



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

“Descartes y Pascal: querrela de dos talentos.
El trasfondo espiritual de la filosofía moderna”.

TESIS

Que como parte de los requisitos
para obtener el grado de

Maestro en Filosofía

Presenta

Francisco de Jesús Ángeles Cerón

Santiago de Querétaro, Qro., Agosto de 2012.

RESUMEN



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía

**“Descartes y Pascal: querrela de dos talentos.
El trasfondo espiritual de la Filosofía Moderna”.**

TESIS

Que como parte de los requisitos para optar por el grado de
Maestro en Filosofía

Presenta:

Francisco de Jesús Ángeles Cerón

Dirigida por:

Dr. Juan Carlos Moreno Romo

SINODALES

Dr. Juan Carlos Moreno Romo

Presidente

Dra. Phyllis Ann Macfarland Morris

Secretario

Mtro. José Antonio Arvizu Valencia

Vocal

Dr. Gerardo Argüelles Fernández

Suplente

Dr. Daniel Orizaga Doguim

Suplente

Dra. Blanca Estela Gutiérrez Grageda

Directora de la Facultad

Dr. Irineo Torres Pacheco

Director de Investigación y Posgrado

Centro Universitario
Santiago de Querétaro, Qro.
Octubre de 2012.
México.

En este trabajo intentamos explicitar el modo en que se configura el trasfondo espiritual de la Filosofía moderna, a partir de una lectura comparada de René Descartes y Blaise Pascal. Estos dos genios del pensamiento francés del siglo XVII, si bien tuvieron poco contacto en vida, han pervivido como insignias o emblemas de dos formas de pensamiento que de suyo parecen ser opuestas. Y es precisamente esa oposición tan marcada en sus figuras la que intentamos explorar aquí. Primero, exponemos en forma sucinta la configuración de los diversos talentos espirituales que dan forma a la fractura de la antropología moderna que tiene lugar al interior de la cristiandad, y con la cual coinciden las figuras de los filósofos de cuyo pensamiento nos ocupamos aquí. Después, presentamos el modo en el que la filosofía cartesiana condiciona posiciones centrales en el pensamiento de Pascal, además de que analizamos los elementos esenciales que dan forma a las consideraciones más significativas del autor de los *Pensamientos*, y que en la posteridad tendrán relevancia sumamente importante en la forma en que una parte de la Modernidad concebirá, por ejemplo, las relaciones entre fe y razón. Luego de ello, nuestro trabajo hace una reconstrucción del trasfondo espiritual del cartesianismo y muestra cómo siendo opuesto al de Pascal, tiene una ponderación muy diferente de la metafísica y del objeto que debería tener ésta, así como también condiciona aquello el tratamiento que las relaciones entre fe y razón reciben al interior del pensamiento de Descartes. Finalmente, ofrecemos un breve análisis de las consecuencias que en nuestro tiempo tiene el hecho de que una parte de la modernidad triunfante separe radicalmente a la fe de la razón, al punto de censurar incluso las preguntas en torno a Dios, a la verdad, y tópicos similares del discurso filosófico, mostrando que si por un lado, la agudeza de la crítica pascaliana a la filosofía de Descartes es necesaria más que contra Descartes contra cierta modernidad anticartesiana que, paradójicamente, se presume cartesiana, también es cierto que esa misma crítica, radicalizada, pone en riesgo la posibilidad de hacerse cargo racionalmente de las preguntas sobre la constitución última de la realidad, objeto fundamental de la filosofía misma.

SUMMARY

In this work we are trying to explain the way that configured the spiritual background of the modern Philosophy, beginning with a comparing reading of René Descartes and Blaise Pascal.

Both genius of the French thought of the XVII century; even though they had a little contact in their lives, they survived as emblems of two ways of thought that seemingly are opposite.

And precisely, the opposite in their figures is what we are trying to explain in this work. First, we expose in a concise way the configuration of the different spiritual moods that shape the fracture of the modern anthropology that is happening inside the Christendom and which matches with the figure of the philosophers who we are talking about.

Then, we present the way of the Cartesian philosophy to conditioned central positions in the thought of Pascal, in addition to analyze the essential elements that shape most significant considerations of the author's *The Pensées* and that in the posterity will have very important significance in the way that some of Modernity conceive, for example, the relationship between faith and reason.

After that, our work makes a reconstruction of the spiritual background of Cartesianism and shows how being opposite to that of Pascal, has a very different weighting of metaphysics and the object that should have it, and also that the treatment affects relationships faith and reason get into the thinking of Descartes.

Finally, we offer a short analysis of the consequences that in our time has the fact that a part of modernity triumphant radically separating faith from reason, the point of censoring even the questions about God, truth, and Similar topics of philosophical discourse, showing that the acuity of review Pascalian about Descartes's philosophy is needed rather than against Descartes against certain anti-Cartesian modernity, paradoxically, is presumed Cartesian, it is also true that this same criticism, radicalized, jeopardizes the possibility of taking over rationally to questions about the ultimate constitution of reality, fundamental object of philosophy itself.

A aquellas personas con quienes he contraído hermosas deudas de amor:

*a mi familia de ayer, de hoy y de mañana,
porque Dios me dio la gracia de elegirlo así.*

AGRADECIMIENTOS

“Bienaventurados los que contrajeron deudas porque alguna vez, alguien hizo algo por ellos”, dice un maravilloso verso de Joan Manuel Serrat. Yo tengo la enorme bendición de que me ocurra algo justamente así. Y como firmar una Tesis es una extraordinaria ocasión para decir esa palabra que los hombres desde el principio de los tiempos han dicho quizá, hasta el punto de hacernos ver que si alguien no es un mal nacido (como decía en su oportunidad Octavio Paz), vuelve a decirla con intimidad y grandilocuencia al mismo tiempo cada vez que le acontece algo gratuito e inmerecido, como si fuera la primera vez que se pronuncia en la faz del mundo, aprovecho entonces este lugar para escribir aquella voz que dice tanto porque quien la dice confirma tener un todo, el que sea, y por lo cual un día, o un momento, se deja sin mérito alguno de tener o de ser nada: gracias.

Gracias a Dios porque me ha hecho un hombre afortunado: porque me ha permitido el miedo, como el que tuvo Héctor al enfrentar al favorito de los dioses. Gracias porque me ha enseñado el valor de las despedidas y me ha marcado el alma, como les pasó a aquellos protagonistas y testigos de los adioses entre Héctor y Andrómaca. Gracias porque me ha enseñado el valor de dejar a mi padre y a mi madre, saliendo así al encuentro de un basto mundo. Gracias porque también tuve soledad y pena, y extravía que me hizo comprender aquel otro verso de Serrat que canta: “A dónde vas [...] si en las esquinas no te dan voces y en las cantinas no te reconocen”. Gracias por permitirme una Ítaca, y querer actualizar la recomendación que Kavafis le hace a Ulises: “Cuando emprendas el viaje a Ítaca cuida que el camino sea largo”. Gracias porque me permitió el amor, la espera y la esperanza. Gracias porque me dio lugar a la lucha y a la caída, y porque me hizo tomarle amor a la primera. Gracias por las lejanías, por la nostalgia y la tristeza, y gracias también por el encuentro, la amistad, el amor, la comunión.

Gracias a mi familia, en quien he recibido la certeza incondicional del amor: mis errores son pretexto para que ellos me amen más. Gracias mamá, papá, hermana. Gracias a Hortencia Cerón Hernández, Gracias a Francisco Ángeles Molina, y gracias a Evelin de Jesús Ángeles Cerón. Gracias por ser mi ejemplo, mi sostén, mi cuidado. Ahí donde yo me he equivocado, Ustedes me han amado más. De Ustedes aprendí a darlo todo cuando la razón que empuja al corazón es el amor.

Gracias a quienes han sido más que sangre que llama desde mi llegada a esta ciudad. Gracias a mi tía Lole, a mi tío Polo, mi tía Susy, a Jaime, Alfredo, Alma, Miguel, Anaid. Ustedes han sido el ejemplo claro de aquella frase evangélica que reza: “Porque fui extranjero y me acogisteis”. En cada una de sus personas encontré el calor y la protección, el ejemplo y la capacidad de admiración que hay en una verdadera familia.

Gracias a mis amigos, con quienes he compartido un ideal de vida, y con quienes he librado batallas que hemos celebrado y llorado juntos. Gracias Iván porque has sido

ejemplo de constancia y valentía, consejero, y un hermano incondicional. Gracias Güicho, porque nunca me abandonaste cuando tú mismo estabas luchando por tantas cosas, también. Gracias Luis, Poncho, por su gran valor y su buen humor. Gracias Martin por tantas misiones juntos. Juan Pablo “JP”, gracias por el ejemplo de tenacidad y por la oportunidad del padrinazgo. Gerardo, gracias por tu ejemplo de humildad y generosidad, y por tanta confianza. Gracias Dalia, por ser todo oídos cuando la amistad se viste de comprensión.

Gracias Monze, por la inspiración, por el maternal cuidado de muchas horas, por mostrarme qué había detrás de tantas letras que antes no supe apreciar, y gracias sobre todo por vestir de primavera el más sórdido de los inviernos, y por saber que codo a codo, somos mucho más que dos.

Gracias a la Universidad Autónoma de Querétaro, y a quienes detrás de un escritorio han hecho posible que mi carrera de joven profesor y novel investigador siga avanzando. Gracias al Dr. Gilberto Herrera Ruiz, Rector de la Universidad, por confianza y apoyo. Gracias a la Dra. Blanca Estela Gutiérrez Grageda, por su apoyo en mis trámites para la obtención del grado, y por haber apoyado mi estancia de investigación en la Sorbona, en París, Francia, durante el año 2010, en la que con el apoyo del Dr. Denis Kambouchner, pude aprender tanto y afinar una distinta mirada del mundo desde las tierras que pisaron Pascal y Descartes.

Gracias finalmente al Dr. Jun Carlos Moreno Romo, mi maestro y amigo. Lo bueno que haya en mí académicamente se lo debo en gran parte a él. Gracias por acompañar mis sueños, mis inquietudes filosóficas, y por darle cause seguro con el apoyo para estancias de investigación en el extranjero y con publicaciones sobre todo, a un trabajo en equipo del cual esta Tesis es una muestra más. Y gracias asimismo a los profesores que han acompañado con su lectura y su sabio consejo la redacción de este trabajo. Gracias, pues, a la Dra. Phyllis Ann Macfarland Morris, al Mtro. José Antonio Arvizu Valencia, Dr. Gerardo Argüelles Fernández, al Dr. Daniel Orizaga Doguim.

Sinceramente,

Francisco de Jesús Ángeles Cerón.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	2
1. Presentación.....	3
2. Constitución del texto y criterios gráficos.....	4
CAPÍTULO I. ¿DESCARTES Y PASCAL?.....	6
1. Incertidumbre y amor a la sabiduría.....	7
2. La dimensión existencial de la empresa filosófica de Descartes y Pascal.....	11
3. ¿Por qué leer a Pascal y a Descartes desde su talante espiritual?	17
a) <i>¿Dos filosofías enfrentadas?</i>	17
b) <i>Otra vía de conocimiento de Descartes y Pascal.</i>	20
CAPÍTULO II. EL TALANTE RELIGIOSO Y LA FILOSOFIA. PRELIMINARES.....	25
1. Estado de ánimo y búsqueda de la verdad.....	26
2. La filosofía, la cuestión del sentido y el talante espiritual.....	32
3. Talante espiritual y sentido de la vida.....	34
4. El talante religioso y la filosofía.....	36
5. El talante cristiano y su fractura en la modernidad, ¿fractura de la filosofía?.....	40
a) <i>Catolicismo y protestantismo como formas de existencia</i>	42
b) <i>El talante luterano</i>	44
c) <i>Talante calvinista</i>	54
CAPÍTULO III. EL TALANTE ESPIRITUAL EN SITUACION: DE PASCAL A DESCARTES.....	60
1. Fragmento de un Pascal.....	61
a) <i>La indeterminación de Pascal</i>	61
b) <i>Del círculo de Mersenne al primer encuentro con Port-Royal</i>	64
c) <i>De la muerte del padre a la experiencia de la vida mundana</i>	66
2. La <i>metanoia</i> filosófica y espiritual del Memorial	72
a) <i>El Memorial en la vida de Pascal</i>	72
b) <i>El Memorial y la finesse y el coeur</i>	75
c) <i>El Dios oculto y el orden del corazón.</i>	78
3. El talante espiritual de Monsieur Pascal.....	92
4. “Descartes inútil e incierto”: La disputa pascaliana con M. Descartes.....	114
CAPÍTULO IV. EL TRANSFONDO ESPIRITUAL DEL CARTESIANISMO: ¿UNA RESPUESTA A PASCAL?.....	135
1. ¿Un retorno a Descartes?.....	136
2. “Nous, chrétiens”: el talante espiritual de Descartes.....	148
3. Del <i>intuitus</i> a la metafísica cartesiana: razón, fe y religión en el pensamiento de René Descartes.....	163
a) <i>El intuitus o la operación cartesiana de la certeza</i>	163
b) <i>Descartes: Del Dios de la filosofía o de Dios en la filosofía</i>	174
CONCLUSIONES.....	201

BIBLIOGRAFÍA.....	206
-------------------	-----

INTRODUCCIÓN

2. Presentación.

Una lectura de Pascal y Descartes que se anime a considerarlos juntos, por el motivo que sea, no obstante la constante insistencia en ese tópico, nunca podrá ser una lectura obvia. Las varias razones que existen para abordarlos en un mismo trabajo es razón suficiente para que sea así. Aunque lo anterior se potencializa cuando advertimos que no hay prácticamente un solo volumen dedicado al pensamiento de alguno de estos dos grandes genios del pensamiento del siglo XVII en el que no se aborde también la relación que Pascal tuvo como lector, crítico y contemporáneo de Descartes, así como el contacto que, por mínimo que fuese, tuvo Cartesio con el autor de los *Pensamientos*.

