. (L. 378)

Tratar o negociar con Dios, para Pascal, es algo inconcebible y blasfemo pues es tanto como antropomorfizar a Dios, cosificarlo, deponerlo. Para él la conversión es exactamente lo contrario: la aniquilación del individuo en el *hen*

³³⁹ Esa relación entre lo infinito y lo finito es “la pregunta” por excelencia. Como escribe Pedro F. Castela, a cuenta del pensamiento tillichiano, “el problema de fondo que subyace... es, finalmente, la relación que pueda establecerse entre el Absoluto y lo finito, entre lo Incondicionado y lo creado, entre Dios y el mundo”: P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*, U.P.C., Madrid 2011, 355.

³⁴⁰ Este enunciado pide alguna matización. Véase la nota 60.

anagkeion, en el único necesario, en Dios. No se trata de humillarse ante Dios³⁴¹ sino de aniquilarse, evacuarse. La oposición invencible, el abismo teológico, no es el salto hacia la muerte –vivir, ya lo vimos, es estar muriendo, es sólo un pasar- sino la distancia insalvable entre Dios y el hombre³⁴². Y esa distancia sólo puede salvarla Dios, en Cristo.

La concepción jansenista de la gracia, de la que Pascal es fiel exponente, parte de que el acto libre de Adán produjo la caída, y ésta con carácter absoluto, irreversible y universal. En *Écrits sur la grâce*³⁴³, escribe que Adán disponía de gracia suficiente en la cual podía perseverar o no, *suivant son bon plaisir*, de tal modo que podía hacer esa gracia vana o eficaz. Pero una vez consumada la Caída, que se produjo libremente sin que ninguna determinación externa constriñera la actuación libre del primer hombre, las consecuencias que arrastra serán absolutas e irreversibles para todo el género humano sin que ningún mérito pueda restaurar esa catástrofe hasta la venida de Cristo Redentor. Pero ni el advenimiento del Mediador podrá determinar necesaria y universalmente la salvación de los hombres porque la gracia, que nos alcanza por los méritos de Cristo, se dispensa libre y misteriosamente por Dios a quien desea pues Dios ni está obligado a nada ni nada nos debe³⁴⁴. “De tal suerte que los hombres son salvados o condenados según plazca a Dios elegirlos para darles esa gracia de entre la masa corrupta de los hombres, en la cual podía con toda justicia abandonarlos a todos”³⁴⁵.

La paradoja trágica entonces consiste en que ese ser humano que se ha despojado y aniquilado, que se ha situado en el no-ser, que se ha vaciado, como dice Simone Weil, para dejar espacio a Dios, no tiene ninguna garantía, absolutamente ninguna, de la intervención de Dios en él. Porque, haga lo que

³⁴¹ La edición crítica de Lafuma de 1951, que transcribe las tachaduras del original, muestra que Pascal empezó escribiendo la frase “La conversión veritable consiste à s’hum” y que luego tacha “s’hum” que es el esbozo de “s’humilier”, humillarse. Lo hace porque la humillación es una rebaja o postración del sujeto, una minoración de la subjetividad, pero no su negación, su supresión. Por eso sustituye “s’humilier” por “s’anéantir”: Cf. G. ALBIAC, *Sumisiones...*, o.c., 216.

³⁴² “Sino porque hay distancia más inmensa / de Dios a hombre, que de hombre a muerte” escribirá Luis de Góngora en su soneto *Al nacimiento de Cristo, Nuestro Señor* (ca.1606): J.L. ORTIZ DE LANZAGORTA, *El Dios del mediodía*, B.A.C., Madrid 1997, 292.

³⁴³ *Deuxième écrit sur la grâce; doctrine de Saint Augustin*, en: L. LAFUMA, o.c., 317.

³⁴⁴ Sobre la polémica del tema de la gracia en Pascal, que no es objeto específico de este trabajo, véase el extenso comentario de L. KOLAKOWSKI, *Dios...*, o.c. 141-240.

³⁴⁵ *Deuxième écrit sur la grâce...*: en L. LAFUMA, o.c., 318.

haga, “con toda justicia” podría Dios dejarle abandonado al margen del camino mientras pasa de largo. Albiac dice que “este núcleo trágico es la clave estructural de los *Pensées*”³⁴⁶. Ese hombre frágil, huérfano y deshabitado no puede siquiera mendigar la gracia pues, ya está dicho, entre el ser infinito y la criatura finita no cabe *relación* alguna ni tiene derecho o prerrogativa que invocar en su favor. Sólo puede poner las condiciones, pocas y precarias³⁴⁷, para facilitar, o mejor, no impedir que el torrente de la gracia le alcance.

Cuando en el fragmento 200 escribe que “el hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero una caña pensante” y que “un vapor, una gota de agua bastan para matarlo” lo que nos dice es que toda su grandeza, la del hombre, se reduce a un dato muy escueto: el hombre tiene conocimiento de su ser incurable, de que está desahuciado, de su herida irremediable. De eso tiene constancia, y con extrema lucidez (L. 114, 122). A eso lo llama, en ese mismo pasaje, “pensar bien”. Fuera de eso, nada: “no consideramos que toda la filosofía valga una sola hora de esfuerzo” (L. 84). O dicho paradójicamente: la razón tiene como tarea la destrucción de la misma razón, esto es, que “no hay nada tan conforme a la razón como la desautorización de la razón” (L. 182)³⁴⁸. Una razón que prestará todavía un último servicio: el de eliminar las máscaras que ocultan la muerte para ir preparando la mortaja (L. 165,166).

4.6. El misterio del hombre

Pascal distingue con rigor los tres dominios de la realidad: *corps*, *esprits* y *charité*, de los que se predica, entre sí, una *différence de genre*, una discontinuidad cualitativa e infranqueable. Cada campo está subordinado a una facultad y a una *vue* singular que se corresponde a un objeto especificado (L. 308). Sostiene que el rasgo último del hombre, lo que le define propiamente, no puede encontrarse en la naturaleza –en el mundo- sino en Dios; algo que ha de

³⁴⁶ G. ALBIAC, *Sumisiones...*, o.c., 219.

³⁴⁷ Para Pascal, como vimos, se trata simplemente de apartar obstáculos y allanar el camino por medio de la práctica de una vida piadosa, observante y recta.

³⁴⁸ De aquí no cabe inferir que sea un “irracionalista”, término romántico que resultaría anacrónico atribuírselo a Pascal. En todo caso sería un hiper-racionalista en tanto hace trabajar el modelo del análisis racional sobre sí mismo hasta llegar a esa circularidad de su pensamiento de la que habla Guardini. Como escribe Albiac, todo el paradojismo pascaliano está asentado precisamente en esa duplicidad de la razón (L. 768).

recibirse como un don de la gracia. El misterio del hombre sólo se halla en la Palabra revelada por Dios al hombre, especialmente en el misterio del pecado original y la solidaridad de todos los hombres en la culpa. Sólo desde este presupuesto se puede intentar acceder al conocimiento del mundo y del hombre (L. 131). Se trata de una doctrina, desde luego, pero también de una experiencia personal que ha podido corroborar. Ha experimentado su *misère*, la finitud propia de su condición creada, su impotencia constitutiva, pero, a una, sabe que *l'homme passe infiniment l'homme*, que está llamado a algo más grande, a la comunión con Dios. Lo sabe.

Sabe también que la urdimbre del hombre está trenzada de riesgos y vacilaciones, de un recurrente elemento trágico. Que la primera naturaleza del hombre era bien distinta de la actual y que no puede volver a la primera por sí mismo pues el pecado ha excluido la posibilidad de la comunión de la gracia con Dios. Es decir, la *naturaleza* del hombre caído no es propiamente una verdadera naturaleza *humana* pues ésta sería, en rigor, la que dispuso antes de la Caída. Lo que ahora el hombre tiene es una naturaleza desquiciada, una suerte de miscelánea entre esa naturaleza inferior “semejante a las bestias” y la que tuvo originariamente (L. 149). Para Pascal es como si el “hombre” no existiera -como si tal condición fuera un fenomenal artificio o añagaza- y, para llegar a serlo en propiedad, debiera llegar a ser algo más que un “hombre”, debiera, digámoslo así, auparse hacia Dios.

Este desafío el hombre debe acometerlo con sus propias “armas”, cuerpo y espíritu. Pascal no cree que el cuerpo sea el mal y el espíritu el bien sino que el mal ha penetrado al hombre enteramente; ambos están lastrados por la Caída y, si cabe, más el espíritu porque de él nace el pecado y, de modo sobresaliente, el pecado original, un pecado de vanidad y orgullo. De modo que ni el cuerpo –esclavo de la sensualidad- ni el espíritu pueden lograr su meta: “El hombre no sabe en qué lugar colocarse. Se encuentra visiblemente extraviado, y caído de su verdadero lugar, que no puede encontrar de nuevo. Lo busca por doquier con inquietud y sin resultado entre todas las tinieblas impenetrables” (L. 400). He ahí el estado del hombre.

Es en este punto cuando Pascal empieza a levantar su “teología”³⁴⁹. El hondo y bellissimo fragmento 198 relata, como la historia de Diógenes de Sinope, ese sabio que iba por las calles con un candil de aceite buscando un “hombre”, la historia de un mendigo hambriento de verdad –el mismo Pascal- al encuentro de alguna certidumbre. Abandonado de todos, fracasado en su intento, buscará empero “si este Dios no hubiera dejado alguna huella de sí mismo”. Pues “si el hombre no ha sido hecho para Dios, ¿por qué sólo es feliz en Dios? Y si el hombre ha sido hecho para Dios ¿por qué es tan contrario a Dios?” (L. 399). Nuestro autor –al que le gusta el riesgo- da un salto, hace una opción personal. No es el desenlace que, de suyo, exigiera el decurso de un proceso racional, ni un plano objetivamente necesario, ni un estiramiento “hacia arriba” de su *ductus* argumental. Es, simplemente, una apertura a la realidad de Dios, del “Dios de Abraham, Isaac y Jacob”, del “Dios de Jesucristo”.

Ha comprobado que los hombres “son incapaces de ir hacia Dios” y que no puede haber comunión con él “si Dios no viene hacia ellos”, lo que explica que “Dios se hizo hombre para unirse con nosotros” (L. 381). Como leemos en GS 22, únicamente en Cristo se le ha dado al hombre la imagen perfecta y verdadera que le revela su naturaleza y su misterio. Y esta comunión con Dios es algo que no está al alcance del propio hombre, de sus devaneos y esfuerzos, sino que se le dará *par grâce, non par nature*. El canon que Cristo trae es soberano e invierte el nuestro, dirá Guardini, y por ello es necesario que “cambie la regla que hemos observado hasta aquí” apartando la regla de “nuestra propia voluntad” y tomando ahora “la voluntad de Dios” (L. 948).

La grandeza de Cristo, su “santidad” y “amor” (L. 308), será la *norma normans non normata*. No se trata de una genérica cualidad religiosa de lo numinoso-sagrado sino de la santidad soberana del Dios vivo y encarnado de la que da testimonio la Revelación histórica, que está reservada a Dios y la cual el hombre sólo puede recibir de él. Un canon que abarca todo y afecta a la entera existencia de los hombres (L. 946) y a la totalidad de lo creado: “Jesucristo es

³⁴⁹ Guardini dice que este paso de la antropología a la teología “no constituye el pasaje ilegítimo a un dominio extraño” pues el terreno teológico “es tan real como los precedentes y aun más debido a su significado superior de la existencia” ya que “la imagen total del hombre” está determinada desde la parte (vue) superior y no desde la inferior: R. GUARDINI, o.c., 96.

el objeto de todo, y el centro de toda aspiración. Quien lo conoce, conoce la razón de todas las cosas... Sin Jesucristo el mundo no subsistiría” (L. 449).

“En Jesucristo se resuelven todas las contradicciones” (L. 257), incluida esa “locura ante los hombres” que es el pecado original algo que “yo propongo como algo sin razón” pero que “como tal se le ofrece” al hombre y cuyo estado depende de este “punto imperceptible”, un punto que “no podría hacerse perceptible a través de su razón, porque es algo que va contra la razón, y que su razón, lejos de inventarlo por sus medios, lo rechaza cuando se lo presenta” (L. 695). Cristo es, pues, el peso y la medida de todo, y sólo en él se resuelven estas contradicciones y discordancias que, tomadas en sí mismas, serían irresolubles. Además Jesucristo es *via veritas*, “él unico que nos conduce a Dios” (L. 140) y *lux mundi* pues, tras la caída, Dios se oculta, y están los hombres “en un ceguera de la que sólo podrán salir a través de Cristo” (L. 781).

Pascal cree, ya está dicho, que el espíritu humano –lastimado y lastrado- se inclina al mal, aunque ignore su corrupción (L. 142), algo que aflora, de un modo patente, en la filosofía (L. 933). Pero sólo Dios puede otorgar la sabiduría y la claridad de un verdadero conocimiento y, a una, abrir el alma a la humildad, evitando la desesperación y el orgullo: “El conocimiento de J.C. propicia el punto medio, porque hallamos en él a Dios y nuestra miseria” (L. 192). Cree además que el conocimiento de Dios o es existencial o no es; ser consciente de nuestra iniquidad es requisito *sine qua non* para “conocer bien a Dios” y esto nos lo hace descubrir Cristo pues “no conocemos a Dios más que por J.C. Sin ese mediador se suprime toda comunicación con Dios” (L. 189); sin Jesucristo es “imposible” e “inútil” conocer a Dios (L. 191) y conocernos a nosotros mismos.

El papel mediador de Cristo tiene, en el pensamiento de Pascal, una doble vertiente³⁵⁰: una objetiva, en tanto Cristo aporta al hombre la imagen del Dios viviente y la imagen del hombre tal como Dios la piensa; otra subjetiva, por cuanto el hombre que se abre a Cristo encuentra sentido y fundamento a su existencia. Fuera de Cristo sólo quedan el Dios de los filósofos (deísmo) o la negación de Dios (ateísmo), aspectos, *grosso modo*, indiferenciables para él.

³⁵⁰ R. GUARDINI, o.c., 101s.