Lo anterior nos anuncia ya, el interés que genera la comparación de las dos figuras y la importancia que la revisión del uno tiene en el estudio del otro. Todo lo cual se refuerza en el hecho de la conocidísima disputa conceptual que libraron a inicios de la Modernidad, dando quizá con ello, razón suficiente para creer que de esa querrela surgen dos de los principales derroteros para comprender el caos o el orden (como se prefiera) que se avizora en nuestro tiempo.

Y es que si el Caballero de la Turena anduvo con pies ligeros el claro avance de las brechas que él mismo abrió en muchos sentidos para el recorrido de la naciente modernidad, nadie quizá como el “misántropo sublime” de Pascal para seguirle el paso, para leerlo, criticarlo, y para darle un vuelvo tremendo a lo que habría de ser no sólo en filosofía, sino allende ella, la intrincada modernidad.

Pues en buena medida, cuanto se puede decir de Pascal se esclarece y se confirma en el examen de las relaciones que el autor de las *Provinciales* fue tejiendo con la filosofía de Descartes. Aunque no sean las diferencias esenciales que hay entre ellos, una cuestión de método o de principios especialmente, sino escisiones de orden religioso y de trasfondo espiritual las que tornándose con ello más profundas y más importantes, terminan por condicionar aquella “querrela”.

Por lo que es precisamente en torno a estas escisiones profundas, y en torno a su naturaleza, constitución y herencia, que vamos a enfocar el estudio que aparece en las páginas que siguen. La lectura de ambos pensadores nos permitirá conocer el *quid* del problema sobre el que se funda la disputa más famosa quizá de toda la Modernidad temprana, y que vamos a explicitar a partir del horizonte metafísico de la filosofía cartesiana que es precisamente el centro de la crítica que hace Pascal. Pero vamos además a revisar la estructura medular de esta cuestión el vertebral a partir de una pregunta que cuestionará cuál es el trasfondo espiritual a partir del cual se gestan tanto el contenido de las nociones pascalianas fundamentales, como la crítica que el autor de la Provinciales hace al antiguo alumno de los jesuitas de la Flèche, como también la posible respuesta que desde los textos de este último cabe hacer a la lectura pascaliana.

Así, pues, una vez aclarado el planteamiento del problema desde una posible construcción de una teoría del talante religioso y las implicaciones que éste tendría en la constitución de toda filosofía, habremos de analizar, la gestación de la metafísica cartesiana y la construcción del pensamiento pascaliano desde y en oposición a ella, pues a propósito de esto, podemos constatar que transitarán algunos de los abordajes teóricos más importantes en todo el pensamiento moderno.

Lo anterior podrá esclarecerse aún más, vamos a verlo, si afinamos la mirada ya al interior de la metafísica cartesiana y atendemos al hecho que parece ser al interior de ella (la crítica pascaliana lo confirma) el problema capital, a saber, el problema de Dios, que tanto en Descartes como en Pascal configurará el resto de su pensamiento, y que plantea al mismo tiempo las condiciones en que a la postre va a darse la transmisión de la filosofía de cada uno de ellos, así como las diversas discusiones que se suscitarán en torno a ellas.

3. Constitución del texto y criterios gráficos.

El texto que a continuación presentamos lo hemos dividido en capítulos (I, II, II...), apartados (1, 2, 3...) y subapartados (a, b, c..), y esta distribución obedece más a su

temática que a su extensión, pues es en la primera en donde cada una de las secciones encuentra cohesión al interior.

Remitiremos siempre que sea posible, a las ediciones canónicas de las obras de Descartes y Pascal, por lo que, para mayor agilidad en la lectura de nuestras referencias, ofrecemos a continuación un listado de las abreviaturas utilizadas al respecto:

Al, I, 1: designa la primera página del primer tomo de Descartes, *OEuvres philosophiques*, Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, 3 Vols., 1963 Ré 1973, « Classiques Garnier », Bordas, París, 1988.

AT, I, 1: designa la primera página del primer tomo de la nueva edición (1996) de las *OEuvres de Descartes*, preparada por Charles Adam y Paul Tannery entre 1897 y 1913. Cuando hay una segunda numeración en un mismo tomo, lo distinguimos con una B, escrita después del número romano, por ejemplo IX-B, seguido a su vez del número arábigo correspondiente.

OCP, 1 a: designa la primera columna de la primera página de las *OEuvres complètes* de Blaise Pascal, préface d'Henri Gouhier, présentation et notes de Louis Lafuma, Paris: Editions du Seuil, 1963.

OP, 1: designa la primera página de *Obras /Pensamientos/Provinciales/Escritos científicos/Opúsculos/Cartas/*, de Blaise Pascal, prólogo de José Luis Aranguren, traducción de C. R. de Dampierre, Madrid: Alfaguara, 1981.

Pensamientos 84-79: designa los fragmentos que constituyen los *Pensamientos* de Pascal según los números correspondientes a las ediciones de Louis Lafuma y León Brunschvicg, unidos por un guión, justamente en ese orden.

CAPÍTULO I
¿DESCARTES Y PASCAL?

1. Incertidumbre y amor a la sabiduría.

En el transcurso de la vida, unas veces antes y otras después, en el alba o en el ocaso de la existencia, el hombre se enfrenta a su propia realidad, desnudo de los avatares y la bisutería, de los pasatiempos, las desgracias y las alegrías; y es entonces cuando el horizonte se ve más lejos, y la neblina llega, y la luz del faro no nos guía. Ese el momento en el que con urgencia hace falta encontrar sentido. Y es el momento también en que ponemos a prueba nuestra capacidad para encontrarnos una vez más con un camino claro que pueda llevarnos nuevamente hasta “lo nuevo que [siempre] sigue siendo nuevo”, para decirlo en el ideario poético de Keats. Aunque es precisamente en el transcurrir de esos momentos —en los que desearíamos poner las manos al timón de nuestra vida sin tener que vacilar al tener que abrir las aguas— cuando más confuso nos resulta el panorama y más difuso se nos vuelve aquel caudal de las dudas que enfrentamos. Sin embargo, es justo a la mitad de esa carencia de sentido repentinamente concebida y las más de las veces subrepticamente formulada, cuando aparece mayor la necesidad de conocer cuanto nos sea posible de aquello de lo que inesperadamente hemos tomado conciencia en nuestra vida: esa profunda carencia que subviene a todas las cotidianas certezas sobre las cuales vamos definiendo en lo que a la superficie corresponde, nuestra vida, y que hace que de un momento a otro el presente nos abrace como un mantillo que perentoriamente se nos ha tornado incierto. Esa es la hora en la que con toda justicia se puede decir que ha llegado el tiempo para la filosofía. Pues llegado el momento de esa zozobra, entre saber y no saber, muy pocos habrán de vacilar en preferir saber. El hambre de realidad y la necesidad de plenitud que da razón de aquel profundo y por demás intenso deseo de alcanzar el paraje de una certeza, el hambre de sabiduría, que ha acompañado a la filosofía desde sus comienzos (*philosophia*), corresponde a una condición que Aristóteles supo ver como inherente a la naturaleza humana¹—por más que a veces nos la oculten abstrusos e intrincados tratados de filosofía, esencialmente—. Pues es esta una circunstancia que, bajo la a veces logarítmica y árida etimología que nombra el quehacer de la filosofía —y que

¹ Cfr. Aristóteles, *Metafísica* A (980 a), versión trilingüe de Valentín García-Yebra, Madrid:Gredos 1998.

supone para muchos los primeros pasos en el camino de la misma—, redescubre en la certeza, aquella seducción creadora ante la cual el filósofo queda extrañamente cautivado y que es precisamente *el amor a la sabiduría*.

Pues aunque en la filosofía se hallan, como en todo quehacer humano, innumerables y no siempre bien ponderados motivos que justifican su ser —y más allá de que existan en ella esos motivos en cuando menos tres sentidos: ya sea como asunto o circunstancia que le da substancia, como atavío u ornamento, o como motivación en la que lo primero encuentra total sentido—, entre los distintos elementos que ofrece en su hacer la experiencia filosófica, destaca el afán y el apasionado deseo de certeza que aparece con toda justicia en esa experiencia esencial que, como el amor en el amante, opera en el hombre de meditación, permitiéndole esa experiencia abrazadora de incertidumbre —tan subrayada entre otros por un filósofo de la existencia como Karl Jaspers²— que abre el descampado horizonte de las preguntas y el ánimo por encontrar camino (*métodos*) en aquella selva oscura en la que de pronto se ha convertido la vida, y a la que urgen pies y pasos, certeza, respuestas y amor (*philein*) también.

En Pascal y en Descartes, como en san Agustín en la antigüedad, corren ríos de personalismo viviente, savia que da substancia a su filosofía. Pues en ellos se cumplen las condiciones gracias a las cuales el Platón del *Simposio* ve ligado al filósofo con el amante, concepción que aquí nosotros hemos bordeado desde líneas atrás³. Don Antonio Gómez Robledo, quien en nuestra lengua leyó como pocos a Pascal, comenta al inicio de sus *Estudios pascalianos* a propósito de las figuras del santo africano, el caballero francés y el intensísimo espíritu que fue Pascal, que “En los tres maestros susodichos — dice— encontramos al hombre viviente y concreto —ese hombre de carne y hueso, podríamos decir nosotros, que con tanto ahínco buscó Unamuno, primero en su carne y en sus propios huesos, y después en las letras y en la carne de los otros hombres todos⁴— en lucha a muerte por la prosecución y conquista de la verdad —subraya

² Cfr. Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (Trad. José Gaos), México: FCE, 2000, 2ª ed., p.121 y ss.

³ Cfr. Platón, *Simposio* 188e y ss., si hacemos caso al discurso que Platón pone en boca de Aristófanes; y 200e y ss., si posamos la mirada en el discurso que a propósito del mismo asunto Platón hace pronunciar a Sócrates.

⁴ Cfr. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Barcelona: Editorial Altaya “Grandes obras del pensamiento”, 1999 / 1912 primera edición, p.20 y ss.

Gómez Robledo—, y es éste el interés que les anima por encima de toda otra consideración, [escenario donde] los tres libran este combate con suprema libertad —”⁵.

Quizá porque sólo en la libertad puede nacer cualquier amor, y entre ellos el amor por la verdad, paraje en el que el filósofo encarna —cual caballero andante que se retira de los campos que otros han arado ya— el arrojo con el que *se da* el amante, fiel a un “principio de razón insuficiente”⁶ subrayado a últimas fechas por Marion, y a través del cual avanza como el Abraham del *Génesis* entre las dunas de un desierto en que la extensa incertidumbre engulle sus pasos que para entonces ya carecen de certeza, por lo que se obliga entonces a abandonarse a la encomienda de tener que hacerse su propio camino hasta que los suyos se encuentren a la postre con el alba de la tierra prometida donde se instala, misteriosa por ahora pero clara para entonces, la verdad.

Porque la incertidumbre es, en efecto, el desierto por el que los solitarios, ora anacoretas ora cenobíticos, como un Pascal o como un Descartes, asumen que frente al abismo de la duda nos queda la filosofía, como frente a la soledad la comunión. Y cuando llega la hora de la galerna, levantan pues sus pasos, de hombres antes que de filósofos, con el afán de reconstruir su entorno —porque todo aquel filósofo que no es antes que tal un hombre es todo menos un filósofo y es a lo más un remedo de hombre, como insistió con harta vehemencia Unamuno⁷—. Pues ocurre que en medio de la contingencia, y de ese vacío o esa grieta que agita con fuerza la pesada mar que hace sentido, el filósofo no dispone entonces para responder a la urgencia de reencontrar o reconstruir aquél, más que de la veleta que se llama meditación.