4.7. Deus absconditus

Escribe Balthasar que la manifestación de Jesucristo es una revelación paradójica en extremo pues una magnitud revelada –manifiesta- porta *in nuce* otra magnitud velada³⁵¹. Tal es el caso de Dios al que, al tiempo que se revela en su Hijo, Pascal comprende como *Deus absconditus*, un nombre que él mismo se da en la Escritura³⁵² (L. 427). Cree que es posible probar la existencia de Dios mediante pruebas metafísicas y racionales³⁵³ (L. 190) pero éstas son tan abstrusas, penosas e inútiles que las demostraciones corrientes al efecto terminan siendo una pobre ingenuidad (*preuves impuissantes*). Esas pruebas podrían arrojar algún resultado en los fieles que tienen fe viva pero en “las personas privadas de la fe y la gracia” –sus interlocutores- sólo suscitan indiferencia y desprecio ya que *Dieu est un Dieu caché* y el hombre, desde la Caída, permanece en la ceguera –*aveuglement*- (L. 781).

Pascal reconoce entonces que hay un camino lógico que va del mundo hacia Dios pero nos dice también que todo objeto especial de conocimiento precisa de una *vue* particular. Por la contemplación del universo podemos inferir una suerte de esencia metafísica absoluta –el Dios de los filósofos- pero no al Dios viviente. Este Dios ha de revelarse y sólo la fe permite su visión³⁵⁴. Entonces es cuando aquella manifestación natural de Dios en la creación es despojada de toda ambigüedad y adquiere un significado propio. Es decir, cualquier desarrollo teórico está subordinado a otra *vue* jerárquicamente superior que permite comprender la totalidad del asunto. Algo semejante a lo que aborda en el fragmento 512 a cuenta del conocimiento “concreto” de las cosas y donde el *esprit de finesse* sería requerido para comprender a Dios.

En la cuarta carta a Mlle. de Roannez³⁵⁵ -una meditación sobre el *Dieu caché*- dirá que “todas las cosas ocultan algún misterio; todas las cosas son velos que ocultan a Dios”, un enunciado que muestra el *modo de conocer* de Pascal.

³⁵¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, o.c., 223.

³⁵² Is 45,15. Véase también Ex 3, 14 y Mt 11,27.

³⁵³ En L 781 reconoce la posibilidad abstracta y teórica de conocer por la creación al Creador (cf. Rm, 1, 19ss) pero ese medio carece de fuerza de convicción alguna para el ateo.

³⁵⁴ Pascal abunda en el tema de “ver a Dios”, otro importante *teologumenon* paulino.

³⁵⁵ *Lettres aux Roannez*, IV, en: L. LAFUMA, o.c., 267.

Como dijimos, nuestro autor considera que el hombre sólo es, en rigor, hombre cuando entra en contacto con Aquel que viene a su encuentro. De igual modo, el conocimiento sólo alcanza su plenitud si procede y remite a Dios, a ese Dios revelado en el mundo. Pero el pecado ha roto el enlace entre Dios y el mundo y ahora ya sólo podemos conocer desde uno de los dos extremos de la ladera, desde el polo del mundo, donde sigue brillando el poder de Dios, pero no desde el otro extremo pues el pecado impide el conocimiento del Dios viviente. Rota la comunicación entre Dios y el mundo, el conocimiento se tuerce, la verdad se encubre y apaga y el sentido se entumece (L. 149)³⁵⁶.

Sin embargo, y pese a la imponente seriedad que configura la doctrina del Dios oculto, Pascal querrá imponer un límite. El fragmento 444 dirá que “no es verdad que todo descubra a Dios y no es verdad que todo oculte a Dios; se oculta a quienes le tientan y se descubre a quienes le buscan, porque los hombres son indignos de Dios y capaces de Dios al mismo tiempo: indignos por su corrupción, capaces por su primera naturaleza”³⁵⁷. El aserto es claro: no cabe hablar de una *dificultad insuperable*, respecto del conocimiento, entre el hombre y Dios. Ciertamente es que el hombre no puede ya *conocer* conforme *conocía* en su primera naturaleza, pero lo que ha perdido con la Caída sigue, de algún modo, muy deficientemente, diríamos, ahí. No ha sido suprimido por entero, está envenenado por el mal, pero queda una suerte de reato de ello. El hombre es pecador, claro, pero decir hombre no equivale a decir mal³⁵⁸. De modo que el ocultamiento de Dios –así me parece– no debe comprenderse como una imposibilidad absoluta del hombre para conocer a Dios sino como la existencia de un velo –el pecado– que lo cubre. Un aspecto que aclara el propio autor en L. 488: “Si nunca hubiera aparecido nada de Dios, esta privación eterna tendría un carácter equívoco... pero el hecho de que aparezca alguna vez, aunque no siempre, suprime el equívoco. Basta que aparezca una vez como para que sea verdad que existe siempre”. También en la citada carta a

³⁵⁶ Cf. R. GUARDINI, o.c., 144.

³⁵⁷ Aflora aquí de modo manifiesto, y esto vale también para lo dicho anteriormente a cuenta del *moi haïssable*, la doctrina agustiniana del “homo capax Dei”, un planteamiento muy lejano al desarrollado por la teología dialéctica que, como vemos en S. Kierkegaard y, sobre todo, en K. Barth, predica la inconmensurabilidad absoluta entre el Dios santo y el hombre.

³⁵⁸ En este sentido, Pascal recoge lo mejor de las enseñanzas del Nuevo Testamento en el que se significa que el hombre es pecador y necesita la conversión pero, al mismo tiempo, es creado a imagen y semejanza de Dios y está llamado a participar de la vida divina.

Charlotte de Roannez dirá que ese Dios se descubre a quienes quiere atraer a su servicio, que se le encuentra en el “escondite” de las especies eucarísticas, que hay infieles que le han descubierto por la naturaleza y herejes que lo conocieron a través de su humanidad y que hay que agradecer a Dios que “s’etant caché en toutes choses pour les autres, il s’est découvert en toutes choses et tant manières pour nous...”³⁵⁹.

4.8. El laberinto de la libertad

“No es éste el país de la verdad; ella vive errabunda, desconocida entre los hombres. Dios la ha cubierto con un velo...”. Así arranca el fr. 840 que hay que poner en relación con el 427 donde se dice que el cristianismo enseña que “los hombres viven en tinieblas y en el alejamiento de Dios, que Él permanece oculto a su conocimiento, que es precisamente el nombre que Él se da en las Escrituras, *Deus absconditus*”. Es decir, un Dios que, a pesar del ofuscamiento del espíritu y de la impureza del corazón, fuera abordable sin más ni más, no sería un Dios santo. Es un Dios escondido por razón del pecado y eso explica que la visión que de él tiene el pecador esté entenebrecida. Y por la misma causa el hombre se oculta también a sí mismo; es, propiamente, *homo absconditus*: “El sabe tan poco lo que Dios es, que no sabe lo que es él mismo” (L. 149), “no nos conocemos a nosotros mismos... no sabemos qué es nuestra vida ni nuestra muerte, ni Dios, ni nosotros mismos” (L. 417).

Para ver a través del velo hay que apartarse del pecado, que Pascal comprende, de modo eminential, como egoísmo o exaltación del yo, al que hay que odiar “siempre” (L. 597). Sólo entonces cabe la catarsis o purificación interior, la transformación fundamental de la existencia, el *ordo ad Deum*. Pero esto –lejos de ser una simple decisión de carácter ético- no es algo que el hombre pueda hacer por sí mismo sino que es un movimiento que sólo puede Dios activar. Al corazón humano sólo se le pide amor, *charité*, algo que

³⁵⁹ El teologúmenon del Dios escondido, no parece ser privativo, en la Francia del s. XVII, de Pascal y el círculo jansenista. En un sermón anónimo atribuido a Bossuet y descubierto por Rainer M. Rilke en 1911 podemos leer: “Esta es la condición de amor de los viajeros: Dios no se comunica más que escondiéndose; y no para saciar, sino para avivar el amor”: RILKE, *El amor de Magdalena*, Herder, Barcelona 1996, 59.

pertenece a un nuevo orden de la existencia: “Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todas sus producciones, no valen lo que el menor movimiento de la caridad. Ésta es de un orden infinitamente más elevado” (L. 308). Es, concluye, de “orden sobrenatural”. Por tanto, dicho está, existe un orden natural propio, caracterizado por una *difference de genre* cualitativa.

La gracia, entonces³⁶⁰. Pero la gracia, como muestra el *Memorial*, no es una experiencia religiosa extraña a toda contingencia sino que está referida a determinadas figuras y acontecimientos históricos: Abraham, Isaac, Jacob... Jesucristo.

“El Dios de los cristianos no se limita a ser el autor de las verdades geométricas y del orden de los elementos... El Dios de Abraham, de Isaac, 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 Él posee; es un Dios que les hace sentir interiormente su propia miseria y, al tiempo, su misericordia infinita; que se une al fondo de su alma; que la llena de confianza, de gozo, de humildad, de amor; que la hace incapaz de otro fin que no sea él mismo”. (L. 449)

La re-velación de Dios es, pues, histórica; está ligada a un figura determinada: “No conocemos a Dios más que por Jesucristo; sin ese mediador se suprime toda comunicación con Dios” (L. 189). Y otro tanto explicita el fragmento 417. De manera que esa (pálida) manifestación del Creador en las criaturas, resplandece de modo expreso, histórico e insuperable en Jesucristo, quien es anunciado y profetizado por el Antiguo Testamento³⁶¹.

De modo que Dios está, a una, revelado y oculto. Como dice en la ya citada carta a Charlotte de Roannez, estuvo oculto bajo el velo de la naturaleza hasta la Encarnación y, cuando se le podía reconocer mejor, se ha enmascarado más todavía de tal modo que era más manifiesto cuando era invisible que al hacerse

³⁶⁰ Como escribe Carlos Díaz, “el *discurso cristiano* es un discurso de la gracia. Arranca del Amor de Dios. Es ese Amor el alfa y omega de la historia. Todo viene del Amor y va al Amor... El hombre no es un fin en sí mismo. Sólo Dios lo es para el creyente. Todo pasa por los hombres, sin detenerse en ellos... El cristiano es un ser metarracional, que prolonga su racionalidad en la fe... En definitiva, la “salvación” no es prometeica, no es el resultado exclusivo de nuestro trabajo, sino un don, una gracia...”: C. DÍAZ, *Contra Prometeo; una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad*, Encuentro, Madrid 1991, 163s.

³⁶¹ Pascal, ya se ha mencionado, expresa numerosas veces la idea de la *praeparatio evangelica* mediante el uso de figuras y profecías. Por otro lado concibe a la Iglesia en continuidad con el AT y el NT y como parte estrechamente unida a Cristo: “...l'Église... avec Jésus-Christ qui est inséparable” escribirá en la sexta carta a Mlle. de Roannez. La carta, como ya hiciera en la decimoséptima de las *Lettres à un provincial*, es un encendido canto de profesión de fe en la Iglesia, algo que subraya de nuevo en el fragmento 776: “La historia de la Iglesia debe ser propiamente llamada la historia de la verdad”.

visible, quedando ahora escondido en la Eucaristía y en el impenetrable espíritu de Dios. Pascal a esta situación la denomina *l'ambigüité* del hecho divino, la cual coloca al hombre ante una decisión existencial:

“No era, pues, justo que Él apareciera de una manera manifiestamente divina y absolutamente capaz de convencer a todos los hombres, pero tampoco era justo que viniera de una manera tan oculta que no pudiera ser reconocido por aquellos que le buscaban sinceramente. Él ha querido hacerse perfectamente cognoscible a éstos, y así, queriendo mostrarse al descubierto a quienes le buscan de todo corazón, y oculto a quienes le huyen de todo corazón, apareció como debía, de modo que ha dado señales visibles de sí a los que le buscan y no a los que no le buscan. Hay la suficiente luz para quienes desean ver, y bastante oscuridad para aquellos que tienen una disposición contraria”. (L. 149, *in fine*)

Ese Dios revelado será también visible e invisible: “¿Qué dicen los profetas de Jesucristo? ¿Acaso que él sea evidentemente Dios? No; dicen que es un Dios realmente oculto, que será ignorado; que no se pensará que sea Él; que será piedra de tropiezo para muchos...” (L. 228). Esta ambigüedad de la revelación coloca al ser humano ante la decisión de resolverse: “El que no está conmigo, contra mí está; y el que conmigo no recoge, derrama” (Mt 12, 30). Jesucristo ha venido, parece decirnos Pascal, a perturbar nuestras ficticias certidumbres, a revolvernos por los adentros y confrontarnos ante la realidad más radical, la de conocernos a nosotros mismos y a Dios. Pero hay que elegir.

La esencia de la Revelación consiste en ofrecer una posibilidad de vacilación. Cuando algo es auto-evidente y palmario huelga la decisión; y huelga también la libertad, pues un valor perfectamente claro determina el resultado. La Revelación en cambio se plantea como problema y es ahí donde opera la libertad personal. Pascal, tras muchas vacilaciones, lo resolvió aquella noche de noviembre con una opción concreta: sumisión. “Olvido del mundo y de todo, menos de Dios... Total y dulce renuncia... Sumisión total a Jesucristo” escribirá en el *Memorial*. Porque es la fe lo que permite generar el espacio para el encuentro con el Dios viviente y la aceptación de su soberanía. Otra cosa sería volver a los pronombres personales, al claustro tapiado del *moi haïssable*, a la molicie y desidia del vivir, al *égarement*. Y con la fe, la gracia, esto es, oído para escuchar y fuerza para seguir. Una gracia que, para Pascal, habla primeramente de Dios: Dios es tan libre, tan poco prisionero de la norma

humana de la justicia o de la razón que hasta al hacer don de esta gracia queda soberano³⁶².

4.9. A vueltas con la verdad

Las series más antiguas de los *Pensées* (XII y XIII) parten de un tema central: la búsqueda de la verdad (L. 150, 158). Tal desafío implica ponerse en camino. La epistemología de Pascal muestra “una etapa muy avanzada en el camino que va del individualismo racionalista y escéptico hacia el pensamiento dialéctico”³⁶³. Su empeño fundamental gravitará en la abolición de la ilusión del saber para dar acomodo a la único necesario, la fe. En Pascal hay, de modo consciente y explícito, “dos ideas fundamentales de la epistemología dialéctica: el hecho de que todo conocimiento válido de una realidad *individual* supone un avance que *no vaya de lo particular a lo general sino de la parte al todo e inversamente*; y además la imposibilidad para el hombre de alcanzar un conocimiento de esta naturaleza que sea absolutamente válido por razón de su situación ontológica, al ser el sujeto cognoscente *parte integrante del todo que determina la significación de los fenómenos y de los seres particulares*”³⁶⁴. Goldmann sostiene que “basta recordar los dos pasajes del fragmento 172 [de la edición Brunschvicg]³⁶⁵ para comprender hasta qué punto el pensamiento filosófico de Pascal señala el nacimiento de la epistemología dialéctica”³⁶⁶.

³⁶² Los fragmentos 236 y 566 abordan la suerte de los elegidos y los réprobos. El tema de la predestinación está en el horizonte de las reflexiones de Pascal sobre la gracia. Balthasar, al hilo de L 931 (“Amo a todos los hombres como a hermanos míos, porque todos son redimidos”) dirá que para Pascal “el misterio de la predestinación es divino y en nada afecta al que ama”: H.U. VON BALTHASAR, *o.c.*, 233.

³⁶³ L. GOLDMANN, *o.c.*, 344. El imponente estudio de Goldmann sobre Pascal, aun con las limitaciones de una perspectiva dialéctica marxista deudora de G. Lukács y de Hegel y Marx, estudia detenidamente, entre otras cosas, la epistemología pascaliana (pp. 313-344) y concluye que el pensamiento de Pascal pone de manifiesto su intento por mostrar la abolición de la ilusión del saber para dar lugar a la única cosa verdaderamente importante: la fe. En su estudio, Goldmann examina tres importantes problemas epistemológicos: a) El problema del conocimiento de lo individual y de la categoría de Totalidad; b) La tesis y la antítesis, el problema de las verdades contrarias; y c) La consciencia y la “máquina”: el problema de las relaciones entre el pensamiento y la acción.

³⁶⁴ *Ibidem*, 317.

³⁶⁵ “Si el hombre se estudiara en primer lugar vería cuán imposible es seguir más allá. ¿Cómo podría una parte conocer el todo? Pero tal vez aspire a conocer al menos las partes con las que guarda proporción. Pero las partes del mundo tienen todas ellas tal relación y tal encadenamiento la una con la otra que creo imposible conocer la una sin la otra y sin el todo. Por lo tanto, al ser todas las cosas causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediata o

Pascal parte del conocimiento de las realidades *individuales* y, *para nosotros*, históricas: el hombre, la justicia, el pensamiento de los filósofos... en último término, la vida orgánica. A ellas aplica un método particular que le permita conocer esas realidades individuales y, a la postre, la totalidad, como muestra L. 199 pero también L. 252, 976, 84, 511 y 512. El racionalismo, que parte de un individualismo a ultranza, termina siendo la negación más radical de la individualidad, como puede observarse en el pensamiento de Descartes y Spinoza, donde la geometrización de la física y la reducción de los cuerpos a la extensión les priva, en última instancia, de toda existencia individual. “El reconocimiento auténtico de la realidad ontológica de lo individual empieza con los filósofos que superan el individualismo. Pascal, para quien *el yo es odioso*, dará los primeros pasos hacia una teoría del conocimiento de los hechos individuales... un modo de conocimiento que se aplica en primer lugar a las realidades no ya físicas sino biológicas y sobre todo humanas” añade Goldmann³⁶⁷.

La física y la química desembocan, al cabo, en el mecanicismo cartesiano, que explica la realidad hasta cierto punto. Son un auxilio válido hasta cierto límite; más allá de él, se convierten en una fuente de dificultades y de error. “Pascal y Kant saben que el mecanicismo no puede siquiera establecer *leyes generales*” pues sus explicaciones, que se limitan siempre a hechos localizados en el tiempo y en el espacio, siempre son fragmentarias y parciales, impotentes para explicar al ser humano y su condición histórica. Pascal no cuestiona la validez del razonamiento matemático o científico pero no se detiene ahí y hace de esa *limitación* el centro mismo de su reflexión. Buscará un nuevo tipo de conocimiento, orientado hacia el estudio de las totalidades relativas individuales. En fin, que *Pensées* no es un tratado de metodología física o matemática sino que se ocupa de estas disciplinas para determinar sus límites: la imposibilidad de dar cuenta de los primeros principios, de la vida y, por ende,

inmediatamente, y al mantenerse todas unidas entre sí por un vínculo natural e insensible que liga incluso a las más alejadas y a las más diversas, creo que es imposible conocer las partes sin conocer el todo, y también que es imposible conocer el todo sin conocer las partes”. En este fragmento, donde se afirma la imposibilidad de tal conocimiento, Goldmann ve, a *contrario sensu*, la idea central sobre la que se fundamenta semejante conocimiento (el paso de las partes al todo y viceversa) y cuyo estatuto formularían más adelante Hegel y Marx.

³⁶⁶ *Ibidem*, 317. En otro lugar dirá que “Pascal ha sido uno de los primeros en haber dado el giro hacia el pensamiento dialéctico”: *Ibidem*, 332.

³⁶⁷ *Ibidem*, 320.

de llegar al conocimiento de lo individual. De ahí que en L. 687 distinga entre las “ciencias abstractas” y el “verdadero conocimiento del hombre”.

Otro nervio fundamental de la epistemología pascaliana es el de que ninguna verdad es válida si no se le añade la verdad contraria. Hacer abstracción de este dato es caer en el error o la herejía (L. 733, 786, 443, 701). Esas verdades contrarias han de reunirse para el estudio de la condición humana. El universo no es ese reloj engrasado y preciso del que habla Descartes sino un acopio de fuerzas contrarias y opuestas cuya permanente tensión hace que nada sea estable y seguro. Del mismo modo, el esfuerzo por conocer la verdad y un conocimiento riguroso y preciso del individual concreto porta consigo tener delante la noción de “antítesis”, de negatividad, pues el objeto mismo del conocimiento es contradictorio respecto de nuestras facultades y hace que toda afirmación humana sea, a una, válida e inválida. De ahí las frecuentes paradojas que encontramos en los *Pensées* a cuenta del contraste entre lo teórico y lo práctico, a diferencia del pensamiento cartesiano donde una cosa niega a su contraria como *exigencia* pero también como *posibilidad*. Pues todo intento de conocer al hombre individual y la realidad humana en un plano teórico –el cientifismo- se encuentra con que los enunciados deducidos son, al tiempo, verdaderos –enuncian datos reales- y falsos –aíslan los datos objetivos de su aspecto activo, de sus valores- y, por tanto, no puede determinar la verdadera significación de las realidades que pretende comprender (cf. L. 84).

Pascal además esboza una imagen del hombre diferente al del orden tradicional que lo comprende como un sumatorio de lo sensible y lo inteligible. Junto a la sensibilidad y la razón, Pascal dirá que el hombre está llamado a realizar la síntesis de los contrarios³⁶⁸, una facultad –el *coeur*, la *charitas*- que reúne en su exigencia la materia y el espíritu, lo teórico y lo práctico, algo que más tarde tomarían en préstamo, aunque con otro lenguaje, Kant, Hegel y Marx³⁶⁹. La síntesis, y no la tesis, es la que ofrece la verdadera significación de

³⁶⁸ El proceder de Pascal en cuanto al conocimiento es en todo coincidente con el de Ortega: Cf. *El tema de nuestro tiempo*, en: O. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, III, Alianza Editorial & Revista de Occidente, Madrid ³1994, 198s.

³⁶⁹ L. GOLDMANN, o.c., 333. Es la misma idea de *Aufhebung* o superación o derogación de los contrarios (L. 423, 513).

las cosas, y eso a sabiendas de que tal exigencia, por cuanto absoluta, es irrealizable³⁷⁰.

El objeto del conocimiento es la verdad. Y a esa verdad se llega “en primer lugar y de una manera fundamental, por una oposición noética y una posesión del objeto. Verdad es en tanto tengo real y perfectamente el objeto bajo mi mirada interior”³⁷¹. Pero es algo más que esa objetividad que se ofrece al acto de conocimiento del sujeto. El conocimiento perfecto requiere además que yo permita al objeto llegar hasta mí y me lo apropie; y que luego adopte una decisión respecto de él de modo que adquiera entidad en mis adentros. Esto no significa que el objeto sea “fundado” por las categorías mentales del sujeto; la cosa “en sí” existe por sí misma, “fuera” de mí, pero el conocimiento real se produce cuando se da el encuentro con la cosa que existe por sí. Tampoco es un reflejo de la “cosa en sí” sino que del acto del conocimiento surge lo que llamamos “realidad”. La realidad, por tanto, consiste en algo que es objeto del conocimiento pero también en la actividad del sujeto cognoscente, del yo. De otro modo: el conocimiento es cuando está “la cosa en mí” y “yo en la cosa”, lo que Ortega llama el “atenimiento”³⁷² de mí respecto de ella. “Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la coexistencia mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias” escribirá el madrileño en *El tema de nuestro tiempo*.

³⁷⁰ Esto explica que los estudiosos hablen del “pensamiento trágico” de Pascal. Nuestro autor desconoce la noción marxista de “lo posible” y se sitúa siempre en un plano de todo o nada.

³⁷¹ R. GUARDINI, o.c., 205s.

³⁷² “Si resultase que, como siempre se ha creído, tienen las cosas por sí un ser, me parece muy difícil poder justificar que el hombre tenga interés ninguno en ocuparse de él. Más favorable sería el caso contrario. Pues puede acaecer que la verdad sea todo lo contrario de lo que hasta ahora se ha supuesto: que las cosas no tienen ellas por sí un ser, y precisamente porque no lo tienen el hombre se siente perdido en ellas, náufrago en ellas, y no tiene más remedio que hacerles él un ser, que inventárselo. Si así fuese, tendríamos el más formidable vuelco de la tradición filosófica que cabe imaginar. ¡Cómo! ¿El ser -que parece significar lo que ya está ahí, lo que ya es-, consistiría en algo que hay que hacer y que por tener irremediamente que hacerlo es la vida del hombre tan fatigosa, tan laboriosa, tan hacendosa? ¡Ah!, entonces ya se comprendería que al hombre le interese el ser de las cosas, que el hombre se ocupe en pensar sobre ellas para averiguarlo. Porque entonces el ser de las cosas no lo tendrían ellas por sí solas, sino que surgiría únicamente cuando un hombre se encuentra ante las cosas teniendo que habérselas con ellas, y a este fin necesita formarse un programa de su conducta frente a cada cosa, esto es, qué puede hacer con ella, qué no puede hacer, qué puede esperar de ella. En efecto, yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Este es el sentido verdadero, originario del saber: saber yo a qué atenerme. El ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi atenimiento con respecto a ellas”. J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, o.c., 84s. También abunda en ello Ortega en: *¿Qué es la filosofía?*, en J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, VII, Alianza Editorial & Revista de Occidente, Madrid ³1994,273-438.

De modo que, como observó Kierkegaard, yo soy el que, por el conocimiento, se define en la cosa, penetra en ella, permanece en el espacio de su determinación objetiva, y así se convierte en algo que sólo puedo alcanzar de esta manera. La verdad no se reduce a la aprehensión del objeto sino que comprende la operación por la cual el sujeto cognoscente se realiza en el objeto conocido. Esto es lo que llamamos “verdad existencial”, al resultado de ese encuentro fecundo en el conocimiento de “la cosa en sí” y “yo”. Y ese es el presupuesto gnoseológico fundamental con el que trabaja Blaise Pascal.

En nuestro autor el objeto –la forma bajo la cual el objeto se da en la conciencia- es el contenido de las representaciones de los conceptos, juicios o relaciones mentales; y la aprehensión es el acto vivo mediante el cual la conciencia se representa, comprende y juzga tales objetos a fin de configurar la verdad. Tanto el objeto en sí como el proceso de apropiación e intervención de uno mismo en su aprehensión, tienen una lógica, una forma propia que nos permite conocer de una forma correcta. “Conocer es un proceso real, una acción real, una realización de la existencia... y de la corrección y de la intensidad de estos actos depende el grado de verdad al que se llegue”³⁷³. Este proceso es harto singular cuando de lo que se trata es de conocer “lo absoluto” –muy distinto del conocimiento de “lo relativo”- donde la aprehensión del “objeto” es cosa complicada y, por lo mismo, el elemento existencial gana en importancia. Ante el objeto absoluto no se precisa –nos dice Pascal- una intervención superior sino una específica y muy personal: la decisión religiosa.

Esa decisión religiosa dirigida a aprehender “lo absoluto” tiene también una lógica. No se trata de una doctrina sobre el modo de aprehenderlo –eso sería pedagogía sin más- ni un mero resorte psicológico; tampoco una técnica para adiestrarse en ese proceso del conocimiento. En rigor lo que hay es una lógica de la aprehensión religiosa que descansa sobre la intuición del valor cinético de cada concepto en la medida en que los conceptos, en el caso del pensamiento que aprehende, signifiquen movimiento. Una lógica que determina la dirección de este movimiento, su impulso, su significado, y además debe establecer que no hay actos aislados sino que todos están insertados en un proceso dinámico

³⁷³ R. GUARDINI, *o.c.*, 209.

–dialéctico- que se sitúa en un plano existencial³⁷⁴. Sería la expresión normativa de un movimiento existencial.

En este movimiento el concepto de *eros* –concebido como el movimiento del amor- alcanza su significado completo, pues es el que permite reconocer las relaciones entre el ser y el valor, lo absoluto y lo finito, lo cualitativo y lo gradual³⁷⁵. El amor dicta al pensamiento una dirección determinada y lo empuja hacia el movimiento decisivo. Esta secuencia no está exenta de perturbaciones –en Pascal, claramente inducidas por el pecado, que trabaja *contra* el amor- pero esas discontinuidades internas han de ser comprendidas como un sistema de estímulos para la realización de ese movimiento decisivo donde el sujeto apuesta, se arriesga a sí mismo, y que explica esa lucha sin tregua de la que da cuenta la vida de nuestro autor³⁷⁶.