Aunque al filósofo genuino, como al Odiseo del poema de Kavafis⁸, no le preocupa tener que demorarse en el regreso a Ítaca cuando descubre que Ítaca es también el viaje. El hombre que se atreve a la meditación sabe que, como el amante o el guerrillero, está llamado a avanzar sin poseer la comodidad previa de una certeza. Pascal y Descartes lo entendieron así cuando aspiraron a librarse de todas las enfermedades —ellos que eran de salud bastante endeble—, salvo de la enfermedad

⁵ Antonio Gómez Robledo, *Estudios pascalianos*, México: El Colegio Nacional-FCE, “Cuadernos de la Gaceta” No.80, 1992, p.8.

⁶ Cfr. Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico* (Trad. Silvio Mattoni), Buenos Aires: El cuenco de la plata-Ediciones literales, 2005, p.93 y ss.

⁷ Cfr. Miguel de Unamuno, Op. Cit., p.32.

⁸ Cfr. Konstantinos Kavafis, “Viaje a Ítaca”.

divina aquella que hace buscar y amar a la sabiduría, carencia última con la que al iniciar su camino, la vocación filosófica se encuentra. Y lo han sabido así también todos aquellos se atreven de verdad a hacer filosofía. Pues aunque de muchos se aprende la historia de la filosofía, en realidad es de pocos de quienes se aprende a filosofar. Porque esto último se aprende única y exclusivamente de aquellos que se abrazan a las posibilidades reales y vitales que ofrece la meditación, y que entran en tensión verdadera y plena con las urgencias que le reporta al entendimiento la realidad completa. Pues al tomar en cuenta la perspectiva que nos presenta esto apenas dicho, es inevitable no reconocer la importancia del horizonte existencial y la dimensión vital en la que se hallan los problemas filosóficos de alguien como René Descartes y también de Blaise Pascal, ya que con ellos opera aquello que el propio Pascal escribió entre las notas de sus *Pensamientos*: “*On s’attendait de voir un auteur et on trouve un homme / Esperábamos ver un autor y hemos encontrado un hombre*”⁹. En sus textos es posible encontrarse con esa experiencia, pues se trata de hombres forjados en el retiro y en el silencio que dan pie a la meditación. Descartes que bien pudo desempeñar algún cargo académico o tomar algún sitio dentro de los Consejos Reales, prefirió el retiro de las “desérticas” brumas holandesas, en donde encontró silencio y tranquilidad; y por su parte Pascal, que nunca fue un *gentil-homme campagnard* como a su manera lo había sido Descartes, también supo vivir su idilio con el silencio y la soledad, realidades que pudo conocer mejor durante el tiempo en que se fue a vivir con los *solitaires* de Port-Royal des Champs¹⁰. Algunos siglos antes que Heidegger, Pascal y Descartes nos enseñaron, apunta Don Antonio Gómez Robledo, “que el hombre —y más aún el hombre de meditación, podríamos agregar nosotros— desarrolla su mayor estatura espiritual en la soledad y el silencio, y que, por el contrario, la empequeñecen el ruido y la multitud”¹¹.

⁹ Cfr. Blaise Pascal, *Pensamientos*, 675 en la edición de Louis Lafuma y 29 en la edición de León Brunschvicg (*OEuvres complètes*, préface d’Henri Gouhier, présentation et notes de Louis Lafuma, Paris: Editions du Seuil, 1963, p.590, en adelante OCP). En adelante referiremos los *Pensamientos* de Pascal dando simplemente, en el orden en que aquí aparecen, el número correspondiente a la ordenación de cada uno de estos dos editores (en ocasiones nos apoyaremos en la traducción española que aparece en Blaise, Pascal, *Obras /Pensamientos/Provinciales/Escritos científicos/Opúsculos/Cartas/*, prólogo de José Luis Aranguren, traducción de C. R. de Dampierre, Madrid: Alfaguara, 1981, en adelante OP, aunque generalmente utilizaremos la versión francesa que hemos referido con antelación).

¹⁰ Cfr. Antonio Gómez Robledo, Op. Cit., p.10.

¹¹ Ibidem.

En estos dos filósofos franceses del siglo XVII, ocurre exactamente lo que Juan Pablo II apuntaba ya en su célebre encíclica *Fides et Ratio* de 1998, cuando decía que “Todo lo que se presenta como objeto de nuestro conocimiento se convierte por ello en parte de nuestra vida”¹², de modo que incluso si una posición filosófica no partió del todo de una preocupación profundamente vital de quien la concibió, aquélla terminará de cualquier modo convirtiéndose en parte de la condición existencial más profunda de su postulador (al menos). “Nuestra carencia, pues —escribe en su pertinente y oportuna *Vindicación del cartesianismo radical* Juan Carlos Moreno Romo—, para el escándalo de todos aquellos vitalistas o existencialistas que ven en el pensamiento un frío y etéreo agregado a la vida o a la existencia, a lo que somos, nuestra carencia radical y fundamental es en primera instancia —en el análisis— carencia intelectual [...] incertidumbre”¹³. Pues contrario a lo que de común se cree o se piensa, incluso a veces erróneamente amparados en la lectura del apasionado Pascal, el pensamiento no es algo ajeno a la vida sino inherente a la vida misma, incluso para este genio francés. Pues así como el hilo de Ariadna no es sino parte de la vida y del laberinto vital de Teseo, así también el pensamiento no es un agregado sino parte de nuestro propio laberinto, que nos urge vital y meditabundamente a encontrar sentido a nuestro alrededor. “En cada instante de nuestra vida, despiertos o dormidos, residimos en el mundo a través del pensamiento”¹⁴, subraya a propósito de este punto George Steiner. Pascal y Descartes, en el exilio vital y laberíntico de la incertidumbre y frente al Minotauro de la duda, vieron en la meditación su propio encuentro con Ariadna.

2. La dimensión existencial de la empresa filosófica de Descartes y Pascal.

Apenas nos adentramos en la lectura de los textos, las notas y cartas de Blaise Pascal y René Descartes, es posible encontrar en ellos además de un conflicto intelectual al que tales hombres de meditación intentan dar salida, una serie de elementos de orden existencial que subyace y acompaña a toda su obra científico-

¹² Juan Pablo II, *Fides et ratio*, (La Encíclica vio la luz en septiembre de 1998) en URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_sp.html (Consultado: 15 / 07 / 2011).

¹³ Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, Barcelona: Anthropos-UAQ, 2010, p.185.

¹⁴ George Steiner, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento* (trad. María Cándor), México: FCE, 2007 /2005 primera edición en inglés.

filosófica. Aunque desde luego, es necesario anotar que Descartes y Pascal no vivieron, sin embargo, de la misma manera su drama existencial a través de la filosofía. Ambos tuvieron no sólo motivos distintos —aunque vitales en uno y otro caso— para su arribo a la misma, sino también evoluciones diferentes en su marcha al interior de filosofía. Descartes tiene al menos tres periodos identificables en sus obras publicadas y en su correspondencia —los mismos que en general guarda la división que Ferdinand Alquie establece en su ya clásica edición de las *Oeuvres philosophiques* de Descartes (1618-1637 / 1638-1642 / 1643-1650)— y que comprenden una evolución que va del *savant* al metafísico esencialmente, hasta instalarse de a poco en el tema de la filosofía moral¹⁵. Pascal, por su parte, vive una fundamental transformación que le conduce desde su realidad de *homo mathematicus* hasta el que será su segundo y aparentemente último estado de vida, el del *homo religiosus*¹⁶, hecho que puede ser fechado, si seguimos la impresión que comunican grandes comentadores de Pascal como Hans Küng, Michele Federico Sciacca o Romano Guardini, en la experiencia del *Memorial* que habría tenido lugar en noviembre de 1654.

Por lo anterior es lícito decir que la dimensión existencial de la que parten las diversas obras de Descartes y Pascal, evoluciona al mismo ritmo que aquéllas; y por ello, al analizar el pensamiento de estas dos figuras emblemáticas en el pensamiento francés del siglo XVII es menester contemplar siempre el trasfondo vital desde el que se gestan sus obras, pues en pocos pensadores como en ellos, la vida y la obra se entretajan con tal intimidad.

Pero si a lo ya dicho sumamos el hecho de que en estos dos filósofos, como ocurre con los grandes pensadores de la historia, es posible hallar tantos rostros como lectores hay de ellos —tal como lo ha sugerido Paul Valéry a propósito de Descartes o Romano Guardini al referirse a Pascal¹⁷—, es imposible pretender realizar una lectura conjunta de ambos sin plantearse la pregunta que inquiere a qué Descartes y a qué

¹⁵ Cfr. Al, II, 1; y véase también Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, Paris: Hermann Éditeurs, 2008.

¹⁶ Cfr. Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Trad. José María Bravo Navalpotro), Trotta, 4ª ed., Madrid, 2005 / primera edición Munich, 1978, p.68 y ss.

¹⁷ Cfr. Paul Valéry, *Estudios filosóficos* (Trad. Carmen Santos), Madrid: La balsa de la Medusa, 1993, p.21; y cfr. Romano Guardini, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* (Trad. Ramón Garriga), Buenos Aires: Emecé Editores, 1955, pp.12 y ss.

Pascal vamos a referirnos, sobre todo cuando es claro que existen varias razones para considerar a Descartes y a Pascal juntos; tantas que al hablar de uno es inevitable no contemplar al otro, como si de dos brazos de un mismo río se tratara.

Y es que resulta difícil encontrar a algún autor que habiendo dedicado al menos un volumen al estudio de la vida o de la obra de alguno de estos dos genios revolucionarios del pensamiento francés, no haya reservado entonces sendas líneas a la relación tan intrincada que se tejió entre ellos. Lo mismo en el caso de Henri Gouhier, León Brunschvicg, Antonio Gómez Robledo, Jacques Chevalier o Vincent Carraud, por sólo citar algunos casos de distinta latitud temporal y geográfica. Henri Bergson señalaba en una conferencia de 1915 —mientras subrayaba la necesaria lectura comparada de Blaise Pascal y de René Descartes— que,

Si todas las tendencias de la filosofía moderna coexisten en Descartes (de quien deriva toda ella) el racionalismo es, sin embargo, el factor predominante, como debía serlo también en los siglos futuros. Mas al lado, o mejor dicho subyacente a la corriente racionalista, recubierta y a menudo disimulada por ella, otra corriente penetra la filosofía moderna, y a esta corriente podría llamársela sentimental, con tal que no tomemos el término “sentimiento” en la acepción que le da el siglo diecisiete, antes por el contrario que injertemos en él todo el conocimiento inmediato e intuitivo. Ahora bien, esta segunda corriente deriva, como la primera, de un filósofo francés. Pascal, en efecto, introduce en la filosofía cierto modo de pensar que no es la pura razón, toda vez que corrige con el espíritu de finura lo que el razonamiento tiene de geométrico, y que no es tampoco la contemplación mística, puesto que llega a resultados susceptibles de ser controlados y verificados por todo el mundo. Restableciendo los anillos intermedios de la cadena, podríamos comprobar que apelan a Pascal las doctrinas modernas que ponen en la vanguardia el conocimiento inmediato, la intuición, la vida interior, la inquietud espiritual del mismo modo que apelan a Descartes (a despecho de las veleidades de intuición delectables en el cartesianismo) los filósofos de la razón pura. Descartes y Pascal son así los grandes representantes de las dos formas o métodos de pensamiento que dividen al espíritu moderno¹⁸.

La apreciación de Bergson nos plantea, pues, un escenario en el que si el “Caballero francés” —que diría en elegante lenguaje Charles Péguy— cruzó a galope las intrincadas veredas de la Turena y del pensamiento en la Modernidad, ese “misántropo sublime” que diría Voltaire refiriéndose a Pascal¹⁹, fue acaso quien a mejor

¹⁸ Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: Vrin, 1915, pp.1159-1160.

¹⁹ Cfr. Voltaire, *Cartas filosóficas* (Tr. Fernando Savater), Madrid: Editorial Nacional, 1976, p.183.

ritmo siguió los pasos del discípulo de los jesuitas de la Flèche, así haya sido para marcar distancia de él. Es por ello, que proponer una lectura de Pascal y Descartes o del Descartes de Pascal, o mejor aún, una serie de respuestas cartesianas a Pascal, se vuelve tan complejo cuando no perdemos de vista los momentos varios en los que el tiempo y después los comentadores fueron dando forma a las disputas entre esos dos genios de la matemática del siglo diecisiete. Hans Küng sale al paso en esta comparación tan variopinta afirmando que si hubo alguien que pudo convertirse en el más grande cartesiano de la historia de la filosofía, ese debió haber sido Blaise Pascal, y que no obstante, este fino pensador hubo de fraguarse un rostro de sagaz anticartesiano y de feroz crítico de todo cuanto él suponía parte las doctrinas de Cartesio²⁰.

Pero, ¿de dónde parte, o desde dónde se apuntalan las críticas que Pascal hace a Descartes y que Hans Küng subraya? Responder a esta pregunta es lo que nos permite también aclarar cuál de todos los rostros de Pascal y de Descartes vamos a mirar en la exploración que vamos a realizar.

Michele Federico Sciacca apunta en la “Introducción” a su *Pascal*, que cuanto se puede decir de Blaise Pascal se esclarece y se confirma en el examen de las relaciones que el creador de la pascalina tuvo con Descartes²¹. Aunque ahí mismo expone el pensador italiano que ello no opera así solamente por las diferencias o similitudes que pudiesen existir entre sus métodos o en sus diversas prioridades científicas, ni por la disensión que tuvieron en torno a la noción del vacío, sino que aquello que los vuelve tan diferentes y al mismo tiempo tan indisolublemente unidos, es una serie de “escisiones más profundas y más importantes”²² que se extienden más allá de la física o las matemáticas, según subraya Sciacca, y es por eso que sobre esas escisiones profundas, sobre su naturaleza, constitución y herencia, hemos querido enfocar este estudio, ¿dónde radican, pues, esas escisiones profundas?

Vincent Carraud es contundente al señalar en su fino estudio *Pascal et la philosophie* que todo el pensamiento pascaliano *parte* de Descartes al menos en un

²⁰ Cfr. Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, ed. cit., p.

²¹ Cfr. Michele Federico Sciacca, *Pascal* (Trad. J.J. Ruiz Cuevas), Barcelona: Luis Miracle Editor, 1955, p.89.

²² *Ibidem*.

doble sentido, por lo que desde él se origina y lo que de él se separa en la visión pascaliana del mundo, el hombre y la vida²³. Esto que Carraud señala se cumple esencialmente en el tema metafísico que, no sólo por los numerosos “lugares cartesianos” que hay en los *Pensées*, sino por el vertebral contenido de las nociones pascalianas fundamentales se presenta claramente como el gozne esencial del que surgen las disputas cartesiano-pascalianas más importantes. De ahí que sea entonces el Descartes del periodo metafísico —sin olvidar el resto de lo que Octave Hamelin o Martial Gueroult han sugerido como parte del sistema de Descartes²⁴— a quien habremos de considerar con mayor profundidad; y es al crítico de la metafísica cartesiana —y al fundador del propio pensamiento que a partir de ello surge— a quien veremos en Pascal. Pues es la metafísica cartesiana y la construcción del pensamiento pascaliano desde, y en oposición a ella, lo que en buena medida abre los caminos capitales por donde desfilará el pensamiento moderno (según observábamos con el atinado apunte de Henri Bergson).

Sin embargo, y puesto que esto supone una enorme y rica veta en los estudios sobre filosofía moderna ya de suyo sugestiva, lo que a nosotros más nos interesa es hacer una lectura de la querrela entre Descartes y Pascal a partir de lo que con Jean-Luc Marion y con Ferdinand Alquié nos parece el punto central no sólo de la metafísica cartesiana, sino de la disputa fundamental entre Descartes y Pascal, a saber, el problema de Dios²⁵. Pues si la lectura de ambos pensadores permite considerar que el *quid* del problema se encuentra, teóricamente hablando, en el prisma metafísico de la filosofía cartesiana y la crítica que Pascal hace al respecto, entonces es válido considerar el problema de Dios como el punto que configura el resto del pensamiento de ambos, pues desde ahí se plantean y condicionan muchas de las consideraciones que a la postre se convertirán en parte esencial de la herencia filosófica de René Descartes y de Blaise Pascal.

²³ Cfr. Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris: PUF, seconde édition revue et corrigée, 2007, p.30.

²⁴ Cfr. Octave Hamelin, *Le système de Descartes* (préface de Émile Durkheim), Paris: Félix Alcan Éditeur, 1911 ; y cfr. Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre de les raisons*, Paris : Aubier, 1953.

²⁵ Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, Paris : PUF, 1986 ; y cfr. también Al, II, 381.

No obstante, y puesto que existen varias maneras de plantear una lectura comparada de Descartes y Pascal a partir de este asunto medular, conviene aclarar qué camino habremos de seguir en esta revisión. Proponemos la lectura de este asunto capital a partir de la realidad histórica pero sobre todo *vital* en la que se generaron los textos en los que ambos filósofos se ocupan del problema de Dios (Descartes en su periodo eminentemente metafísico, aunque sin olvidar su correspondencia que es posible situar en el periodo de las preocupaciones morales también, y Pascal en la crítica que hace a ese aspecto del cartesianismo; en las *Meditationes* y en los *Pensées* fundamentalmente entonces), de modo tal que sea posible apoyarnos en los finos ejercicios de análisis que en este sentido, y sobre la filosofía moderna en general, se están realizando en el ámbito académico francés contemporáneo básicamente, desde Jean-Luc Marion a Denis Kambouchner y desde Vincent Carraud a Frédéric de Buzon, por sólo citar quizá a nuestras fuentes de apoyo más importantes, pues esto nos sitúa frente a lo que se consideró desde la aparición de los *Pensées* y las primeras ordenaciones que tuvieron, como parte de los primeros grandes problemas que planteó la comparación que vamos a abordar, y que podríamos dividir *grosso modo* de la siguiente forma: 1) el de explicar la naturaleza de las críticas pascalianas a Descartes en relación básicamente al problema de Dios, y 2) el de aclarar si en los *Pensamientos* — acaso a partir de la oposición a Descartes, y especialmente a su pensamiento metafísico— se podía hablar de una filosofía pascaliana propia, y la forma en que ésta habría abierto entonces una veta de pensamiento distinta en la historia de la filosofía francesa.

Con todo, y pese a lo anteriormente descrito, es claro que plantearnos la encomienda de intentar responder o cuando menos aclarar de qué va la disputa entre Descartes y Pascal en relación a lo que al problema de Dios se refiere, supone incontables posibilidades de abordaje. Pero siguiendo la línea de estudio ya declarada, pretendemos aquí asegurarnos de atender a la dimensión religiosa (entendiendo esto desde lo vital fundamentalmente) desde la que parte esta querrela, es decir, de lo que en la estela de Don Miguel de Unamuno y José Luis L. Aranguren llamaremos el talante espiritual. Aclaremos a qué nos referimos con este punto en particular, y por qué el horizonte espiritual sería una adecuada y provechosa vía de abordaje para un estudio

comparativo entre Descartes y Pascal al desplegar el “qué” y el “por qué” de su disputa en torno sus distintas consideraciones a propósito del problema de Dios esencialmente.

3. ¿Por qué leer a Pascal y a Descartes desde su talante espiritual?

a) ¿*Dos filosofías enfrentadas?*

La discusión sobre si Pascal postula o no una filosofía es tan antigua, decíamos, como la recepción de sus textos por parte de sus primeros lectores. Discusión que se agudizó sin duda a partir de la atención que reclamó de aquéllos lo que Vincent Carraud ha llamado la “época cartesiana” de Pascal²⁶, un periodo que es posible rastrear entre los textos del hijo varón de Etienne Pascal, desde el *Tratado de las cónicas* hasta los *Pensées*. Pues, en efecto, la duda que se cierne sobre la figura pascaliana en relación al hecho de que si éste tuvo o no la intención de postular una filosofía —y si lo logró además— se agudiza al tomar en cuenta el enfrentamiento que Pascal tuvo con Descartes —especialmente a través de los *Pensamientos*—, y crece aún más al recordar también la querrela que sostuvo antes con el racionalismo teológico de Saint-Ange²⁷, pues en ambos casos muestra un espíritu que revela una aparente aversión hacia la filosofía, que por lo demás han vuelto famosa algunos de sus críticos más importantes.

Sin embargo, la problemática que se halla en la pregunta que cuestiona si Pascal es o no un filósofo, se vuelve todavía más importante en la medida en la que cuando se estudian en paralelo a Descartes y a Pascal, o la lectura que el segundo hace del primero, en tanto que es menester —por ser parte del problema— identificar en qué términos se da esa lectura. Ya que el “anticartesianismo” de Pascal, según se responda a la pregunta arriba formulada, puede ser planteado en al menos dos sentidos: 1) Como la formulación de tesis opuestas a las de Descartes, fundadas sobre conceptos que sustituyen a los conceptos cartesianos y que a partir de problemáticas comunes proponen respuestas diferentes; o, 2) Como la descalificación de la metafísica,

²⁶ Cfr. Vincent Carraud, Op. Cit., p.19.

²⁷ Cfr. Michele Federico Sciacca, Op. Cit., pp.69-70.

acompañada de la subversión de conceptos cartesianos con un giro hacia lo no-conceptual; lo que haría del pensamiento de Pascal un intento de relevo del cartesianismo que se erigiría de las ruinas de aquél²⁸.

Este planteamiento se torna aún más complejo si tomamos en cuenta el hecho de que nuestros filósofos sostienen visiones diferentes de la filosofía. Pues ahí donde el Descartes de la “Carta a Picot”, que sirve de Prefacio a los *Principia*, entiende a la filosofía como el estudio de la sabiduría²⁹, Pascal insistirá en que la filosofía es incapaz de ser *philo-sophia*. Así por ejemplo en la *Entretien avec M. de Saci*, como en algunos de los *Pensées*, donde Pascal sostendrá, ya en su retiro de Port-Royal, la no autonomía de la filosofía³⁰.

Tomando en cuenta lo anterior, Vincent Carraud —teniendo presente el “anticartesianismo” y la “antifilosofía” del pensamiento pascaliano, y siguiendo fundamentalmente en este punto a Henri Gouhier— se pregunta, 1) Si acaso es posible que un trabajo de naturaleza filosófica se halle en los *Pensées* —el libro-conjunto de notas más discutido de Pascal—, sin constituir una filosofía propia; y 2) Si es posible hablar de un rigor, de un método, y de problemáticas y modelos conceptuales, sin un sistema filosófico aceptado. Estas preguntas, agrega V. Carraud, son cuestiones que signan puntos vitales para comprender el pensamiento pascaliano y para someter a juicio, por lo demás, su inacabada obra; y sin embargo, estas cuestiones sólo pueden ser respondidas en función de la figura que el propio Pascal contempla de modo excepcional en las disputas y en la filosofía de su tiempo, que es precisamente la de René Descartes³¹. Una excepcionalidad atribuida por Pascal que se confirma por tres motivos: 1) Porque el autor de las *Provinciales* así lo refiere; 2) Por la presencia constante de Descartes en los *Pensamientos*; y 3) Porque su anticartesianismo, lo deja ver a lo largo de su obra, no es de la misma naturaleza que su reticencia a la filosofía en

²⁸ Esta división para entender el “anticartesianismo” de Pascal es propuesta por Vincent Carraud (cfr. Op. Cit., pp.21-22.

²⁹ Cfr. René Descartes, “Carta a Picot” o “Carta del autor al traductor del Libro, la que puede servir como Prefacio”, AT, IX-B, 2.

³⁰ *Entretien avec M. de Saci* en OCP 296a y ss. / *Entrevista con Monsieur de Saci* en OP 51 y ss.

³¹ Cfr. Vincent Carraud, Op. Cit., p.21., y véase también, Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Conversion y apologétique*, Paris: Vrin, 1986 (especialmente el cap. X).

general³². “Anticartesiano por su genio, *ingenium*, Pascal es post cartesiano por su cultura”, afirma Henri Gouhier³³, y que es una condición que redundante en el hecho de que Pascal identifique invariablemente a la metafísica con la filosofía cartesiana, en donde la primera es vista como el fundamento del cual depende el resto del pensamiento de Descartes, incluso en lo que a la física se refiere, lo cual, no deja de parecerle a Pascal un exceso peligroso de lo que por un lado considera la naturalización de la metafísica y por otro el riesgo de que la ciencia jamás pueda progresar sistemática y autónomamente³⁴. Esto queda claro, por ejemplo, en sus disensiones —a partir especialmente de la redacción del *Tratado de las cónicas* de 1639, texto del que Descartes tendrá noticia a través de Mersenne— en torno a nociones propias del campo de la física o de las matemáticas, pues en esos desacuerdos, explica Vincent Carraud, Pascal ni siquiera critica los principios (metafísicos) de la física cartesiana en sí mismos, sino el desarrollo detallado de lo que de ello resulta, objeto de una curiosidad inútil³⁵, como acaso apuntará el celebre pensamiento anticartesiano en donde el Caballero de la Turenne será calificado por Pascal como “inútil e incierto”³⁶.

Esta temática que en los estudios pascalianos tuvo un especial interés a partir de los años 40 del siglo XIX —a propósito de la reedición de las obras de Blaise Pascal—, nos hace pensar en la relación Descartes-Pascal, como en una unidad indisoluble. Así lo observaban agudos lectores y editores de las obras del autor de los *Pensées* como Victor Cousin (1842), Faugère (1844) y Havet (1852), cuando analizando la inconclusa obra de Pascal sostenían a propósito de las problemáticas que hasta aquí hemos expuesto en términos generales, que: 1) Pascal es filósofo en tanto que él es adversario de la filosofía (en un planteamiento fraguado muy a la manera del Aristóteles del *Protréptico*); 2) Ser adversario de la filosofía y ser adversario de Descartes se identifican totalmente; y 3) Si se le puede atribuir una filosofía a Pascal, ya sea a través del reconocimiento escéptico (en el entendido de que el escepticismo sería la filosofía que se opone a toda filosofía),

³² Cfr. Michele Federico Sciacca, Op. Cit., pp.90 y ss.