Pascal tuvo ante sí toda clase de posibilidades para realizar una existencia como hombre científico y mundano. Le interesaron la física y las matemáticas, la filosofía estoica y dogmática –en una palabra, le interesó el estudio de la condición humana- y fue un atento observador de cuanto acontecía en su derredor. Fue anotando sus apreciaciones y desencantos, sus aspiraciones y renunciaciones, mientras su mirada penetraba cada vez con mayor profundidad en la existencia humana, que fue decantando progresivamente. En un momento dado, hacia 1653, la crisis asoma, con toda su violencia, y tanto la vida en sociedad como las oportunidades de culminar su prestigio científico, se desploman. En la carta a su hermana Jacqueline de 8 de diciembre de 1654, dirá que “desde hace un año [tiene] un gran desprecio por el mundo y que le son casi insoportables las personas que pertenecen a él”. Algo muy grave se está larvando en sus adentros. La crisis trae su causa de una *necesidad* interior, de una lucha agónica, y ahí comienza su alejamiento del “mundo”. En otra carta a Jacqueline de 25 de enero de 1655 da cuenta de cómo su apuro se agrava; se siente solicitado a desvincularse de sus ocupaciones y de las cosas

³⁷⁴ En este sentido, el proceso del conocimiento en Pascal no se distingue de los procesos de meditación y contemplación que, por la vía purgativa, conducen a la vía unitiva con la divinidad y que ya habían sido desarrollados en la Edad Media y en la Antigüedad. Cf: H. MICHON, *o.c.*, 104s, 113-119.

³⁷⁵ Cf. J.-L. BISCHOFF, *o.c.*, 143-165.

³⁷⁶ “La vida entera del ser humano se presenta bajo el modelo de la apuesta que... no sólo no cancela la realidad trágica de la vida sino que, como se ha visto, inserta ésta en el marco del juego divino”: M. PALMA RAMÍREZ, *o.c.*, 67s.

que podían contribuir a hacerle querer el mundo y nota tal abandono por parte de Dios que no siente atracción alguna por Él, aunque a Él aspiraba, por la razón y su propio “espíritu”, que no por el movimiento del espíritu de Dios. Entra entonces en las regiones del *égarement*, del extravío, de la acedía como amenaza a su vida interior, de la visión entre dos luces, del vacío, mientras comienza a considerar nuevos valores hasta entonces hollados.

En medio de los dolores de parto, ya es el Dios vivo quien, en forma de ausencia, comienza a acarrear materiales para edificar la casa. El movimiento interior que lo busca aún no encuentra lugar alguno pero presiente un punto luminoso, una fuerza, que, si bien no le proporciona todavía la certidumbre, le permite desvalorizar todas las otras cosas. Pascal está inmerso en pleno proceso de *anéantissement*, de aniquilación del propio yo, de renunciamiento total. Pero él no puede hacer nada, su trabajo es vano, pues es Otro, *de ce côté-là*, el que actúa. Tiene, en fin, la experiencia de “lo otro”, que lentamente le va permitiendo adquirir la claridad y la libertad para contemplar su propio y verdadero ser y, después, tomar la “decisión”. La brecha se ha abierto y la *metanoia*, la conversión, será inminente. “Yo le veía crecer poco a poco de tal manera que ya no lo reconocía” dirá, sin saberlo, de los efectos de esta experiencia. Es el fin y el comienzo, una experiencia de luz y fuego, la certidumbre, la alegría. Es la experiencia del Dios viviente, revelado en la historia del Antiguo y Nuevo Testamento, el Dios de Jesucristo. Desbordado, escribirá en el *Memorial*: “Padre justo, si el mundo no te ha conocido, yo te he conocido”. A partir de aquí, tras una *soumission douce et totale*, Pascal optará por “seguir los caminos señalados en el Evangelio” y “someterse totalmente a Jesucristo”³⁷⁷.

El resto será el resultado de deducir las consecuencias de aquel acontecimiento que, no obstante su potencia formidable, estaba en estado germinal. Por eso su hermana Jacqueline habla del sucesivo “crecimiento” de su hermano, de su cambio de vida y de su sumisión –la segunda- a los

³⁷⁷ Hélène Bouchilleaux sostiene que Pascal es, sobre todo, un teólogo pues, en su obra, la epistemología está subordinada a la antropología y ésta a la teología: H. BOUCHILLEAX, o.c., 227.

directores espirituales de Port-Royal³⁷⁸, esa comunidad que él consideraba como modelo de vida cristiana.

4.10. Pascal y Port-Royal: sí pero no (una digresión)

“Los *Pensamientos*, por entero, se hallan impregnados del espíritu de Port-Royal” escribe Mesnard³⁷⁹. Este aserto requiere, según me parece, alguna matización, pues la relación entre Pascal y Port-Royal no estuvo exenta de complicaciones. De un lado estaba el espinoso asunto de la herencia paterna, que dificultó las relaciones con su hermana profesa; de otro, había una apreciable distancia entre el tono de vida de Port-Royal, basado en la oración, la ascesis cristiana y el don ciego de la fe –*credo quia absurdum*– y su propia experiencia, dirigida a la búsqueda de la verdad³⁸⁰. Por eso rechazó desentenderse enteramente de la ciencia, de la reflexión crítica y del trabajo sistemático de la conciencia de la fe, extremos que, en la abadía, eran vistos como sospechosos. Pascal había renunciado al “mundo” en el sentido del goce, el éxito y la afirmación del yo y se dispuso a ordenar su vida hacia Dios pero las cosas que había reconocido anteriormente como verdaderas las conservó e introdujo en su nueva esfera de vida. Mantuvo firmemente los valores del *esprit de géométrie*, y eso hasta el fin de sus días; otro tanto podemos decir en lo referido al *esprit de finesse* y la *honnêteté*. Y hasta *l'ordre de la sainteté* lo examinó con ojos críticos y sistemáticos.

Todo esto era inaceptable en Port-Royal. De hecho Pascal nunca fue uno de los *messieurs* de Port-Royal, pese al estrecho vínculo que siempre mantuvo con el cenobio. Pascal amó a Port-Royal, luchó decididamente por sus posiciones, como vimos en la polémica de las *Provinciales*, hizo suyo el agustinismo simplificado de Jansenio y los demás, pero, como escribe Guardini, “en lo más íntimo de su ser quería decir otra cosa”. Paraba en Port-

³⁷⁸ Las bases de la dirección espiritual en Port-Royal fueron acuñadas por Saint-Cyran en un libro escrito durante su presidio en el château de Vincennes (1641) donde se dirige “à un gentilhomme qui désirait se donner à Dieu” para ayudarlo a discernir lo que ha de hacer para seguir su vocación verdadera: SAINT-CYRAN, *Lettre à un Gentilhomme*, Arfuyen, Orbey 2001.

³⁷⁹ J. MESNARD, o.c., 168.

³⁸⁰ “Para Arnaud, por ejemplo, nada de literatura, nada de historia: solamente el alma y la curación del pecado”: J. JIMÉNEZ LOZANO, *Los tres cuadernos rojos*, Ámbito, Valladolid 1986, 149.

Royal pero no era de Port-Royal. Los sutiles desencuentros con sus directores, su interés por la pedagogía, por trabar *raison* y *coeur*³⁸¹, sus idas y venidas del monasterio a París, su condición de *luchador* pugnaz y de genio *solitario*, dan cuenta de una incomodidad que terminaría en áspero distanciamiento cuando, en la hora decisiva, Pascal se negase a firmar el *Formulaire* en contra de la calculada posición *política* de Arnauld y Nicole.

La *Apología* “nos demuestra una vez más lo injusto que sería colocar a Pascal entre los jansenistas”³⁸². Una apología, es decir, una demostración y elaboración racional del acto de la fe sobre la base de un método riguroso y con la pretensión de que tuviera un carácter científico, sólo podía despertar desconfianza en el jansenismo el cual, en última instancia, afirmaba la inconmensurabilidad de Dios y del mundo, de la gracia y de la naturaleza. Los jansenistas amonestaban, advertían, estremecían, fulminaban, mientras Pascal se emplea en el arte de proponer y persuadir. Se trata de un edificio levantado sobre el conocimiento del hombre concreto, un hombre que respeta la religión pero que está atrapado por los goces del mundo, y que es capaz de escuchar y comprender; a ese *honnête homme* del que habla Méré es al que se dirige.

En la elaboración de la obra, Pascal tiene a la base sus conocimientos científicos y matemáticos, el conocimiento del hombre mundano y de sus valores, el *esprit de finesse* y el *coeur*, la experiencia religiosa y el trabajo metódico de la razón. La obra está movida por una poderosa voluntad de creación que nace de una experiencia intensa, un método preciso y una decidida voluntad de síntesis; un intento hercúleo de presentar la verdad cristiana sobre la base del problema del hombre, sin atajos. Es el contrapunto, el negativo, lo más alejado del angosto desfiladero jansenista de Port-Royal³⁸³.

³⁸¹ Hélène Michon estudia detenidamente la imbricación entre la fe y la razón en Pascal concluyendo que, en nuestro autor, la fe coadyuva y plenifica a la razón y que ésta es una facultad propedéutica de la fe: Cf. H. MICHON, *o.c.*, 224-240.

³⁸² R. GUARDINI, *o.c.*, 253.

³⁸³ Discrepo abiertamente del análisis que ofrece L. KOLAKOWSKI en su obra *Dios no nos debe nada*, *o.c.*, 141-240, donde reduce la espiritualidad de Pascal a una suerte de “religión triste” y reitera, una y otra vez, la identificación total de nuestro autor con el jansenismo.

4.11. Las cosas del corazón

El lugar atmosférico del conocimiento y de la libertad humana, el espacio donde el hombre apunta hacia Dios o se curva sobre sí, donde ata y desata, donde ve y *conoce*, y donde la ambigüedad se esclarece es el corazón. El *coeur* es la realidad central de la imagen pascaliana del hombre³⁸⁴. Lo aborda prolijamente en los *Pensées*, aunque dos pasajes lo concentran sobremanera: “El corazón tiene razones que la razón no conoce; uno lo advierte en mil cosas” (L. 423) y “Es el corazón quien siente a Dios y no la razón. He aquí que es la fe. Dios sensible al corazón, no a la razón” (L. 424).

Para Pascal el *coeur* no es la expresión de las emociones por contraste con la lógica del pensamiento, ni un sentimiento que se oponga al intelecto; tampoco el alma que tuviera por contrapunto al espíritu. Es “espíritu”, pero una forma especial del mismo; es, sobre todo, un acto *fecundo* para el conocimiento³⁸⁵. Es el órgano que mide y pesa –que comprende- el *valor* de las cosas, eso que hace que sean dignas de ser. Es esa sensibilidad específica, irreductible a toda otra cosa, que permite la comprensión del valor. Es ese “espíritu” que se ha elevado a la claridad de la contemplación, a la nitidez de la imagen, a la precisión del juicio. El corazón es el órgano del amor y responde al valor, que es la emoción interior del ser, la demostración que ofrece el ser de ser digno de su existencia. En suma, dirá Guardini, es el órgano que capta el valor del ser, de cuanto existe, ya sea una realidad mundana, humana o divina.

Más todavía: Pascal nos dice que el *coeur* es el órgano del *esprit de finesse*, ése del que el fragmento 511 dice que “penetra viva y profundamente en las consecuencias de los principios”. Es decir, el corazón elabora y por el corazón pasan, intuitivamente, los primeros axiomas del pensamiento siendo además el que suministra las condiciones fundamentales de todo conocimiento:

³⁸⁴ Pascal se inserta así en la larga tradición de la *philosophia* y la *theologia cordis* que, preparada por Platón, irrumpe en Pablo y desarrollan las figuras señeras de Agustín, Bernardo de Claraval, Francisco de Asís y otros muchos santos y pensadores posteriores hasta llegar a los grandes místicos españoles, a Francisco de Sales y a los teólogos del Oratorio como Bérulle y Condren. Su divisa será “Inclina cor meum Deus” (L. 821, tomado de Ps. 119,36). Para un minucioso análisis del *coeur* pascaliano, véase H. GOUHIER, *Blaise...o.c.*, 54-70.

³⁸⁵ H. Michon dice que el *coeur* es el órgano donde se ubica la facultad de la intuición y donde se advierte el sentido de la desproporción del hombre en relación con Dios: Cf. H. MICHON, *o.c.*, 279-292.

“No sólo conocemos la verdad por la razón sino también por el corazón. De esta última manera es como conocemos los primeros principios y es vano que el razonamiento, que no toma parte en esto, intente combatirlos. Los escépticos, que no persiguen otro objetivo, se esfuerzan inútilmente... Pues los conocimientos de los primeros principios, tales como que hay espacio, tiempo, movimiento, números, son tan firmes como los que nos dan nuestros razonamientos, y sobre esos conocimientos del corazón y los instintos es preciso que se apoye la razón y que fundamente todo discurso. El corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio y que los números son infinitos y la razón demuestra después que no hay dos números cuadrados de los cuales uno sea el doble del otro. Los principios se sienten, las proposiciones se concluyen; y todo con certidumbre, pero por distintos caminos. También es tan inútil como ridículo que la razón pida pruebas al corazón de sus primeros principios, para poderlas confirmar, como sería ridículo que el corazón pidiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que demuestra, para querer recibirlas”. (L. 110)

De estos textos y otros semejantes, se deduce que no es posible un conocimiento real si no está sostenido por el movimiento del espíritu que aprecia los valores y, entre ellos, y de modo muy especial en Pascal, la caridad. Estos valores no tienen autonomía propia –eso es el pecado propiamente- sino que deben integrarse para que el hombre, en uso de su libertad y del llamamiento que tiene a la comunión con Dios, pueda llevar adelante una vida santa, recta y religiosa. Por eso dice que Dios es *sensible au coeur, non à la raison*, un Dios que sale al encuentro del hombre para “llenar el alma y el corazón” y para “poblar el abismo interior”. Dios es *le véritable bien, le souverain bien*, el ser donde el hombre encuentra respuesta cumplida a todas sus preguntas y donde descubre el *ordre de la charité*, que no puede medirse en modo alguno ni con el orden de la carne ni con el del espíritu (L. 308). Para que el corazón pueda ponderar unos y otros valores -recuérdese su noción de *ambigueté*³⁸⁶- y, reconociendo lo que son, escoger los mejores a fin de concederles la soberanía que exigen, Pascal invita a llevar una honrada vida interior: la humildad, el desinterés, la buena voluntad, son términos que utiliza para invitar al descentramiento del hombre y abrirse a Dios. La caridad, el amor, será el punto cimero de esta escala de valores, aquel por el cual el hombre recobra la estructura que le es propia y restaura la imagen divina en la que fue creado, el verdadero yo.

³⁸⁶ “Examinadlo todo y quedaos con lo bueno” escribe San Pablo (1Tes 5, 21).

4.12. ¿Filósofo o teólogo?

Lo que en metodología hemos llamado primacía de la *experiencia*, en la filosofía pascaliana lo denominaremos primacía de la *existencia*. Como sabemos, Pascal es un precursor del existencialismo contemporáneo³⁸⁷. Nuestro autor se sitúa en la vida concreta, en el humano pasar, y trata de escudriñar, de un modo nuevo, el misterio del hombre. En los *Pensamientos* encontramos algunos de los temas más queridos por el existencialismo: el absurdo de la condición humana, concretado en términos como *contrariété* o *disproportion de l'homme*; la angustia que de esto se deriva; la “náusea” a la que se corresponde el *ennui*, en sentido fuerte, del s. XVII; la necesidad de elegir, de apostar. El cristianismo de Pascal se tiñe entonces de un fuerte subrayado existencial pues, cavilando sobre su propia existencia, es como el hombre descubre la necesidad de Dios, de un Dios vivo y encarnado, que se hace presente en nosotros, salva la distancia y nos realiza.

Al lado del existencialismo de Pascal descubrimos también, al mostrar la incapacidad de la razón, un sereno escepticismo e incluso un perfumado pesimismo, especialmente cuando describe la miseria del hombre sin Dios³⁸⁸. Sin embargo el término requiere alguna precisión. La idea, desarrollada en los *Pensées* de un modo original, preciso y recurrente, apunta a la *impotencia*, de donde el autor infiere la grandeza humana. El hombre, semejante a los animales, que no son miserables, se encuentra en una posición mucho más elevada y conserva un tibio recuerdo de su primer estado, algo que le hace odiosa e insoportable su situación actual. La miseria del hombre es entonces el resultado de una sencilla ecuación: la contradicción que le atrapa entre la

³⁸⁷ J. MESNARD, o.c., 181 . Además: L. KOLAKOWSKI, *Dios...*, o.c., 227-232, donde subraya la “profunda similitud entre la descripción de Heidegger del ser humano como un *Sein-zum-Tode* y el omnipresente tema de los *Pensamientos*: la muerte y la finitud” así como su influencia en Unamuno quien en *Del sentido trágico de la vida* (1931) “retoma, quizá de un modo más genuino, su perspectiva: la absoluta incapacidad del hombre para aceptar la aniquilación total”. Aunque no es posible detenerse en este punto, ya se ha indicado la concomitancia de Pascal con el pensamiento de Kierkegaard o Weil así como con el de muchos otros pensadores cristianos -véase E. SÁNCHEZ COSTA, *El resurgimiento católico en la literatura europea moderna (1890-1945)*, Encuentro, Madrid, 2014- amén de la influencia que ejercerá en otros como Nietzsche, Schopenhauer, Blondel, Max Scheler o Löwitz.

³⁸⁸ Kolakowski dice que para Pascal “la epistemología, la búsqueda de una certeza, no es un problema en sí mismo; sólo tiene sentido como parte de nuestro intento de descubrir el significado de la vida humana... y que, hablando con propiedad, después de todo no hay ninguna epistemología. Al final de nuestra búsqueda sólo nos queda un consejo: *Escucha a Dios*.”: L. KOLAKOWSKI, *Dios...*, o.c., 234.

realidad que es y el ideal que ambiciona. Anhela la verdad pero yerra; sueña con la claridad y sólo halla sombras; aspira a la felicidad y sólo encuentra una vida malograda y tediosa; desea la justicia verdadera y sólo ve impostura; codicia lo infinito y se da de bruces con la finitud. “El hombre se halla, pues, escindido; su vida es un perpetuo drama”³⁸⁹.

Sin embargo Pascal no dice que este estado de cosas sea el punto final, no arroja al hombre a una desesperanza radical, a un aplastamiento definitivo, como enuncia el existencialismo moderno. Antes bien, el pensador francés da un paso más e invita al hombre a superarse y dar alcance a ese infinito al que aspira³⁹⁰. Esto no es cosa fácil y Pascal no dice que lo sea; al contrario, lo que recaba es una actitud heroica, intrépida, indomable, una épica ascética que le permita alcanzar a Dios porque sólo el hombre “sin Dios” tiene una vida maldita. La toma de conciencia de la propia miseria es *conditio sine qua non* para salir de ella; y sólo reaccionando ante la miseria de uno mismo se da la condición de posibilidad para que Dios obre y conceda el *souverain bien*.

Es mediante esta imagen dramática del hombre como Pascal suscita en el hombre inquieto y sin contento de una época agitada y convulsa como la suya, la toma de conciencia de su destino. La grandeza es un eco de su miseria y sólo muriendo al mundo se transverbera su altísima condición. Una posición incómoda en un momento en que se abre paso un racionalismo optimista que confía en la plena capacidad y libertad del hombre para ser feliz y donde siguen proliferando quienes no asignan al hombre más fin que sí mismos³⁹¹.

³⁸⁹ J. MESNARD, o.c., 182.

³⁹⁰ Pascal se sitúa en “la dimensión apologética propia de toda teología: es decir, la tarea de dar cuenta y razón del *logos* de la esperanza de la fe que sobrepasa toda realidad intramundana (cf. 1Pe 3,15)”: P. RODRÍGUEZ PANIZO, o.c., 17.

³⁹¹ Así Voltaire en sus *Cartas filosóficas o inglesas* donde, frente a la miseria del hombre, opone la realidad de la humana felicidad, elogiando la bondad de nuestras tendencias y el amor propio y donde invita a asumir plácidamente nuestro destino sin atormentarse por el enigma del universo (carta XXV). La *Carta sobre la Tolerancia* de J. Locke, publicada apenas veinticinco años después de la muerte de Pascal, será ya un potente clarinazo del nuevo pensamiento basado en la defensa filosófica de la libertad: libertad de conciencia y tolerancia religiosa serán el anverso y reverso de una misma realidad, la libertad personal, sobre la cual orbitará todo el pensamiento ilustrado y que se traduce en una plena confianza en la razón humana y, por ende, en que es vano buscar la “verdadera” religión pues es imposible la certidumbre absoluta y debe reconocerse al individuo la posibilidad de explorar libremente entre las distintas alternativas que se le ofrecen: Véase J. LOCKE, *Carta sobre la Tolerancia*, Tecnos, Madrid 1985. “Libertad absoluta, libertad justa y verdadera, libertad imparcial y equitativa, esto es lo que necesitamos” declarará solemnemente Locke en el prefacio de la

Pascal, en el edificio de los *Pensees*, renuncia de partida a las pruebas metafísicas de la existencia de Dios, evitando juzgar su validez conclusiva o no³⁹² y, como bien muestran el *Memorial* y el *Entretien avec Monsieur de Saci*, distingue claramente entre el Dios de los filósofos y el de Jesucristo. El de Auvernia se ha acercado críticamente a la filosofía predominante de su tiempo, ha leído a Epicteto y a Montaigne, a estoicos y escépticos, y de ambos ha excogitado y retenido la parte de verdad que ostentan pero ha denunciado sus límites e incapacidad para adentrarse hasta el fondo de la condición humana, que no es sino la de la Caída. Este mismo esquema lo proyectará en los *Pensamientos* al subrayar que el hombre, desvalido, tiene necesidad de la gracia de Dios para dar un sentido pleno a su existencia (L. 869), ya que, en caso contrario, se haría esclavo del *amor sui*. Carraud, que se pregunta si Pascal hace o no abstención de la filosofía en su modo de pensar, concluye que nuestro autor subrayará “la nécessité de coupler l’anthropologie et la théologie, la connaissance de l’homme et la connaissance de Dieu... La connaissance double de l’homme requiert la science (unique) d’un objet singulier mais double, le Christ”³⁹³.

Pero, sabido esto, ¿podemos hablar propiamente de una filosofía en Pascal? Gouhier dirá que, a diferencia de Malebranche, en el que la doctrina coincide con la verdadera filosofía, en Pascal “la nouvelle apologétique exclut le concours de toute philosophie”³⁹⁴. En cambio Carsin responde afirmativamente: “Il reste une place à la philosophie, une autre philosophie que celle des Anciens et des humanistes modernes, une philosophie chrétienne, assurément, mais tout de même encore une philosophie”³⁹⁵. Quizá L. 131, al fijar de manera fundamental los principios de la antropología pascaliana, a partir de las *contrariétés* que atrapan la naturaleza humana, nos de la clave:

Carta. Ya antes J. Milton en su *Areopagítica* (1644) y también Spinoza en su *Tractatus Theologicus-Politicus* (1670) dejarán constancia de la secularización de los postulados sobre los que descansa la libertad de conciencia.

³⁹² Cf. H.U. VON BALTHASAR, o.c., 197.

³⁹³ V. CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, Presses Universitaires de France, París 1992, 119s. La obra de Carraud, a la que nos remitimos, es un estudio profundo de las conexiones de Pascal con la filosofía donde se estudia ampliamente la problemática *ad hoc*, el estatuto que concede a la filosofía, las principales nociones filosóficas que maneja o su relación con la apologética, amén de otros aspectos inherentes al tema.

³⁹⁴ H. GOUHIER, *Blaise...*, o.c., 193.

³⁹⁵ E. CARSIN, o.c., 113.

“Que fera donc l’homme dans cet état?... quelle chimère est-ce donc que l’homme? quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradictions, quel prodige?... Qui démêlera cet embrouillement? Certainement cella passe le dogmatisme et pyrrohonisme, et toute philosophie humaine... Apprenons donc de la verité incréée et incarnée notre veritable nature... Connaissez donc, superbe, quell paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante! Taisez-vous, nature imbecile, apprenez que l’homme passé infiniment l’homme et entendez de votre maître votre condition veritable que vous ignorez. Écoutez Dieu”.

El movimiento, escribe Carsin, es exactamente el mismo que en *l’ Entretien*, y la solución la misma, a saber: “que el misterio menos accesible a nuestro conocimiento, cual es la transmisión del pecado [de Adán], es aquello sin lo cual no podemos tener ningún conocimiento de nosotros mismos” (L. 131). En esta perspectiva la razón se ve impotente para hacer pie en algo que es, de suyo, un misterio e impotente además para desembrollar las contradicciones humanas y extraer las debidas consecuencias. De otro modo: la filosofía debe dar paso a la teología y someterse a ella o, mejor, es la teología quien lleva a la filosofía a su mayor y veraz desarrollo: “La théologie fonde la philosophie, elle ne l’abolit pas: aucun moyen, sinon, de comprendre là l’entreprise même des *Pensées*, que Pascal ne presente jamais comme un ouvrage de théologie”.³⁹⁶

4.13. La visión de Pascal

El conjunto deshilachado y deslabazado -¿tan deslabazado? nos preguntamos a estas alturas- que componen los *Pensées*, no impide en modo alguno contemplar el conjunto grandioso que Pascal tiene delante: a causa del pecado, el hombre se distancia de Dios y descarrila, se extravía irremediabilmente perdiendo su natural orientación hacia Él. Pierde el pie y la medida, quedando reducido a una media figura incomprensible, a un acertijo donde se sobreponen rasgos de su imagen auténtica con otros postizos. Este hombre bracea inútilmente, perdido en un mundo proceloso, urdido de espejos y ficciones, pero en el que no es capaz de orientarse, de alcanzar su sentido y su figura³⁹⁷. Es Dios, en Cristo, el Dios-hombre, quien sale a su encuentro para

³⁹⁶ *Ibidem*, 114. Esto es, “anthropologia ancilla theologiae christianae”: H.U. VON BALTHASAR, o.c., 197.

³⁹⁷ Rm 7,19: “No hacemos el bien que queremos, sino el mal que no queremos”. Esta es la expresión de la alienación del ser humano, de la destrucción de la libertad; nuestro ser está

mostrarle quién es realmente y recordarle que *l'homme passe infiniment l'homme*. Cristo es el hombre perfecto y el perfecto hombre, el canon del hombre soñado y querido por Dios. Creer es aceptar todo esto e introducir toda la existencia en la esfera de este canon. En su seno, hasta el pecado y el mal son privados de su poder pues Cristo los ha tomado sobre sí y los ha vencido (L. 919, *Mystère de Jésus*). Por la fe el hombre se introduce en ese espacio crístico –la imagen paulina del *ser en Cristo*- y vive en la misma longitud de onda que Cristo, mediante una *dynamis* por la que actúa y crea. Si el hombre se mantiene en la fe, se mantiene en aquella imagen, la del Cristo vivo, que actúa en él³⁹⁸.

Piensa además que ese hombre es miembro de un cuerpo (L. 373) pero, como lo ignora, acuña una conciencia egoísta y enferma, razón por la que el amor propio es la raíz del pecado. Pero si toma conciencia de su pertenencia a ese cuerpo, se odiará a sí mismo y se integrará en el conjunto, experimentando, al tiempo, por mor de la caridad, la plenitud de su ser y la vida plena. Esa noción de totalidad que se advierte en muchos fragmentos apunta a que todas las cosas son referidas a Dios, que las gobierna con libertad y a cuyo servicio están. Pero esta unidad está rota porque el hombre se ha puesto a sí mismo como el centro de todo y para reparar ese desgarró es por lo que Jesucristo, el Reparador, fue enviado. Entonces el *moi haïssable* es suprimido: “Uno se ama porque es miembro de Jesucristo, porque Él es el cuerpo del que se es miembro. Todo es uno” (L. 372)³⁹⁹.

En Pascal incluso resuenan algunos ecos de Efesios y Colosenses, cuando ensancha aún más la visión de totalidad: “si existe un solo principio de todo, un solo fin de todo, todo por él, todo para él” (L. 205). Esto es, todas las cosas creadas remiten a Dios a quien, a veces, comprende como un “alma universal” (L. 360). Lo que llamamos “mundo”, el universo natural del que habla la ciencia, no es mundo por sí y en sí, sino un presupuesto llamado a participar en un

dañado por causa del pecado original y por ello queremos el bien que no hacemos y hacemos lo que no queremos, el mal.

³⁹⁸ Gal 2, 20: “Ya no somos nosotros quienes vivimos, sino que es Cristo quien vive en nosotros”.

³⁹⁹ Agustín había subrayado la comprensión de la Iglesia como *Corpus Christi mysticum*: Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia* (tesis doctoral), Encuentro, Madrid, 2012, 410ss.

orden nuevo –el concepto paulino de la Nueva Creación- aglutinado en torno a Cristo/Logos. Se trataría pues, como dice Guardini, de la “aparición luminosa de una nueva relación del mundo natural –la cual además podría ser según lo establece la ciencia- con Dios, en la gracia”⁴⁰⁰. De otro modo: el tránsito desde la lógica experimental a la lógica sacramental.