³³ Henri Gouhier, Op. Cit., pp.167-168.

³⁴ Cfr. Michele Federico Sciacca, Op. Cit., p.91.

³⁵ Cfr. Vincent Carraud, Op. Cit., p.224.

³⁶ Cfr. *Pensamientos*, 84-79.

o mediante el reconocimiento cartesiano, la filosofía de Pascal sería, parcial o totalmente, de cualquier modo, el cartesianismo³⁷.

Lo anterior, nos coloca una vez más, frente a la necesaria revisión dual de la obra de estos dos genios del pensamiento francés de la primera mitad del siglo XVII. Pues con lo que hasta aquí hemos visto de manera tan sucinta en relación al pensamiento pascaliano, el camino más corto para responder a la pregunta sobre si es lícito ver en Pascal a un filósofo, inicia en el análisis de la compleja relación que el autor de las *Provinciales* tejió con Descartes, por lo que el tema sigue siendo todavía vigente. ¿Cuál es entonces la vía más adecuada para aclarar el panorama?

b) *Otra vía de conocimiento de Descartes y Pascal*

Sin duda hay muchos caminos que han sido recorridos en la comparación y en el análisis de las obras de René Descartes y de Blaise Pascal. Michel Le Guern y Francisque Bouillier han ensayado algunos³⁸. Vincent Carraud, quien ahora mismo es uno de los mayores conocedores de la obra de Pascal en todo el orbe, señala en su *Pascal et la philosophie* que no debemos olvidar que los *Pensées*, que constituyen la parte esencial de la “época cartesiana” de su autor, no nacen en medio de las problemáticas que describimos en I.3.a, es decir, como parte de un proyecto propio de una obra filosófica, sino que por el contrario surgen como parte fundamental de una *Apología de la religión cristiana*³⁹ que nunca llegaría a terminar. De ahí que nosotros, como mencionamos en el apartado I.2, nos propongamos analizar el pensamiento de Pascal y del autor de las *Meditaciones* teniendo como piedra de toque el tema de Dios, que es central en las obras más importantes de estos dos filósofos.

³⁷ Estos postulados son reseñados magistralmente por Vincent Carraud (cfr. Op. Cit., pp.30 y ss.). Las referencias que ofrece Carraud para ello son las siguientes: Cousin, *De Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage* (1842); Faugère, *Pensées, Fragments et Lettres de Blaise Pascal, publiés pour la première fois, conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits* (1844); Havet, *Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique avec un Commentaire suivi et une étude littéraire* (1852).

³⁸ Véase Michel Le Guern, *Pascal et Descartes*, Paris: Nizet, 1971; y véase también Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris: Delagrave, 3ª edición, 1868, 2 vols.

³⁹ Cfr. Vincent Carraud, Op. Cit., p.23.

Henri Busson ubica la centralidad del problema religioso en la obra de estos dos autores a partir del hecho de que en ese preciso momento de la historia del pensamiento europeo “La apologética religiosa era impotente, y se encerró en un círculo sin fin entre el aristotelismo y un desanimado fideísmo en ruinas. En estas circunstancias — dice— es que se presenta Descartes. Y este es un hecho que a menudo se olvida”⁴⁰. Lo mismo y en los mismos términos vale decir, creemos, en el caso de Pascal.

Por eso esta vía de acceso al cartesianismo y su relación con el pensamiento pascaliano que proponemos, pretende ponderar la importancia que en las disputas cartesiano-pascalianas tienen las condiciones vitales generadas a partir de los profundamente distintos talantes espirituales que los dos filósofos tenían, y al interior de los cuales tuvieron génesis las obras Descartes y Pascal. He ahí el problema de Dios como preocupación común a ambos.

La importancia de realizar una lectura así de esta que resulta ser una de las relaciones fundamentales en la historia de la filosofía en general y en la génesis del pensamiento moderno en particular —y que hubo de gestarse a base de numerosas disputas que en el fondo tenían que ver con el problema que de manera central nos hemos propuesto analizar en ellos—, radica en el hecho de que —pese a que las biografías de estos dos genios del pensamiento francés, y el estudio que varios comentaristas han hecho de ello en uno y otro sentido, confirman la importancia del problema religioso en la gestación primero del pensamiento cartesiano y después de la crítica pascaliana al tratamiento del problema de Dios que hace Cartesio—, el estudio de la disputa entre Descartes y Pascal no ha sido tratado desde el punto de vista religioso sino en muy breves y esporádicos atisbos, incluso en los muy autorizados estudios de Jean Laporte (*Le rationalisme de Descartes*) y de Henri Gouhier (*La pensée religieuse de Descartes*), o en el estudio de Romano Guardini⁴¹ que el pensador alemán escribió bajo el título de *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*; pues aún cuando por su temática podría esperarse que al hablar de la difícil relación que surge entre Cartesio y Pascal, se diera un tratamiento más profundo del problema religioso y vital que los une,

⁴⁰ Henri Busson, *La pensée religieuse française de Charron a Pascal*, Paris: J. Vrin, 1933, p.429.

⁴¹ Cfr. Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris: PUF, 1945; cfr. Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris: Vrin, 1924; y cfr. Romano Guardini, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, ed. cit.

no se ha hecho todavía un estudio de conjunto sobre ese punto y solamente ha sido abordado el tema de manera esporádica y hasta separada, analizando lo que a propósito del mismo cabe decir en Descartes (Gouhier, *v. gr.*) o en Pascal (Guardini o Sciacca, *v. gr.*), sólo de manera independiente, lo que hace patente el “olvido” del problema religioso como tesis de fondo en un estudio sobre los dos pensadores que aquí nos interesan, tal como lo señala Henri Busson en el profundo estudio que sobre este asunto dedicó en su vigoroso texto de 1933 *La pensée religieuse française de Charron a Pascal*, en donde dejó clara la importancia del aspecto religioso en la gestación del pensamiento de Descartes y Pascal.

Empero, pese a este estudio monográfico sobre la historia del pensamiento religioso en el contexto francés que hiciera en su momento Henri Busson, existe una suerte de “vacío” en los estudios sobre la relación entre Descartes y Pascal. Este “vacío”, sin embargo, más que soslayar la importancia del asunto, subraya la importante necesidad que hay de incursionar por esta vía al pensamiento de estas dos grandes figuras capitales en los albores del pensamiento moderno. Sobre todo si atendemos lo que en el último tiempo han significado los esfuerzos por situar como parte de su propio tiempo —y en el que no queda exento de tratamiento el problema religioso— a la obra de René Descartes y de Blaise Pascal. Baste señalar a este respecto, lo que ha aportado dentro de los estudios cartesianos el fino y profundo comentario —y la investigación que sobre ello está realizando— el profesor Denis Kambouchner a partir de su texto *Les Méditations métaphysiques de Descartes*⁴², y en el que intenta, entre otras cosas, situar a la obra cumbre de Descartes dentro del que es para él el verdadero horizonte en el que se inscribe el cartesianismo, que sería precisamente el de la Contrarreforma, y en donde un notorio “*tournant suarézien*” habría sido la piedra de toque del discípulo de los jesuitas de la Flèche al concebir su obra en lo que a sus postulaciones metafísicas se refiere; mientras que, por lo que toca a Pascal, acaso sea suficiente señalar el extraordinario esfuerzo que Vincent Carraud hizo en su *Pascal et la philosophie* al intentar trazar con claridad, en líneas generales, el complejo lugar histórico y filosófico

⁴² Cfr. Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*, Paris: PUF, 2005, p.26 y ss. Llegado el momento hablaremos con detenimiento sobre lo que a partir de Jean-Luc Marion y su equipo se ha dado en llamar “*Le tournant suarézien*” dentro de los estudios contemporáneos de filosofía moderna, y el modo en el que ello afecta al tema que aquí nos ocupa.

que le corresponde en particular a los *Pensées* por un lado, y al pensamiento pascaliano en general por otro, sobre todo en relación a lo que la complicada atribución de una filosofía al autor de las *Provinciales* se refiere.

Sin embargo, y pese a lo que hasta aquí hemos dicho, el interés de una investigación como esta que aquí trazamos no se circunscribe solamente a los estudios cartesianos o pascalianos, sino que compete a la génesis misma de la Modernidad. Pues es acaso a través de la herencia conceptual e histórica que legarán a su posteridad —y que quizá es en mucho también la nuestra— estos ricos y complejos filósofos franceses, que el problema religioso y el problema en la relación entre fe y razón que subyace a buena parte la filosofía moderna, se ilumina y se oculta al mismo tiempo de manera extraordinaria, y quizá como en ninguna otra relación de concepciones y posiciones filosóficas en todo el pensamiento moderno.

El lugar que guardan la razón y la fe tanto en la filosofía cartesiana como en el pensamiento pascaliano, es fundamental lo mismo en relación al problema de Dios que en relación al problema de la verdad y la certeza. Las Objeciones de Caterus y de Gassendi a las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios⁴³, por ejemplo, apuntan de lleno hacia el problema de la distinción entre el Dios de la fe y el Dios de la filósofos, distinción que hubo de exponer henchido de vehemencia Blaise Pascal, y que pese a ser un problema tan antiguo quizá como la mismísima historia de la filosofía, vuelve a la filosofía de Cartesio y a su disputa al interior de los textos pascalianos, un parte aguas en relación a este problema en toda la historia del pensamiento moderno y contemporáneo.

Porque más allá de las lecturas que ciñen la disputa entre Descartes y Pascal en una simple controversia entre fe y razón, como si de una querrela entre el padre de la modernidad y el método, y un ferviente creyente con tintes fundamentalistas se tratara —como ha querido ver con su obra teatral *El encuentro entre Pascal y Descartes* Jean-

⁴³ Cfr, AT, IX, 73, y ss. / AI, II, 507 y ss., para el caso de las “Primeras Objeciones” (Caterus); y cfr. también AI, II, 705 y ss., para el caso de las “Quintas Objeciones” (Gassendi). En AT, IX no se ofrece traducción francesa de estas Objeciones y Respuestas, por lo cual sólo ofrecemos aquí la edición de Ferdinand Alquié, quien toma la traducción de Clerselier de 1647, modificando la misma en algunos pasajes.

Claude Brisville, en una trama francamente inexacta que, no obstante, presenta los datos en ella expuestos como si se tratara en efecto de sucesos perfectamente documentados e “históricos”⁴⁴—, podemos observar cómo leer cuidadosamente a Pascal implica entender mejor a Descartes, y cómo también revisar con mayor esmero la obra del Caballero de la Turena supone pensar más finamente a Pascal, tal como sugería, según lo veíamos ya en el apartado I.2, Michele Federico Sciacca. Pensar a Pascal y el lugar que ocupa en la constitución de una posible antropología contemporánea, o incluso en la forma de hacer filosofía en “nuestro tiempo” —o en ese tiempo que queramos o no queramos es también, o pretende ser el nuestro—, resulta sumamente apasionante, y aún más importante en la medida en la que sea posible descubrirlo desde su mismo drama existencial. Por ello estudiaremos con la teorización que hace del talante religioso el filósofo español José Luis L. Aranguren, las problemáticas que emanan de la lectura de Pascal como crítico de Descartes, y de las posibles respuestas cartesianas a la crítica de Pascal. Y a partir de lo que el talante espiritual del cartesianismo y del pensamiento pascaliano se revele, podremos comprender mejor acaso, las problemáticas que subyacen al pensamiento moderno en general. Pues el propio Blaise Pascal no fue nunca ajeno a esta problemática, y con la agudeza que siempre ataba intensamente a su pluma él mismo escribió: “Las cosas poseen distintas cualidades y el alma tiene varias inclinaciones —escribía a propósito de este asunto Pascal—; porque nada es simple de lo que se ofrece al alma; y ésta jamás se presenta simple sobre objeto alguno. Así ocurre que sobre una misma cosa se llora o se ría”⁴⁵.

Optamos, pues, por la indagación filosófica que nos permite un estudio de la dimensión religiosa de las disputas entre Descartes y Pascal, definida desde el horizonte de lo vital, aunque ello nos permita también la exploración metafísica y conceptual. Aunque antes de entrar de lleno a lo que la teoría del talante religioso en situación (tematizada fundamentalmente por Aranguren) pudiera decirnos de la relación entre los filósofos que aquí nos competen, habremos de hacer una pausa en el camino para explorar a detalle, al menos hasta donde para nuestro estudio resulta necesario y conveniente, lo relativo justamente a la relación entre talante religioso y las preocupaciones de la filosofía.