Sólo entonces el hombre habrá encontrado su asiento y su sentido: en el *ordre de la charité, de la sagesse, de la sainteté*. Cuando esto ocurre, el miembro de ese cuerpo aceptará *à être retranché, s’il le faut*, ser amputado cuando “la voluntad que rige el cuerpo” lo exija (L. 373). Un aspecto que apunta a la aceptación de la predestinación a partir de la comunión amorosa con la voluntad de Dios. Sería un caso-límite de esa libertad completa de que dispone el hombre reconciliado en su relación amorosa y confiada con Dios. Pero, llegados a este punto, ya Pascal nos había advertido, no recuerdo el fragmento, de que esto de la religión cristiana es cosa extraña de verdad, y de mucho miramiento y consideración, y que, como escribiera su coetáneo D. Francisco de Quevedo, “es cosa averiguada que no se sabe nada y que todos son ignorantes; y aun esto no se sabe de cierto que, a saberse, ya algo se supiera; sospéchase...”⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ R. GUARDINI, o.c., 106.

⁴⁰¹ F. DE QUEVEDO, *El mundo por de dentro* (prefacio) en *Sueños y discursos*, Ediciones Turner, Madrid 1985, 101.

CONCLUSION

1.- El destino dramático de Blaise Pascal fue el de un hombre libre situado en la encrucijada de muchos caminos: *je suis seul... je ne suis point de Port-Royal... je n'étant attaché ni a quelque communauté ni à quelque particulier que ce soit ... je n'espère rien du monde; je n'en appréhende rien, je n'en veux rien; je n'ai besoin par la grâce de Dieu, ni du bien, ni de l'autorité de personne*⁴⁰². Su colosal esfuerzo consistió en trazar un puente audaz hasta la primitiva tradición evangélico-patristica, para unirla directamente con la ciencia de la Edad Moderna, un vínculo entre la ascesis agustiniana de la primitiva Iglesia y la investigación científica exacta. Transido de una honda aspiración a la unidad, busca violentamente la síntesis entre el *pathos* del antiguo cristianismo y del estoicismo clásico con el nuevo espíritu del *honnête homme*. A diferencia de Descartes, que es un “pensador”, Pascal es además un visionario y un *misionero*. Y, al final de su vida, un hombre *redimido*.

El desafío asumido por Pascal, y que transparentan los *Pensées*, gravita en su formidable intento de conciliar dos mundos, uno que se retiraba y otro recién llegado. Se trataba de afirmar la validez perenne de lo *viejo*, de las verdades centrales de la fe cristiana, con un método *nuevo*, en diálogo con categorías del pensamiento también nuevas. Su reto fue el de re-edificar la casa cristiana, que amenazaba ruina.

En medio de este escenario desquiciado, Pascal comparece en el desenlace de una gigantesca crisis –la más profunda, según Ortega, desde el advenimiento del cristianismo- que se desarrolla entre los s. XV y XVII. Una edad marcada por la desorientación, el derrumbe de viejas creencias y el surgimiento de nuevos postulados y un modo nuevo de situarse el hombre ante Dios y el mundo. Esta crisis colosal, que irrumpe lentamente en Europa a partir de la Peste Negra⁴⁰³ y que tendrá su fin en tiempos de Hobbes, Galileo y

⁴⁰² *Carta Provincial* 17, en L. LAFUMA, o.c., 454.

⁴⁰³ La Peste Negra (1346-1353) fue una “encrucijada de la historia”, un desastre de tal magnitud que no sólo sacudió los cimientos económicos y sociales del Viejo Mundo sino que alteró definitivamente el curso de la historia humana. La devastación que dejó tras de sí –causó

Descartes –en tiempos de Pascal- supuso el progresivo pero inexorable desplome –no absoluto, como vimos- de todo un conjunto de creencias, ideas y pensamientos que damos en llamar la Edad Media. Un tiempo convulso y agitado como pocos, testigo de la agonía del mundo medieval al tiempo que daba cuenta de los estiramientos, balbuceos y cuajaduras de un tiempo nuevo, la Edad Moderna, la cual no llegó a asentarse definitivamente hasta bien mediado el s. XVII. Pascal se vio inmerso entre esos dos mundos -uno que periclitaba, otro que respuntaba- insertándose *plenamente* en el tiempo que estaba irrumpiendo, y del que él mismo formaba parte, aunque mantuviera significativas convicciones y creencias del antiguo, viéndose obligado a asimilar, armonizar y sintetizar dos visiones del mundo, no ya distintas, sino radicalmente contrapuestas.

2.- Este mundo roto y dualístico es el de Pascal. Querrá dirigirse a lo Absoluto a despecho de la filosofía, no con un utillaje abstracto sino desde un acercamiento concreto al hombre, al que escudriña morbosamente, y al que mostrará las cartografías y cartas de navegación que le permitan, en el proceloso océano de la vida, llegar a puerto, a la gran ensenada de Dios. En efecto, el hombre es su punto de partida –la *Gestalt* que Pascal quiere hacer intuitiva- en una parábola que, partiendo de su estructura científico-natural, va elevándose hasta dar con la forma del Dios-hombre, al que quiere hacer visible.

Pascal sabe que el hombre es ilegible, un misterio, una criatura suspendida entre la nada y el todo, impotente para percibir sino la apariencia de las cosas. Por eso su método de demostración no puede deslizarse en línea recta –cartesianamente- sino que tiene que avanzar por círculos, “porque lo que se quiere probar se halla siempre oscuro y claro lo que se utiliza en la prueba” (L. 527). Piensa que la ciencia exacta –la geometría- no puede probar sus propios principios y, en tanto esto, está ligada a la experiencia sensible [*expérience*] y a su verificación [*expériment*]. Pero la definición del hombre es aún tarea más intrincada y penosa, pues cualquier definición del *ser* viene ya lastrada porque se presupone siempre su noticia: “Yo no sé quién me ha puesto en el mundo, ni

la muerte del 60% de la población europea- dio paso a una gran crisis que se extendería durante los tres siglos siguientes. El más definitivo y exhaustivo trabajo sobre sus consecuencias, y al que me remito, es el del profesor noruego O. J. BENEDICTOW, *La Peste Negra (1346-1353). La historia completa*, Akal, Madrid, 2011.

qué es el mundo, ni qué yo mismo; vivo en una ignorancia terrible con todo esto: no sé qué es mi cuerpo, ni qué mis sentidos, ni mi alma, ni siquiera esta parte de mi yo que piensa lo que digo, que reflexiona sobre todo y sobre ella misma y que no se conoce a sí mejor que el resto” (L. 427).

El descubrimiento de que toda figura finita necesita de un *medium* infinito para existir y ser inteligible, es para Pascal una clave para muchas cosas. “¿Por qué mi conocimiento está limitado, mi talla, mi duración a cien años y no a mil? ¿qué razón ha tenido la naturaleza para darme esto así y escoger este punto medio mejor que otro dentro de la infinidad existente?” (L. 194). La respuesta es fundamental: “Siento que habría podido no ser... Yo no soy un ser necesario. No soy tampoco ni eterno ni infinito, pero veo bien que hay en la naturaleza un ser necesario, eterno e infinito” (L. 135). Y así las cosas ¿qué ocurre con lo finito dentro de lo infinito si “nada puede fijar el ser finito entre las dos infinitudes que lo contienen y, a una, lo rehúyen?” (L. 199). La posición en el ser y la verdad de toda la realidad y, en especial, del hombre, es un centro indeterminable entre la nada y el Absoluto. “Este es nuestro verdadero estado” dirá Pascal, el que nos impide saber algo con certeza mientras navegamos a la deriva de un lado a otro de la inmensidad: “Cada cosa es aquí en parte verdadera y en parte falsa, nada es esencialmente verdadero” (L. 905).

El denso fragmento 199 viene a concluir que la figura que el hombre representa es compuesta, se organiza sobre dos órdenes –alma y cuerpo- y que este hombre *incomprensible* –“el colmo de las dificultades”- no tiene otro instrumento de medida que esta figura agregada y es además su único *presupuesto*. De ahí infiere que toda la realidad natural queda siempre “como [ersatz] nada” respecto al ser de la gracia pues “todos los valores corporales y espirituales no tienen relación alguna” con el reino de los santos, “no pueden añadirle ni quitarle nada”. El hombre, “incapaz de ver la nada de donde ha surgido y el infinito donde es devorado” se arroja temerariamente “a la búsqueda de la naturaleza como si hubiera alguna relación entre él y ella” con “una presunción tan infinita como su objeto”. Pero algo es claro, desde luego: “no es posible lograr este propósito”, el hombre es “incapaz de pasar adelante” porque “estamos limitados en todos los aspectos” y “cualquier término donde pensáramos sujetarnos y afirmarnos, se voltea y nos abandona...nada se

detiene ante nosotros”, todo “fundamento se desmorona”. Por eso Pascal nos invita a que “no busquemos seguridad y firmeza” sino que, antes bien, “conozcamos, pues, nuestro alcance⁴⁰⁴. Somos algo y no somos todo. Su discurso, el del hombre/rey depuesto y destronado, es el del des-centramiento radical; exactamente anti-cartesiano⁴⁰⁵.

3.- La lectura de los *Pensées* muestra que Pascal no ha concebido su obra como un sistema por más que exista un coherente desarrollo de su pensamiento y línea argumental. Su enfoque apologético –fuertemente sintético- rehúsa abordar los asuntos ordenada y sucesivamente, caracterizándose por el cruzamiento continuo de los mismos y el regreso incesante de los temas centrales que, invariablemente, emergen una y otra vez. La miseria, la concupiscencia, el pecado original o el Dios oculto serán inevitables compañeros de viaje desde el comienzo al fin de la *Apología*. Sin embargo de estos principios no se sigue un marco de pensamiento o una construcción filosófica específica. Antes bien, los temas, como en un permanente centrifugado, son movidos y desplazados de forma dinámica y su imagen se modifica a medida que progresan los intereses apologéticos del autor. Como ya he señalado, Pascal maneja una suerte de caleidoscopio que voltea ininterrumpidamente.

En este carrusel, Pascal hace descansar su proyecto apologético sobre un eje principal, la conciliación de contrarios, un criterio que va aplicando a los sucesivos problemas suscitados y que no es tanto un método rigurosamente previsto como, más propiamente, una intuición que va adaptando y acomodando a la vista de las dificultades que se le presentan. Por eso no puede hablarse propiamente de una filosofía de Pascal, porque todo intento de trasponer su apología a un sistema filosófico adolece necesariamente de incoherencias u obliga a prescindir de elementos esenciales de su discurso. Su intento no consiste en proceder geoméricamente mediante una sucesión rigurosa de deducciones sino en modificar el ánimo y el espíritu de su interlocutor e influir en su voluntad no tanto por argumentos intelectuales como

⁴⁰⁴ Toda la dignidad del hombre, y su más alta gloria, “consiste, pues, en el pensamiento... de ahí es de donde hemos de levantarnos y no del espacio y el tiempo” (L. 200).

⁴⁰⁵ Así lo cree H. Bouchilleaux quien dice que Pascal no se opone a Descartes en lo accesorio sino en los tensores centrales de su pensamiento: Cf. H. BOUCHILLEAUX, *o.c.*, 228.

por recursos afectivos. Como escribiera Cicerón en su *Orator*, sabe que para vencer hay que convencer pero, sobre todo, conmover.

Ese empeño por llegar a lo más hondo de la sensibilidad del lector es, a mi entender, lo que justifica la importancia del estilo –la retórica- de los *Pensées*. El refinado arte de la persuasión que maneja o el tono poético y dramático de numerosos fragmentos no son meros abalorios literarios ni recursos triviales sino parte integrante y principal de su estrategia apologética. Exclamaciones, interrogaciones, imágenes y metáforas concurren a sacudir la indiferencia del lector que será permanentemente interpelado mediante un estilo caracterizado por la concisión, la paradoja y la melodía del discurso. Las repeticiones de los temas que, como una salmodia que se canturrea, regresan sin cesar, tienen por objeto causar una percusión constante en el oído del lector a fin de que retenga y evoque las verdades centrales que el apologista pretende mostrar.

Sin embargo el autor no olvida que la persuasión humana es insuficiente y que de lo que se trata es de lograr la conversión del lector, algo que escapa a las fuerzas del apologista pues es Dios quien concede la gracia de la conversión. Sabe que la defensa de la fe –la apología- es una tarea necesaria y, de algún modo, la manera de dar respuesta a su verdadera vocación aunque, en última instancia, sea un intento fallido que no puede alcanzar su verdadero objetivo. En este extremo posiblemente resida la causa de esa imponente tensión, de ese ahogado desgarró, que asoma en cada página de los *Pensées*: la secreta certeza de alguien que, sabiendo dónde está la verdad y poniendo los cinco sentidos por mostrarla, sabe además de la presunción e inutilidad de su intento. El apologista sabe, claro que lo sabe, que en vano se cansan los albañiles, que no puede proporcionar la fe por sí mismo, pues él no es más que un pobre operario, una herramienta averiada en las manos de Dios.

4.- Los *Pensées* reflejan esa sobrecogedora tensión, esa insoluble dialéctica, en una obra singular donde todo orbita sobre la inevitable *contrariété* de la humana condición para, en resumidas cuentas, dar alcance a un solo objetivo: demostrar rigurosamente al incrédulo que la religión cristiana es razonable y venerable, y también verdadera. Creer es razonable y la fe no es algo impropio del hombre sino que es lo que conduce a la razón a sus últimos y más

cumplidos objetivos. El sin par orden de la caridad será la clave de bóveda y el único instrumento para poner en relación al hombre con Dios: *ubi amor, ibi oculus*, escribirá Ricardo de San Víctor, donde hay amor hay visión.

Pascal ha hurgado en los adentros de su interlocutor hasta el fondo; quiere sobrecogerle, turbarle. Primero le ha puesto un espejo delante, mostrándole las entrañas de su condición humana. Luego le ha mostrado que lo infinito es un indicio de una situación existencial metafísica que hace imposible al ser finito comprender los fundamentos primordiales, cuando todo su ser y su saber descansan en lo que el ser finito ni es ni comprende. Pero la oscuridad de Dios nada tiene de extraño para la inteligencia, que de este modo afina y delimita lo que es capaz de comprender de él. Por eso el verdadero saber sobre Dios corre a la par de un verdadero no saber, ya que todo lo inteligible emerge de un trasfondo ininteligible (L. 427, 809). De otro modo: hay que dejar que Dios siga siendo Dios y recordarle al hombre que, aun siendo “le plus prodigieux objet de la nature”, no es más que un hombre, para esclarecer después el verdadero estatuto, y la distancia infinita, que se predica del Creador y de la criatura.

5.- La nuestra es una época de enorme crisis donde los planteamientos de la Edad Moderna, entre fuertes sacudidas y resistencias, se derrumban apresuradamente. La llamada post-modernidad, que es como viene a llamarse a sí mismo el pensamiento líquido o pensamiento débil, expresa muy bien – como ya lo hiciera el tiempo barroco- dichas tensiones y contradicciones. En buena medida estamos sumidos en otra crisis de colosales proporciones. A tal efecto el propósito, el método y las intuiciones de Pascal pueden sernos de una utilidad extraordinaria para dar respuesta a los desafíos que tenemos delante.

Porque también nosotros, cristianos del s. XXI, tenemos que dar cuenta de la misma verdad de siempre, de la revelación de Dios en Cristo, desde nuevas categorías, nuevos lenguajes, nuevas posiciones. Tiene razón E. Peterson cuando subraya la posibilidad de la teología y la necesidad de una dogmática cristiana así como de la objetividad concreta de la revelación. Ya lo mostraron los apologetas cuando razonaron la validez de la fe sin divorciarse de la cultura, cuando expusieron la lógica, la coherencia y el decoro del credo cristiano en medio del estrado público, cuando presentaron una formidable

articulación de la fe cristiana sostenida por la argumentación racional. De nuevo lo hace Pascal y, en esa medida, la metodología y la epistemología por él esbozada pueden prestarnos un impagable servicio. Ciertamente que nosotros hemos incorporado a nuestro magín los postulados y el recorrido de la modernidad, que forma parte, querámoslo o no, de nuestra vida, cultura e imaginario, pero el desafío se nos presenta de semejantes proporciones.

También hoy tenemos que dialogar con una legión de nuevos descreídos e indiferentes, que ya no pululan por los pequeños y elegantes salones de Mme. de Sablé o Mme. de Sevigné, sino por esos otros grandes auditorios que son los medios de comunicación de masas, las televisiones, el proceloso pantano virtual de internet y las nuevas tecnologías⁴⁰⁶. Y tenemos que dar cuenta de nuestra fe y de la certidumbre de que Dios se nos ha acercado en Jesucristo, que es la verdad, en medio de una sociedad volátil, incierta, compleja y ambigua, donde todo es perecedero y dudoso, han desaparecido las grandes certidumbres, y que está dispuesta a amortizar, sin mucho remordimiento, todo lo ganado por las generaciones anteriores. Donde las ideas decaen al poco de alzarse, donde las creencias están erosionadas muy profundamente. Tal como aconteció, bajo otros presupuestos, en tiempo de Pascal. El reto es extraordinario y no podemos seguir haciendo las mismas cosas de siempre.

Nuestro autor, en los *Pensées*, ofrecerá una respuesta –original y potente- a la crisis que se cernía sobre el cristianismo en ese momento histórico. Su tarea consistió en una gran síntesis donde integra el legado inmemorial y siempre vivo del cristianismo con todo lo bueno que había descubierto en los nuevos descubrimientos científicos y por el ejercicio de la razón, mostrando, a un tiempo, sus límites y sus fronteras. Renovó profundamente el lenguaje y esbozó, lejos de todo escolasticismo, una manera nueva de mostrar que la fe cristiana es razonable y amable, que no repugna en modo alguno a la humana condición sino que la plenifica. El mismo y formidable desafío que ahora

⁴⁰⁶ A. Glucksmann, en *Dostoievski en Manhattan*, habla de que toda Europa, a las ocho de la tarde, cada día, se conecta a una misa negra, la que se celebra en la TV del cuarto de estar de cada casa. El ensayo nos acerca a la profundidad del nihilismo que se ha apoderado de todo en los albores del s. XXI: A. GLUCKSMANN, *Dostoievski en Manhattan*, Taurus, Madrid 2002.

nosotros tenemos delante en un tiempo de eclipse total de las esperanzas humanas y de desarticulación del tiempo futuro.

6.- “La cuestión de la verdad es la cuestión fundamental de la fe cristiana” dijo el cardenal Ratzinger en Madrid en febrero del dos mil. Luego *¿es posible conocer la verdad, como se pregunta el papa Wojtyla en *Fides et Ratio*?* Porque, como dice Pablo (1Cor 3,11), “el fundamento ya está puesto y nadie puede poner otro, porque el fundamento es Jesucristo”. Esto no significa que el hombre, *ser que busca la verdad* (FR 31), en el camino de la historia y del humano pasar, siga interrogándose una y otra vez sobre el misterio de Cristo y sobre ese *Deus semper maior*. Pero no serán unas preguntas nuevas *porque el fundamento ya está puesto y nadie puede poner otro*. Serán distintas, acomodadas a las situaciones históricas y culturales que nos toque vivir, a los deseos del corazón que puedan suscitarse en un momento dado. Pero tendrán que ser abordadas en toda su profundidad y radicalidad y serán entonces las *viejas preguntas de siempre* que el hombre, una y otra vez, se ha ido formulando desde que ha tenido conciencia de sí y de su lugar en el mundo. Sin olvidar, como dice Rainer M^a Rilke en *Cartas a un joven poeta*, que antes de amar las respuestas debemos empezar amando las preguntas mismas.

Ahora bien, en esa búsqueda ¿hay algún factor común? Lo hay. De un lado el principio de donde procede el mundo y a partir del cual éste intenta ser explicado; de otro, la multitud de cosas y secuelas que dimanan de ese principio. Y algo es claro: ese principio no es idéntico al mundo ni tiene la misma naturaleza que el mundo fenoménico. Y de cómo se comprenda ese principio o fundamento primordial, y de cómo nos orientemos hacia él [*tendere*], así deduciremos un modo u otro de pensamiento. El problema está cuando el sujeto que pregunta pretende identificarse con el principio o fundamento último, situando la conciencia en el punto final de la pregunta. En ese caso se da a sí mismo sus propios supuestos y niega cualquier cosa que no sea esa conciencia. Esto es, suprime la pregunta. Esta es la lección de Pascal.

7.- El pensamiento post-moderno, lentamente, se ha ido apartando de la cuestión de la verdad que se tiene por un asunto acientífico y es reemplazado por lo experimental y falsable. Lo que existe es una pura facticidad que en sí no

tiene verdad, pues se ha hecho estallar la relación entre el *ens* y el *verum*. No sólo no es que no haya método sino que propiamente la verdad no existe. Y a eso hay que agregar la más formidable idolatría de nuestro tiempo: el intento de cosificar a Dios, de capturarlo dentro del corral del conocimiento y los sentimientos, un nuevo gnosticismo que, teniendo a la base un racionalismo disolvente, achica la fe a los límites de la mera razón, la subjetividad, la historia, la praxis y a una antropología de vuelo gallináceo. Hoy es una evidencia que la domesticación y vaciamiento de la fe por el conocimiento ha dado lugar a ese ácido y versátil gnosticismo cuyos brotes virulentos y desafiantes pueden diagnosticarse por doquier.

Pero Cristo dijo de sí que era la verdad y eso, *eo ipso*, significa tanto como decir que creer en Dios es creer en la verdad y entonces me parece que tiene razón Benedicto XVI cuando comentó en su último viaje a Alemania que “la verdadera crisis de la Iglesia es un *crisis de fe*”. Creer en Cristo, mediador y revelador del Padre, significa creer en su accesibilidad y en la comunidad que procede de la verdad. Y eso sin menoscabo de mantener la noción de que “el misterio permanece misterio eternamente”, como expresa Karl Rahner. Pero ha querido donarse al hombre en autocomunicación absoluta, una cercanía que ha acontecido en el Dios-hombre. Por eso la verdad se expresa y transparenta en Cristo, en quien Dios se ha manifestado en la historia. Y desde aquí, *sub contrario*, sabemos lo que no es verdad, lo que es falso. Un cristianismo que ya no pudiera decir lo que es y lo que no es, y hasta donde llegan sus fronteras y cuál es su identidad, no tendría ya nada que decir.

Dice Pedro Rodríguez Panizo que hoy es urgente elaborar una *teoría teológica de la verdad*. Muy cierto. DV 8 nos recuerda que la Iglesia camina a través de los siglos *hacia la plenitud de la verdad* y esto nos ha de espolear de algún modo. Partiendo de lo ya ganado, que es mucho, hay que volver a repensar – con seriedad y fidelidad- los problemas epistemológicos, sin innecesarias reducciones doctrinales o conceptuales. Si ha sido posible repensar el concepto de revelación, hágase también con el de verdad.

El hombre *busca* la verdad y *alguien* de quien fiarse (FR 33): no una verdad parcial, factual o científica sino “una verdad ulterior que pueda explicar el

sentido de la vida; por eso es una búsqueda que no puede encontrar solución si no es en el absoluto". Un camino de búsqueda que es *interminable*. El epígrafe citado, añade: "La fe cristiana le ayuda [al hombre] ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de esta búsqueda. En efecto, superando el estadio de la simple creencia, la fe cristiana coloca al hombre en ese *orden de gracia* que le permite participar en el misterio de Cristo, en el cual se le ofrece el conocimiento verdadero y coherente de Dios Uno y Trino. Así, en Jesucristo, que es la Verdad, la fe reconoce la llamada última dirigida a la humanidad para que pueda llevar a cabo lo que experimenta como deseo y nostalgia". ¿Acaso otra cosa quiso decirnos Pascal en su *Apología*?

8.- La pregunta por la *salvación*, extraña e incómoda para el hombre de hoy, sigue siendo una pregunta fundamental o, por mejor decir, *la pregunta*. Dar respuesta a esta pregunta ha sido la tarea principal de la apologética cristiana. Lo hicieron los Padres al clarificar los dogmas trinitario y cristológico. Lo hace Pascal. Sabemos además que nos situamos ante el *sacrificium intellectus*, ante el escándalo perenne, ante lo absoluto en la historia, lo universal en lo particular, ante Dios hecho hombre; lo sabemos. Y por eso precisamente, el *método* es asunto capital, como muy bien columbró Hans-Georg Gadamer al coronar su obra magna con las palabras *Verdad y método*, voces que han de comprenderse en indisoluble ayuntamiento. Un método que pasa por el asentimiento de la fe y la lógica sacramental. Porque la fe, como leemos en *Lumen fidei*, no es una luz ilusoria ni un obstáculo para el desempeño de la razón sino que su ilustración radical; plenifica todo lo humano, enriquece y exalta todas las dimensiones de la existencia, como dice León Magno -*humana augs, divina non minuens*- pero también Rahner o Máximo el Confesor.

La ciencia –el conjunto de las ciencias categoriales- también afirma que su cuestión es la verdad, y lo hace con un aire *fundamentalista* que da miedo. Pero la ciencia no tiene que posicionar a la fe. De hecho no puede. Es la fe la que posiciona a la ciencia –he ahí la lección de Pascal- porque la fe sí que accede *al fondo* de la realidad. La palabra de Jesús que dice: *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6) también es una palabra para la ciencia. Así entonces, la pretensión científica de un método a base de experiencia y matemáticas [*Geisteswissenschaften*] sólo puede recibirse como receptáculo

de la gracia y, por tanto, la anuncia y prefigura como una necesidad para su plenitud. No hay por tanto realidad ni hechos desnudos pues, “todo esto es sombra de lo venidero; pero la realidad es el cuerpo de Cristo” (Col 2, 21). Si lo real recibe su plenitud de Cristo, sólo la fe puede dotar a nuestra razón de una lógica sacramental que pueda penetrar amorosamente y conocer la realidad.

Y algo más. Como muestran los *Pensées*, la pregunta por la verdad dice en relación con la pretensión de universalidad del cristianismo. Es decir, estos avisos se predicán y alcanzan a *todos* –creyentes o no- pues la novedad absoluta de la encarnación no puede comprenderse como un acontecimiento aislado ni como algo extrínseco. La lectura atenta de la Escritura [cf. Rm1, 16-23] deja constancia de que la creación no es un dato cosmológico ni un reportaje legendario ni una afirmación de orden filosófico o científico sino el reconocimiento del poder y soberanía de Dios. Forma parte del credo de la fe pues, sin la creación, no cabe realizar la oferta de la alianza y la obra misma de la redención; es, de cierto, su fundamento externo, su condición de posibilidad, tal como la alianza es el *a priori* interno de la creación (K. Barth). De este modo, y por la *via creationis*, la encarnación queda abierta a toda la realidad creada y a la conciencia de todo hombre –de su razón, sensibilidad y libertad- como condición de posibilidad del reconocimiento libre por la fe del Dios de Jesucristo. Las experiencias estética, ética y lógica [*pulchrum, bonum, verum*], a la mano de todo ser humano, remiten desde la propia historia personal a las propiedades trascendentales del ser y son espléndidas oportunidades para el encuentro con Dios si se viven honda y auténticamente.

9.- Pascal no elaboró un recetario completo que, a modo de un manual de instrucciones, explicara todos los extremos del problema de ser cristiano. Pero nos entregó materiales valiosísimos que pueden sernos de gran utilidad para el diálogo con la increencia en nuestros días. “La certeza del saber no es ni mucho menos la certeza del vivir. Y para ello no es menester tomar inmediatamente en cuenta la muerte. Por el pensamiento, por el conocimiento claro y distinto, es posible alcanzar –quizá- la certeza intelectual, pero de ninguna manera la certeza existencial” escribe H. Küng a cuenta de Pascal⁴⁰⁷.

⁴⁰⁷ H. KÜNG, o.c., 75.