⁴⁴ Cfr. Santiago Belausteguigoitia, “Pascal y Descartes dialogan en Sevilla”, en URL: http://elpais.com/diario/2010/03/25/andalucia/1269472937_850215.html, (Consultado: 25/03/2010).

⁴⁵ *Pensamientos* 54-112.

CAPÍTULO II
EL TALANTE RELIGIOSO Y LA FILOSOFIA.
PRELIMINARES.

1. Estado de ánimo y búsqueda de la verdad.

Todo hombre se encuentra siempre en un estado de ánimo. Este es un hecho que se revela al sentido común, pero que desde la filosofía —y tomando diferentes caminos— pensadores profundos como Martin Heidegger o José Luis L. Aranguren, han explorado con agudeza y sobresaliente ingenio. El estado de ánimo en el que cada hombre se encuentra no es ni puede ser ajeno a los sentimientos y percepciones que componen los detalles o el todo de su propio mundo. Pues no es en lo más mínimo un secreto el hecho de que miramos distintas las cosas que decimos observar en el “ahí” del mundo según pueble nuestra vida la tristeza o la alegría. Y esto en ningún sentido puede ser ajeno a la estructura medular de la filosofía, lo mismo como tema que como realidad vivida.

Lo anterior en el entendido de que el estado de ánimo en el que nos encontramos nos vuelve seres dispuestos o indispuestos para todo aquello con cuanto pueda envolvernos. Una mañana podemos estar dispuestos para escuchar la “Primavera” de Vivaldi y ese mismo día en la tarde estar prestos para escuchar el “Concierto en La menor” de Bach; sin que nada pueda resultar verdaderamente extraño en ello. El ánimo en el que se encuentre nuestra vida no ilumina siempre la misma cara de la luna, y antes bien, descubre unas veces cierta región del mundo antes que ninguna otra: “La realidad se nos presenta así —dice Aranguren— como un reflejo del talante”⁴⁶.

La anterior es una experiencia constante que todos padecemos siempre. La poesía como la música sólo puede realmente aprehenderse, abrazarse y comprenderse si se está envuelto en cierto temple: “Puedo escribir los versos más tristes esta noche/

⁴⁶ José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1998, p.7.

escribir por ejemplo la noche está estrellada / y tiritan azules los astros a lo lejos”⁴⁷. Es claro que por más hermosos que puedan parecernos incluso técnicamente hablando estos versos de Neruda, no siempre estaremos prestos para leer al autor de *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*. Pues en otra oportunidad acaso, esa misma noche estrellada podamos mirarla no con el temple melancólico al que nos urgen los versos del poeta chileno, sino que quizá entonces podamos sentirnos más bien contentos o aterrados ante la inmensidad del firmamento.

Pero la configuración del mundo, ese reflejo del talante propio del que habla José Luis L. Aranguren, puede ir —y va, desde luego— mucho más allá de una simple disposición para la apreciación artística. No se está en las mismas posibilidades para apreciar la hermosura de la caridad cuando el hombre está cobijado por el fuego abrazador del amor que cuando se encuentra apresado por la ira, la desilusión o la misma envidia. Cada momento, cada acción y cada ejercicio de la vida exigen cierta disposición y también cierto talante.

No obstante, como reconoce el propio Aranguren —cuyas intuiciones filosóficas sobre este asunto seguimos fundamentalmente en nuestra propia exploración, según hemos apuntado ya con antelación—, es notorio que el hecho de que cada estado de ánimo nos descubra una forma o fracción de la realidad, supone el planteamiento de otro problema, aquel que cuestiona si acaso es posible trazar una jerarquía gnoseológica de los estados de ánimo y que toca medularmente la relación entre el talante religioso y las preocupaciones propias de la filosofía, a saber, si acaso es posible conocer cuál es el estado anímico que posibilita al hombre el encuentro con la verdad⁴⁸.

Esta cuestión es tan antigua como la filosofía misma, al menos entre las preocupaciones propias de ella que es posible indagar en los diversos textos de la tradición de pensamiento en Occidente, pues saber qué estado de ánimo pone en situación al hombre para conocer la verdad ha sido tema de discusión desde los primeros planteamientos filosóficos de que tenemos memoria. Los griegos, bien sabemos, plantearon una respuesta que no es totalmente imposible poder rastrear. Para

⁴⁷ Pablo Neruda, *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*, Madrid: Edaf, 2009, p.105.

⁴⁸ Cfr. José Luis L. Aranguren, Op. Cit., p.11.

los helenos, tanto en la actitud socrática recogida en los *Diálogos* platónicos como en el *Protréptico* de Aristóteles, por sólo citar dos textos de las más grandes cumbres que en la filosofía antigua destacan a lo lejos, la admiración es el estado de ánimo con el que se inicia la teoría. Este estado anímico siempre ligado a la bella noción griega *skholé* que significando en un principio “ocio”, devino en la forma de nombrar precisamente la ocupación del hombre ocioso, el “estudio”, y que finalmente nombró el sitio en donde aquello tiene lugar, la “escuela” (filosófica)⁴⁹. Algo no muy lejano a esto fue lo que ocurrió entre los latinos: basta tener presente el hecho de que *studium* antes que “estudio” hubo de significar “afición” e “inclinación” y prácticamente “amor”⁵⁰. Tomar en cuenta estas precisiones resulta esencial para comprender mejor aquello que insiste en dejar claro en las primeras páginas de su texto *El fenómeno erótico* Jean-Luc Marion a propósito de la naturaleza de una genuina inclinación a la filosofía, a saber, que la filosofía misma desde su nombre, tan trillado éste por los avatares de la etimología que termina nublando de a poco lo que en un principio podría resultar evidente, traza desde ahí una serie de esclarecedoras conexiones que signan el inicio de la tarea del filosofar, y que permiten ver en la teoría un estado de vida inherente a la disposición anímica del *amor*. Y es que no es, subraya en el citado texto Marion, que el amor sea una juntura lingüística más, sino el método, el camino que ha de seguir el filósofo, y que es sólo desde esa inclinación del ánimo desde donde debe entenderse con toda cabalidad el deseo de conocer que distingue en sus inicios a la filosofía⁵¹. Es el amor lo que abre el horizonte del asombro a la mirada, pues a la verdad como a la bondad y a la belleza sin asombro es imposible llegar. Borges, no sin algo de poesía lo señaló también: “el hecho estético —escribió— no puede prescindir de un elemento de asombro”⁵².

Sin embargo, con todo este rodeo no pretendemos decir que nuestra inclinación anímica le cierre el paso a Hermes y que por tanto nuestro estado de ánimo supone desde su aparición una inobjetable cerrazón e incomunicabilidad. Pues si bien es cierto que comprendemos y afrontamos la realidad desde un determinado estado de ánimo, sería falso decir que no podemos obrar sobre él. Es menester reconocer que toda acción

⁴⁹ Cfr. J. y M. Pabón de Urbina, *Diccionario Manual Griego. Griego clásico-español*, Madrid: VOX, 18ª ed., 2002, p.571.

⁵⁰

⁵¹ Cfr. Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico*, ed. cit., p.

⁵² Jorge Luis Borges, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” en *Ficciones*, contenido en el volumen de sus *Obras Completas*, p.

espiritual descansa sobre una base fisiológica, como reconocen, por ejemplo, varios de los filósofos modernos teniendo como piedra de toque el texto de *Las pasiones del alma* de Cartesio que darán tanto de qué hablar incluso allende los confines de la filosofía misma; y es en ese horizonte de lo fisiológico precisamente donde tiene lugar la modificación terapéutica que sugiere, por ejemplo, la psiquiatría. Lo que subraya en sumo grado la complejidad, por un lado, y el profundo interés que suscita por otro, esta relación que a propósito del problema del talante religioso en un intento por esclarecer el origen de las preocupaciones filosóficas, planteamos aquí. La mutua influencia que ejercen alma y cuerpo, ha llegado hasta algunos discursos de nuestros días como una herencia cartesiana, pascaliana, y por supuesto, también ignaciana; influencia que se vislumbra también conflictiva en los albores de la modernidad, por ejemplo en los varios textos de Lutero⁵³. Y es que resulta tan fuerte el correlato fisiológico que se asume tiene lo espiritual, que dentro de la misma filosofía, durante el último siglo al menos, han tomado cuerpo como signo de talantes varios, algunos conceptos otrora asociados a la práctica médica en sentido estricto, como la “náusea” en el pensamiento de Sartre o la “agonía” en el quehacer filosófico de Unamuno⁵⁴.

Pero al no ser de nuestra competencia, ni tampoco parte de nuestro central interés las implicaciones que en ello tiene la medicina, queremos fijar nuestra atención en otras vías de posible modificación del estado anímico. Pues así como hay libros o piezas musicales que solicitan del lector o de quien escucha un estado de ánimo que le permita abrazar el todo de cuanto el autor ha querido comunicar, hay también libros, melodías o poemas que suscitan, en quien establece con éstos una conexión estética, la disposición de un talante que corresponda a una abrazadora comprensión de la pieza en cuestión, y así inspiran amor, tristeza, nostalgia, desesperanza, alegría, ilusión, o paz. Y acaso en esto también consista la comunicación espiritual, o la “empatía” de la que ha

⁵³ Cfr. Martín Lutero, *Escritos reformistas de 1520 (A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del Estado cristiano / La cautividad babilónica de la Iglesia / La libertad cristiana)*, prólogo, selección y notas de Humberto Martínez, Col. “Cien del Mundo”, Secretaría de Educación Pública, México, 1988, p. 234. Ahí escribe Lutero: “pensemos —dice— que todo cristiano posee una naturaleza espiritual y otra corporal. Por el alma se llama al hombre espiritual, nuevo e interior; por la carne y la sangre, se lo llama corporal, viejo y externo [...] ninguna cosa externa, sea cual fuere, lo hará libre, ni bueno, puesto que ni su bondad, ni su libertad ni por otra parte, su maldad ni servidumbre son corporales o externas”.

⁵⁴ Cfr. Jean-Paul Sartre, *La náusea* (Trad. Aurora Bernárdez), Buenos Aires, Losada, 27ª ed., 2002; y cfr. también, Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit.

hablado, por ejemplo, ampliando los alcances de la fenomenología husserliana alguien como Edith Stein⁵⁵.

Por ello, para descubrir un libro, como para quitarle el velo a un paisaje, es menester tener tiempo para “salir a andar”, y dejarse así envolver por el paisaje que nos aguarda en cada libro. Y ahí es quizá la poesía, entre todos los géneros literarios, el que mejor ejemplifica el modo de obrar sobre el estado de ánimo, el género que de mejor manera invita a mirar el paisaje que ella encierra. Aunque no sea la poesía, desde luego, el único sitio en donde aquello tiene lugar. Ya el propio Heidegger ha escrito en su oportunidad cómo el “para-qué” de la poesía consiste en el desvelamiento del temple fundamental⁵⁶. La poesía “enamora”, quizá porque encierra la verdad en su semilla, como supo verlo en su oportunidad también Descartes⁵⁷. “Pero la poesía y la música no son los únicos modos de suscitar o trasuntar un estado anímico —subraya Aranguren—. Junto a ellos se cuentan también la *retórica*, la *filosofía* y la *religión*”⁵⁸.

La retórica como la poesía suscita estados de ánimo en quien la experimenta. Pero a diferencia de la poesía, la retórica es una suerte de poesía lexicalizada, que se compone para dirigir la voluntad de quien la escucha. La retórica es un discurso fijado por el orador para obrar sobre quien lo escucha como si de una técnica psíquica se tratara, mientras que la poesía no pretende generar sentimientos en quien la paladea a través de “fórmulas” con resultados ya probados.

Con la filosofía ocurre lo mismo que decíamos líneas atrás que pasa con la poesía, es decir, que así como requiere de un talante determinado para descubrirla toda, así también es capaz de suscitarlo ella. Ocurre una suerte de correlación o influencia recíproca, pues por ejemplo, para leer a San Agustín es necesario acaso tener un ánimo intenso y un fervor de converso para acometer la vida, pero también es cierto que al que a su lectura va con la frecuencia con la que el sediento se dirige al pozo terminará por despertársele una intensidad pareja y un fervor similar.

⁵⁵ Cfr. Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, Madrid: Trotta, 2004. Este trabajo, en su primera versión, fue presentado como tesis doctoral en 1916 por la gran discípula de Husserl.

⁵⁶ Cfr. Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?” en *Caminos del bosque* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid: Alianza Editorial, 1996, p.241 y ss.

⁵⁷ Cfr. AT VI, 7 / AI I, 574,

⁵⁸ José Luis L. Aranguren, Op. Cit., p.13.

Y es que la filosofía está más cerca de la poesía que de la retórica. No es baladí que en alguna oportunidad el elocuente Cicerón criticara el mal uso de la retórica en la filosofía, o que Platón use un buen número de líneas en sus *Diálogos* para criticar el abuso que de la retórica hicieran en su momento los sofistas. La filosofía está más cerca de la poesía pues comparte con ésta el “para-qué” que en la primera identifica la observación de Heidegger. Y esto, a pesar de los embates de esa filosofía del lenguaje que desde el siglo XX pretende ver en la filosofía no más que proposiciones vacías de sentido y que cumplen su función como mero contenido en situación. Pues así como la escolástica es sólo dialéctica y aridez retórica si se le separa del horizonte de la religión, la mística y la ascética medievales, así también toda filosofía que de antemano renuncia a la conversión anímica y que no se concibe como dadora de sentido, como religión del espíritu que es toda verdadera filosofía como ha insistido con harto tino en su *Vindicación del cartesianismo radical* Juan Carlos Moreno Romo⁵⁹, no puede por ello ser más que la materialización en frases sintácticamente bien construidas de seca lógica para pensar.

Don Manuel García Morente señalaba durante el curso de filosofía que impartiera en 1937 en la Universidad de Tucumán, que la fuerza de la filosofía radica en que ésta es capaz de crear sentido en la medida en que se tenga una vivencia real de ella. Y así, recurriendo a un ejemplo de Bergson, decía García Morente que pretender tener una idea real de la filosofía sin haberla vivido es tanto como pretender conocer París a través de postales, planos de calles y fotografías. Pues así como una frase que pretenda resumir un complejo sistema filosófico como el de Hegel, a pesar de que aquélla tenga sentido y sea inteligible, no va a decirle más que eso a quien no se ha sumergido en las pesadas aguas de la literatura filosófica hegeliana, así tampoco va a decirle más una fotografía de Champs Elysées a quien no ha paseado veinte minutos por las calles de la Ciudad Luz⁶⁰. Pues en ello se descubre el poder transformador y configurador del ánimo que posee la filosofía, ahí en su vivencia misma. Aún cuando en nuestros días, o bien se pone de manifiesto el desinterés que hay por la *metanoia* filosófica y por la conversión de ánimo en algunas filosofías sobre todo de corte anglosajón, o por el contrario, se

⁵⁹ Cfr. Juan Carlos Moreno Romo, Op. Cit., p.186.

⁶⁰ Cfr. Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, México: Editorial Porrúa, 1974, pp.14-15.

erigen discursos con la clara idea de provocar un talante trágico por ejemplo en algunas filosofías de la existencia, que cuando menos en su retórica convidan a la angustia o a la desesperación.

La filosofía como la poesía se aleja, como ha sabido verlo bien Antonio Marino, del horizonte de lo previamente concebido⁶¹ y eso empuja a la *metanoia* espiritual inevitablemente, por eso las más de las veces estos discursos requieren de la audacia y de la astucia de quien los porta, para evitar con ello ser segregados o mutilados, o expulsados de la ciudad —no olvidemos cómo el Estado ideal platónico prescinde de los poetas o cómo el mismo Sócrates subraya al joven Fedro el arrollador poder dador de sentido que tiene la filosofía, y lo que por tanto tiene ésta de subversiva, y cómo además, mientras se aventura a hablar de ello, Sócrates se encuentra precisamente a las afueras de la ciudad, justo a las orillas del Ilisos⁶². La filosofía se aleja de la “ciudad”, de las preconcepciones que ya se han ido. Heidegger lo ha dicho rozando la poesía en un olvidado artículo de periódico publicado en 1934, en el que explica su negativa para ocupar una cátedra en la Universidad de Berlín, “Cuando en la profunda noche del invierno una bronca tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno del albergue y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la filosofía —dice, no sin cierto velo de misterio, el agudo pensador alemán—. Su preguntar debe entonces tornarse sencillo y esencial —continúa—. La elaboración de cada pensamiento no puede ser sino ardua y severa. El esfuerzo por acuñar las palabras se parece a la resistencia de los enhiestos abetos contra la tormenta”⁶³. Ahí, en ese grave ambiente de la Selva Negra y en el talante anímico que él propicia, fue donde Heidegger acuñó la hermosa expresión “casi mágica” —dice Kundera—, del “olvido del Ser”⁶⁴.

2. La filosofía, la cuestión del sentido y el talante espiritual.

⁶¹ Cfr. Antonio Marino López, *Eros y hermenéutica platónica*, México: UNAM, 1998, p.11.

⁶² Cfr. Platón, *Fedro* (229b), y cfr. también, Antonio Marino, Op. Cit., p.53.

⁶³ Martin Heidegger, “¿Por qué permanecemos en la provincia?” (Trad. Jorge Rodríguez), en *Revista Eco*, Bogotá, Tomo VI, 5, marzo de 1963. Nosotros nos enteramos de la existencia de este texto a través del sitio web www.heideggeriana.com.ar (Consultado, 27/05/2010) La *Revista Eco* señala que este artículo ha sido recogido antes por Guido Schneeberger en su libro *Nachlese zu Heidegger*, y de ahí fue tomada la versión alemana que Jorge Rodríguez vertió al español.

⁶⁴ Cfr. Milán Kundera, *El arte de la novela* (Trad. Fernando de Valenzuela y María Victoria de Villaverde), México: Tusquets Editores, Col. “Fabula Tusquets” No.143, 2009, p.14.

José Ortega y Gasset y Jean-Luc Nancy, cada uno a su manera, han insistido en que dada la profunda fuerza para ofrecer sentido que tiene la filosofía —característica que no sería por ello ornamental sino inherente a ella—, ésta aparece, fundamental y precisamente, en aquel lugar o en aquel momento en que el sentido se ha interrumpido. Son las épocas de crisis las que abren esa *écart* o espaciamiento en el que, insiste Jean-Luc Nancy, tiene lugar el nacimiento de la filosofía, no como bisutería civilizacional sino como un afán o respuesta que llene ese espacio hueco, o que pueda hilvanar la trama interrumpida en medio de la cual aparece la vocación filosófica (como por otro lado apunta también un pensador existencialista como Karl Jaspers)⁶⁵. Permítasenos transcribir el siguiente pasaje de Ortega en el que resume su visión sobre este asunto:

Para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado —dice el filósofo español—, que el hombre haya dejado de creer “en la fe de sus padres”. Entonces queda la persona suelta, con la raíz de su ser al aire, por tanto desarraigada, y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento. Donde esto no acaece o en la medida en que no acaece no hay filosofía [en la Edad Media va habiendo filosofía conforme va atenuándose la fe]. Esta no es una diversión ni un gusto, sino una de las reacciones a que obliga el hecho irremediable de que el hombre “creyente” cae un día en la duda. La filosofía es un esfuerzo natatorio que se hace para ver flotar sobre “el mar de las dudas”, o con otra imagen, el tratamiento a que el hombre somete la tremebunda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse. Como la pura “tradición era un sustituto de los instintos desvanecidos, la filosofía es un sustituto de la “tradición” rota. En el hombre no hay más que sustituciones y cada una de éstas conserva adherido a su espalda el cadáver de aquello a que está llamada a sustituir. Por eso la filosofía parece ir contra la “tradición” y contra la “fe”. Mas no hay tal. No es ella quien mató a ésta, sino, al contrario, porque éstas murieron o se debilitaron no tuvo más remedio la filosofía que intentar, bien que mal, sustituirlas. Por una óptica ridícula, propia a las cosas humanas, el sucesor aparece como un suplantador, un enemigo y un asesino, cuando en rigor no hace sino servir al que se fue, intentando prolongar su virtud, y para ello, ocupando su puesto vacío⁶⁶.

⁶⁵ Cfr. Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (Trad. José Gaos), México: FCE, 2000, 2ª ed., p.81.

⁶⁶ José Ortega y Gasset, *Obras completas VI*, Madrid: Alianza-Revista de Occidente, 1984, 6ª ed., p.405.

Sólo en un tiempo de crisis puede surgir un esfuerzo radical como el que emprendió en su momento, por ejemplo, René Descartes. Esa crisis es precisamente ese espacio vacío del que habla Nancy, en el que hay una fuente de la que mana el desconcierto y donde se vuelve prioritaria *la metanoia* espiritual que permite la filosofía. En ese “vacío” es donde señala Karl Jaspers, tiene lugar la desesperación que da origen a la actividad filosófica, aún cuando por ser precisamente la filosofía creadora de sentido y no simple destrucción de aquél, tal como venimos aquí comentando, pues “la filosofía, nacida de la desesperación, no se queda sin más en ella —ha subrayado precisamente Ortega—. La filosofía cree haber encontrado una salida en el terrible e impasible acantilado: es precisamente, una “vía”. Por ello esta palabra “vía”—*hódos, méthodos*— es la que se repite más en los primeros filósofos (Parménides, Heráclito). Lo cual indica que la filosofía es también una fe. Consiste en creer que el hombre posee una facultad —la “razón”— que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella”⁶⁷.

El hecho de que Nancy enfatice que “El filosofar comienza exactamente ahí donde el sentido se ha interrumpido”⁶⁸, revela que para este agudo y singular pensador francés con quien afirmamos esta idea, las proposiciones filosóficas descansan en un mundo que no es unívoco y que antes bien, por el contrario, aquéllas responden a este mundo en el que lo mismo convive el amor con el odio, o que la angustia con la serenidad, lo amargo con lo dulce y la esperanza con la desilusión. Y que por ello entonces, la filosofía o mejor aún los intereses filosóficos, reposan o buscan en un fundamento que está allende la condición volátil y variopinta de lo mundano. La filosofía responde, pues, a un fundamento racional que de manera suficiente ofrece al talante estabilidad, firmeza de actitud.

3. Talante espiritual y sentido de la vida.

⁶⁷ Idem., p.406.

⁶⁸ Jean-Luc Nancy, *Un jour les dieux se retirent...*, Burdeos: William Blake and Co. Ed., 2001, p.9

Con lo hasta aquí dicho, queda claro, sin embargo, que no es lo mismo el talante o sentimiento de la vida, que la actitud o sentido de ella o frente a ella. “El sentimiento, estado de ánimo o talante es una disposición espontánea, pre-racional —próxima a la pura *sensibilidad* de la terminología escolástica— un *encontrarse*, sin saber por qué —dice Aranguren—, triste o alegre, confiado o desesperanzado, angustiado o tranquilo, en medio del mundo”⁶⁹. De ahí que sea precisamente el hombre enfrentado al mundo como alguien abandonado a él o frente a él, quien en mayor medida pueda verse preso de su talante, puesto que carece de hogar espiritual y se halla desnudo ante la crisis o el “desvelamiento adánico” del mundo, y un hombre así se entrega de manera más pura, si cabe decirlo así, a sus estados de ánimo al desnudo. “Por el contrario —subraya el propio José Luis L. Aranguren—, el apoyo en una tradición, la seguridad, el descanso en una fe racionalmente justificada, la posesión de una firme concepción de la vida, *convierten el “talante” en “actitud”, dan “sentido” a la vida, le prestan “estilo”*. *La actitud es, pues* —continúa el filósofo español—, *un talante no ya desnudo, sino informado y ordenado, penetrado de logros*”⁷⁰. Esta distinción responde, por supuesto, no a que asumamos que es posible un estado de vida en el que el talante o estado de ánimo se halle en la vida del hombre en estado absolutamente puro, sin mediación alguna por parte de la razón, sino que más bien subraya el hecho de que es posible que predomine la razón o la sensibilidad en uno u otro caso.

Además, es menester sumar a la diferencia que hay entre el talante y la actitud, aunque en ocasiones pueda claro está confundirse con esta última, la distancia que hay entre “el estado de ánimo profundo y fundamental, aquel en que consistimos, el que determina nuestro carácter, nuestro modo de ser”⁷¹ de este o aquel humor que cambiando constantemente nos poseerá algunas horas como consecuencia de un mal rato o una mala noticia, o que quizá responde únicamente a la nostalgia de contemplar una tarde lluviosa o de escuchar una canción, y que se disipará luego sin dejar más huella que el recuerdo; “No es lo mismo, obviamente —dice Aranguren—, *ser* alegre que *estar* alegre, ni llorar que vivir hundido en la aflicción”⁷².

⁶⁹ José Luis Aranguren, Op. Cit., p.16.

⁷⁰ Ibidem. El subrayado es nuestro.

⁷¹ Idem., p.17.

⁷² Ibidem.

Lo anterior es fundamental tenerlo presente en el curso de la investigación que aquí proponemos, pues sólo teniendo claro que lo que nos interesa especialmente es distinguir el temple fundamental de la vida de lo que es sólo un estado anímico pasajero, será posible establecer diferencias que marquen distancia entre los tres talentos espirituales que hemos de analizar con mayor cuidado en lo posterior, a saber, el luteranismo, el calvinismo y el catolicismo, y la relación que existe, como reza el título de este capítulo, entre el talante religioso y la tarea del filosofar.