Se atrevió a llevar adelante una *Apología* a través de unos instrumentos metodológicos completamente nuevos, alejada de los formatos tradicionales, y se atrevió además a pensar al hombre y su relación con el Absoluto de una manera original y distinta, salvaguardando la distancia entre ambos y enfatizando los puntos medulares del problema, mientras orillaba cualquier artificio o constructo levantado sobre abstrusas especulaciones teológicas. Se hizo cargo de la herencia de sus padres pero abordó el conocimiento del hombre y de Dios con una modernidad insultante para su tiempo haciendo descansar toda su reflexión sobre el ejercicio de la razón y sobre la primacía de la experiencia y de la existencia para, finalmente, dar el espacio debido a la fe.

En efecto, “Il n’y a pas de système de Pascal, parce que, dans sa pensée, le mouvement l'emporte sur la structure, et la trajectoire des idées sur l'ordre des raisons, et parce que la connaissance n'y est pas conçue comme exposé de la vérité de l'Être mais comme découverte et transformation de soi. La vérité pascalienne est existentielle: une vérité qui change totalement la vie de celui qui la pense, une vérité qui convertit, c'est-à-dire -littéralement- qui retourne” escribe E. Carsin⁴⁰⁸, y así nos parece. Con los *Pensées* de Pascal ocurre lo que con el mito de Sísifo. Por más que filósofos, teólogos o historiadores se empeñen en reconducir el texto a su sentido original, éste siempre rueda de nuevo, sobrepuja cualquier interpretación concreta, interrumpe, digamos, su “congelación”, impidiendo detener la sucesión de lecturas que renuevan a los grandes clásicos, sobre cuyos hombros miramos el horizonte, a despecho a menudo de ese pretendido sentido original. Y así nos parece que debe ser pues, de otro modo, el texto permanecería completamente clausurado, exangüe, muerto. Felizmente Pascal siempre vuelve de nuevo, rodando por la pendiente de la interpretación, arrastrando consigo su dramática obra sinfónica, adaptándola a nuestras preguntas de hoy. La novedad y originalidad de su pensamiento continúa siéndonos cercano y eso explica que en ocasiones Pascal haya sido leído contra sí mismo y que la lectura que ahora hacemos de él sea tan provisional como todas las que le han antecedido. El que aquí presentamos es *nuestro* Pascal, ningún otro, y mejor que sea así, porque es como la tradición vive, como el pasado se inclina hacia el futuro.

⁴⁰⁸ E. CARSIN, o.c., 3.

BIBLIOGRAFIA

- AGUSTÍN, SAN, *La ciudad de Dios*, México: Editorial Porrúa, 1992.
- ALBIAC, Gabriel, *La máquina de buscar a Dios (Una antología)*, Madrid: Tecnos, 2014.
- ID., *Pascal; el autor y su obra*, Barcelona: Barcanova, 1981.
- ID., *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*, Madrid: Tecnos, 2011.
- ARIÈS, PHILLIPPE: *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona: Acantilado, 2000.
- ARTECHE, JOSÉ DE, *Saint-Cyran*, Zarauz: Editorial Icharopena, 1958.
- BALTHASAR, HANS URS VON, *Teología y santidad*, en *Verbum Caro*, I, Madrid: Ediciones Encuentro, 2001.
- ID., *Gloria, una estética teológica*, 3. *Estilos laicales*, III, Madrid: Ediciones Encuentro, ³2000.
- ID., *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- BÉGUIN, ALBERT, *Pascal par lui-même*, París: Éditions du Seuil, 1952.
- BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, carta encíclica de 30 noviembre de 2007.
- BENEDICTOW, OLE J., *La peste negra (1346-1353). La historia completa*, Tres Cantos: Ediciones Akal, 2011.
- BERGIN, Joseph (ed.), *El siglo XVII*, Barcelona: Editorial Crítica, 2002.
- BISCHOFF, JEAN-LOUIS, *Conversion et souverain bien chez Blaise Pascal*, París: L'Harmattan, 2012.
- BISHOP, MORRIS, *Pascal. La vida del genio*, México: Editorial Hermes, s/d.
- BLONDEL, MAURICE, *La acción* (1893), Madrid: B.A.C., 1996.
- BOUCHILLEAUX, HÉLÈNE, *Pascal (Bibliothèque des Philosophies)*, París: Vrin, 2004.
- BORGES, JORGE LUIS, *La esfera de Pascal*, en: *Obras Completas*, II, Barcelona: Círculo de Lectores, 1995.
- BRUNNER, OTTO, *Estructura interna de Occidente*, Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- CARRAUD, VINCENT, *Pascal et la philosophie*, París: Presses Universitaires de France (Collection Épiméthée), 1992.

- CARSIN, EMMANUEL, *Pascal pas à pas*, París: Ellipses, 2011.
- CASSIRER, ERNST, *El problema del conocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- CHAISE, FILLEAU DE LA, *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, París: Éditions Bossard, 1922.
- CHATEAUBRIAND, FRANÇOIS RENÉ DE, *El genio del cristianismo*, Barcelona: Editorial Ramón Sopena, 1977.
- CHIRON, YVES, *Pascal; el sabio, el creyente*, Madrid: Ediciones Palabra, 2009.
- CRAVERI, BENEDETTA, *La cultura de la conversación*, Madrid: Ediciones Siruela, 2003.
- CUSA, NICOLÁS DE, *De docta ignorantia*, Barcelona: Ediciones Orbis, 1984.
- DESCARTES, RENÉ, *El tratado del hombre*, Madrid: Alianza Universidad, 1990.
- DÍAZ, CARLOS, *Contra Prometeo; una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad*, Madrid: Encuentro, 1991.
- ECKHART, MAESTRO, *El fruto de la nada*, Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- ECO, UMBERTO, *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992.
- ID., *Interpretación y sobreinterpretación*, Londres: Cambridge University Press, 1995.
- ERNST, POL, *Les Pensées de Pascal. Géologie et stratigraphie*, París: Universitas et Oxford, Voltaire Foundation, 1996.
- FERNÁNDEZ CASTELAO, PEDRO, *Antropología Teológica*, en CORDOVILLA, ÁNGEL (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- ID., *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2011.
- GARCÍA MERAYO, FÉLIX, *Pascal; un genio precoz*, Tres Cantos: Nivola, 2007.
- GARCÍA-VILLOSLADA, RICARDO, LLORCA, BERNARDINO, LABOA, JUAN MARÍA, *Historia de la Iglesia Católica*, vol. III y IV, Madrid: B.A.C., 2005.
- GERHARD, DIETRICH, *La vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800)*, Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- GILSON, ÉTIENNE, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp, ²2004.
- GOLDMANN, LUCIEN, *El hombre y lo absoluto*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1986 [original francés, *Le Dieu caché*, París: P.U.F., 1956]

- ID., *The hidden God*, London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- GÓNGORA, LUIS DE, *Sonetos completos*, Madrid: Castalia, 1992.
- GOUHIER, HENRI, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- ID., *L'antihumanisme au XVII^e siècle*; París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.
- ID., *Blaise Pascal. Commentaires*, París: Vrin - Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 1966.
- GUARDINI, ROMANO, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1955.
- HARRINGTON, THOMAS, *L'interlocuteur dans les Pensées de Pascal*, en: GOYET, THÉRÈSE (ed.), *Pascal, Port-Royal, Orient, Occident*, actes du colloque de l'Université de Tokyo (27-29 sept. 1988), París: Klincksieck, 1991.
- HINRICHS, ERNST, *Introducción a la historia de la Edad Moderna*, Tres Cantos: Ediciones Akal, 2012.
- HUIZINGA, JOHAN, *El otoño de la Edad Media*, Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1947.
- HUYN, HANS GRAF, *Seréis como dioses; vicios del pensamiento político y cultural del hombre de hoy*, Barcelona: EUNSA, 1991.
- JIMÉNEZ LOZANO, JOSÉ, *Los tres cuadernos rojos*, Valladolid: Ámbito, 1986.
- ID., *Segundo abecedario*, Barcelona: Anthropos, 1992.
- ID., *Retratos y naturalezas muertas*, Madrid: Trotta, 2000.
- JONES, ERIC L., *El milagro europeo. Entorno, economía y geopolítica en la historia de Europa y Asia*, Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, carta encíclica de 14 de septiembre de 1998.
- KANT, EMMANUEL, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- KLINE, MORRIS, *El pensamiento matemático. De la antigüedad a nuestros días*, Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- KOLAKOWSKI, LESZEK, *Dios no nos debe nada*, Barcelona: Herder, 1996.
- ID., *Las preguntas de los grandes filósofos*, Barcelona: Arcadia, 2008.
- ID., *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid: Editorial Tecnos, 1999.

KÜNG, HANS, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

LE GUERN, MICHEL, *Pascal et Descartes*, París: Nizet, 1971.

LE GUERN, MICHEL ET MARIE-ROSE, *Les Pensées de Pascal; de l'antropologie à la théologie*, París: Larousse, 1972.

LOCKE, JOHN, *Carta sobre la Tolerancia*, Madrid: Tecnos, 1985.

LÓPEZ ARANGUREN, JOSÉ LUIS, *Obras completas*, VI, Madrid: Trotta, 1997.

LORTZ, JOSEPH, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, 2 vol., Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003.

LLORCA, B. – GARCÍA-VILLOSLADA, R. – MONTALBÁN, F.J., *Historia de la Iglesia católica*, III, Madrid: B.A.C., 2005.

MAGNARD, PIERRE, *Pascal ou l'art de la digression*, París: Ellipses 1997.

MAGNARD, PIERRE, *Nature et histoire dans L'Apologétique de Pascal*, París: Société Les Belles Lettres (Publications de L'Université de Dijon) 1975.

MARTINEAU, EMMANUEL, *Blaise Pascal, Discours sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers, restitués et publiés par Emmanuel Martineau*, París: Fayard et Armand Colin, 1992.

MESNARD, JEAN, *Pascal. El hombre y su obra*, Madrid: Tecnos, 1973.

ID., *Universalité de Pascal*, en *Méthodes chez Pascal* (335-356), París: Presses Universitaires de France, 1979.

MICHON, HÉLÈNE, *L'Ordre du coeur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, París: Honoré Champion, 2007.

MOELLER, CHARLES, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.

MONTAIGNE, MICHEL DE, *Los ensayos*, Barcelona: Acantilado 2007.

MONTHERLANT, HENRY DE, *Port-Royal*, París: Gallimard, 1954.

MURPHY, ROLAND E., *Eclesiastés (Qohèlet)*, en *Comentario bíblico San Jerónimo*, II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *En torno a Galileo*, en *Obras Completas*, V, Madrid: Alianza Editorial & Revista de Occidente, ³1994.

ID., *Ideas y creencias*, en *Obras Completas*, V, Madrid: Alianza Editorial & Revista de Occidente, ³1994.

ID., *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, en *Obras Completas*, VI, Madrid: Alianza Editorial & Revista de Occidente, ³1994.

ORTIZ DE LANZAGORTA, JOSÉ LUIS, *El Dios del mediodía. Fe y creación poética en Andalucía*: Madrid, B.A.C. 1997.

PALMA RAMÍREZ, MANUEL, *Le tumulte et le bruit du monde. El concepto de "divertissement" en las Pensées de Blaise Pascal*, Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2012.

PARÉS, RAMÓN, *Pascalianas. Los tres niveles del pensamiento*, Barcelona: Herder, 2009.

PASCAL, BLAISE, *Oeuvres Complètes; Texte établi et annoté par Jacques Chevalier*, París: Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1954.

ID., *Oeuvres complètes, Preface d'Henri Gouhier; présentation et notes de Louis Lafuma*, París: Éditions du Seuil, 1963.

ID., *Oeuvres complètes, Édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern*, París, Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2000.

ID., *Pensamientos, edición de Mario Parajón*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

ID., *Pensées; Texte établi par Leon Brunschvicg; chronologie, introduction, notes, archives de l'oeuvre, index par Dominique Descotes*, París: Flammarion, 1976.

ID., *Pascal*, Madrid: Editorial Gredos, 2012.

PLAZENET, LAURENCE (DIR.), *Port-Royal*, París: Flammarion, 2012.

QUEVEDO, Francisco de, *El mundo por de dentro*, en *Sueños y discursos*, Madrid: Ediciones Turner, 1985.

RAD, GERHARD VON, *Teología del Antiguo Testamento. I. Las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca: Ediciones Sígueme, ⁹2009.

RAHNER KARL, *Angustia y salvación*, Madrid: Editorial Fe y Razón, 1962.

ID., *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona: Herder, 2007.

RATZINGER, JOSEPH, *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia* (tesis doctoral), Madrid: Ediciones Encuentro, 2012.

RILKE, RAINER MARÍA, *El amor de Magdalena (sermón anónimo francés del siglo XVII)*, Barcelona: Herder, 1996.

RODRÍGUEZ DE LA FLOR, FERNANDO, *Imago. La cultura visual y figurativa del Barroco*, Madrid: Abada Editores, 2009.

RODRÍGUEZ PANIZO, PEDRO, *Teología fundamental: Núcleo esencial y algunos puntos focales*, en: URIBARRI, GABINO (ed.), *Fundamentos de Teología sistemática*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2003.

- SAINT-CYRAN, ABBÉ DE, *Lettre à un Gentilhomme*, Orbey: Arfuyen, 2001.
- ID., *Mémoires qui peuvent servir à la vie de feu*, Suresnes: Les éditions Chapitre.com & Bibliothèque nationale de France, 2015.
- SAINTE-BEUVE, CHARLES AUGUSTIN, *Port-Royal*, París: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1954.
- SÁNCHEZ COSTA, ENRIQUE, *El resurgimiento católico en la literatura europea moderna (1890-1945)*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2014.
- SELLIER, PHILLIPE, *Pascal et saint Augustin*, París: Armand Colin, 1970.
- STOICHITA, VICTOR, *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*, Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- TILLIETTE, XAVIER, *El Cristo de la filosofía*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1994.
- VILLAR EZCURRA, ALICIA, *Estudio introductorio*, en *Pascal*, Madrid: Editorial Gredos, 2012.
- ID., *Pascal: ciencia y creencia*, Madrid: Ediciones Pedagógicas, 2002.
- VILLAR EZCURRA, ALICIA Y PASCAL, BLAS, *Conversación con el Sr. de Saci*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- VOLTAIRE, FRANÇOIS-MARIE AROUET, *Cartas filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- WEIL, SIMONE, *La gravedad y la gracia*, Madrid: Trotta, ²1998.
- WETSEL, DAVID, *Pascal and disbelief. Catechesis and conversion in the Pensées*, Whashington D.C.: The Catholic University of America Press, 1994.