Entre quienes de alguna manera son nuestros contemporáneos, acaso ha sido Max Scheler quien de mejor manera y con mayor cuidado ha estudiado en toda su densidad los sentimientos. Él solía separar a los sentimientos más exteriores que oscilan entre lo agradable y lo desagradable, de los sentimientos más vitales que marcan distancia entre el bienestar y la enfermedad, y éstos a su vez de los espirituales o más precisamente religiosos que distinguen la beatitud de la desesperación⁷³. “Hay, pues, y por de pronto —invocamos otra vez a José Luis L. Aranguren—, una jerarquía de estados de ánimo que se deja reducir a la *autenticidad* y la *profundidad*: mi temple anímico fundamental —subraya—, aquel *desde* el que vivo, y *del* que vivo —o me desvivo— es el que, por bajo de los pasajeros humores, importa y decide”⁷⁴.

4. El talante religioso y la filosofía.

Ese temple último y radical, definitivo, categórico y perentorio al que se refiere Aranguren, aquel desde el que se vive y se siente la vida es, lo mismo desde la perspectiva del filósofo español que desde la de Max Scheler incluso —o desde la de Karol Wojtila, estudioso paciente del cadencioso pensamiento del filósofo alemán⁷⁵—, es siempre religioso lo mismo positiva que negativamente (un temple irreligioso entonces). Miguel García-Baró, agudo fenomenólogo español señala que es menester reconocer que al centro de toda posición filosófica está siempre una posición respecto al

⁷³ Cfr. Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Sígueme, 2005, p.288 y ss.

⁷⁴ José Luis L. Aranguren, Op. Cit., p.18.

⁷⁵ Cfr. Karol, Wojtila, *Max Scheler y la ética cristiana* (Trad. G. Haya), Madrid: BAC, 1982.

Todo, al Absoluto, pues esta preocupación que deviene en una posición determinada se revela al filósofo como a todo hombre, en su religiosidad o irreligiosidad ambiente⁷⁶.

Sin embargo, lo anterior plantea un problema central para nuestro asunto, pues resulta imperioso responder a la cuestión que inquiriere cuál es la relación de determinación o condicionamiento que hay entre este talante religioso o espiritual que apuntamos, y la religión que en realidad se profesa. Por un lado hay que señalar que la *metanoia*, la conversión y el “hombre nuevo” de los que habla, por ejemplo, San Pablo, suponen un cambio de naturaleza, puesto que no sólo se trata de un cambio en el estado anímico sino también en la actitud vital⁷⁷. Y esto San Pablo lo atribuye al hábito con el que se vive la religión y a través del cual actúa la gracia divina. Tal es la fuerza que el apóstol de las gentes le otorga al *habitus* del que hablaron siglos después los medievales, de la misma manera en que Aristóteles insistió también entre los griegos, en la peculiar naturaleza del hábito, ejemplificando la relación que éste tiene para con la vida del hombre diciendo que tener un hábito es como tener una esposa: más tiene ella al hombre que él a ella, decía el Estagirita⁷⁸. Sin embargo, por otro lado es menester decir también que puede darse el caso en el que sea la propia naturaleza la que busca la religión que mejor se acomoda a su habitual curso vital y a su más pareja disposición de ánimo, esto es, al modo en el que *siente* y *entiende* la existencia. Es decir, que se “propende a abrazar la fe que más conviene a su modo psíquico de ser”⁷⁹. Y esto incluso en el caso de mantenerse en la religión recibida, pues ocurrirá que el hombre la vivirá de manera acorde a su personal idiosincrasia: “Vivirá no *la* religión, sino *su* religión”⁸⁰.

En el primer caso de relación, el Dios en el que cree condiciona el modo de ser del creyente. De modo que si se cree en un Dios colérico y justiciero ello redundará en una vida aterrada, pusilánime, o acaso más bien estoicamente desesperada. Pero si por otro lado se cree en un Dios íntimo, bondadoso y amante, la vida del creyente se torna serena y alegre, o quizá se convierte éste en un hombre espiritualmente perezoso y

⁷⁶ Cfr. Miguel García-Baró, “En las bases de la filosofía primera” en *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca: Sígueme, 2007, p.235 y ss.

⁷⁷ Cfr. I *Cor*, 9:16.

⁷⁸ Cfr. Aristóteles, *Categorías*, 15.

⁷⁹ José Luis L. Aranguren, *Op. Cit.*, p.18.

⁸⁰ *Ibidem*.

temerariamente convencido de su salvación. En cambio, en la segunda forma de relación, es el ánimo vital del hombre el que condiciona el orden de búsqueda del Dios en que ha de creerse. De tal suerte que un hombre desesperado buscará un Dios terrible y arbitrario, y un hombre que vive en beata tranquilidad hará el esfuerzo por encontrar un Dios equitativo, amoroso y consolador. Pero en ambos casos, a través de las dos formas de determinación que describimos, la tesis central que de ahí se desprende es que la religión en que se cree y se vive, aquélla en la que se nace, pero fundamentalmente se madura y muere, da forma a la vida del hombre de modo más radical que ninguna otra influencia. “Según como sea nuestro Dios así seremos nosotros”⁸¹.

Ello implica entonces que las religiones no se distinguen entre sí sólo objetiva y doctrinalmente, sino que también en el aspecto subjetivo, a través de lo que psíquica o emocionalmente se imprime en la dieta de vida —el *ethos*— de sus adeptos. “El hecho de vivir en un mundo religioso o irreligioso, católico o protestante, es mucho más decisivo, para la conformación antropológica del individuo, que sus especiales características psíquicas”⁸², subraya contundente Aranguren. René Girard por su parte ha desvelado magistralmente en nuestros días el peso antropológico del contenido del Evangelio y en general de la tradición judeocristiana, pues ha sido precisamente en el horizonte antropológico —el del testimonio— en el que por ejemplo el Cristianismo muestra al mundo el poder transformador de la Revelación⁸³. De ahí que sea el aspecto religioso lo que mayores matices y diferencias signan en el modo de vivir de cada hombre.

Por tanto, lo que aquí queremos establecer es la distinción entre el temple anímico fundamental del hombre que vive en el mundo del Dios católico —el Dios universal—, y el del hombre que conduce su vida en el ámbito del protestantismo, con todo el cúmulo de cambios y caracterizaciones particulares que provoca en él esa nueva forma o deformación religiosa. El énfasis en esta división obedece sobre todo a que los pensadores que estudiamos en este trabajo se ubican en esas primeras fracturas que el

⁸¹ Idem., p.22.

⁸² Idem., p.19.

⁸³ Cfr. René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago* (Trad. Francisco Diez del Corral), Barcelona: Anagrama, 2002.

cristianismo tiene a su interior en Occidente durante la época moderna, donde el catolicismo y el protestantismo habrán de fraguar la escena espiritual y religiosa sobre la que van a concebir su obra René Descartes y Blaise Pascal. Por ello, y en el entendido de que lo que aquí nos interesa es básicamente indagar en torno a las implicaciones que tienen las posiciones religiosas y espirituales de estos dos autores en las posiciones filosóficas que postulan, es menester tomar en cuenta la distinción antes señalada, pues independientemente de que se siga formalmente o no practicando la religión en cuestión, tanto el católico como el protestante que ha abandonado su religiosidad en lo que la práctica formal de ésta se refiere, puede seguir siéndolo en su estructura más fundamental e íntima, siempre y cuando conserve —como suele ocurrir en el grueso de los casos— su correspondiente estado anímico y su disposición antropológica también. Lo cual posee una importancia de primer orden dado que aquella disposición anímica primigenia que permanece en quien abandona la práctica ritual de una fe determinada, sigue estableciendo distinciones incluso en la manera de vivir un ateísmo, el cual no por ser tal se verá menos condicionado por el horizonte religioso desde el cual se parte. Pues como nos recuerda Jean-Luc Marion en *El ídolo y la distancia*, todo ateísmo, real o ficticio, vital o teórico, dado que implica un “abandono” o un “desligarse” de Dios, supone por ello mismo la posibilidad de que el Rostro de Dios siga estando presente en el mundo del ateo, por cuanto que éste se caracteriza precisamente por el vínculo que tiende a través de su negación con lo negado⁸⁴, por lo que aquella disposición anímica permite entonces establecer diferencias entre el católico y el protestante que en buena medida son insuperables, incluso a través de la peculiar manera en la que desde esos dos distintos horizontes espirituales podría alguien vivir en dado caso un ateísmo. Así las cosas, de la misma manera en que se vive de diferente forma la práctica religiosa, así también se viven de distinta manera la irreligiosidad parcial y la negación total de alguna idea de Dios en particular. Estos matices en la disposición anímica que provee el talante religioso suponen entonces, y según lo ya expresado, distintos modos de concebir el mundo al interior del ambiente católico o protestante.

Lo anterior, no quiere decir, empero, que el sentimiento religioso sea lo único que condicione la disposición anímica de quien confecciona una obra filosófica, ni

⁸⁴ Cfr. Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia* (Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille), Salamanca: Sígueme, 1999, p.16 y ss.

pretendemos decir con ello que la religión esté sobre la cultura, sino que la religión es y crea también cultura, aún cuando no sea sólo ni tampoco primordialmente cultura. Pero dado el problema que en este trabajo nos ocupa, y dada la vía de acceso que hemos elegido para estudiar las disputas entre Descartes y Pascal, no podemos soslayar la importancia que el talante religioso tiene en la configuración del pensamiento, y de las disputas que se habrán de fraguar luego, entre las figuras de estos dos pilares del pensamiento francés moderno. En este sentido, para Aranguren la religión es incluso “precisamente, el núcleo central de la filosofía y, en general, de la cultura toda. No ciertamente —aclara— en el sentido de que la filosofía apenas sea más que trabajosa reconstrucción racionalizada de lo religiosamente velado (fideísmo). Menos aún —continúa— en el de la religión anticipe un tosco y primitivo entrever lo que, después, llegará a ser rectamente comprendido por la gnosia filosófica (Hegel). La reducción a unidad de religión y filosofía es inadmisibles; mas esto no empece a la primacía de la religión que, al establecer el orden y relación del hombre con respecto a Dios, y el sentido de la vida mundana, delimita un ámbito cultural y una idea del hombre —concluye—”⁸⁵.

5. El talante cristiano y su fractura en la modernidad, ¿fractura de la filosofía?

Con lo hasta aquí expuesto, resulta claro que las manifestaciones de las alteraciones religiosas modifican considerablemente el talante de los hombres y de los pueblos, al punto que por lo que a la filosofía respecta, acaso sea menester considerar de un modo especial los movimientos religiosos que la envuelven, si queremos comprender el sentido último de las revoluciones y posturas filosóficas que van surgiendo. Así en el caso de las revoluciones filosóficas contemporáneas a las fracturas modernas de la tradición cristiana, por ejemplo, aquellas que van de la reforma luterana al movimiento calvinista y el nacimiento de las iglesias nacionales en el norte de Europa a partir del siglo XVI, escenario donde surgirán las obras de René Descartes y de Blaise Pascal.

⁸⁵ José Luis L. Aranguren, Op. Cit., p.22.

Aquellas alteraciones y fracturas que ocasionaron modificaciones en el talante religioso, originaron también transformaciones en el horizonte político y antropológico desde el que surgieron buena parte de las diversas tendencias filosóficas en la modernidad. Si atendemos a las disputas cartesiano-pascalianas que con Vincent Carraud clasificamos en el apartado I.3, podríamos decir en el lenguaje de Thomas Kuhn que el talante religioso o la modificación que éste sufra supone un paso decisivo para el surgimiento de un movimiento “golpista” que pretenda dar un viraje al paradigma científico o filosófico establecido, a fin de constituir uno nuevo. Por lo que resulta eminentemente necesario considerar el talante religioso desde el que nacen los principales movimientos filosóficos en los que se inscribe el pensamiento de Descartes y de Pascal, para hacer una relectura de las revoluciones filosóficas que en la modernidad habrían supuesto las obras de estos dos grandes filósofos y matemáticos del Siglo XVII⁸⁶. De ahí que la pregunta que vamos a plantear no es ya solamente aquella que inquiriere en qué se diferencia un católico de un protestante —por lo que se refiere a su talante religioso y a su sentimiento de Dios— sino que más precisamente, en función de que nuestro interés se centra en el pensamiento cartesiano y pascaliano, y las implicaciones que el uno tiene en el otro dados los distintos periodos existenciales y conceptuales que es posible vislumbrar en estas dos figuras preponderantes, la pregunta que aquí nos interesa es la que cuestiona en qué se distingue la postura filosófica de un pensador católico de la de su par protestante, en función de ese mismo talante religioso o sentimiento de Dios. Pues con Aranguren vemos en esta veta —lo mismo que, como a su manera, y desde los estudios cartesianos de primer nivel, ha sabido escudriñar a épocas recientes, entre otros, un especialista de primer orden como Denis Kambouchner—, una vía válida para comprender también las disputas o “querellas” entre los representantes de la filosofía moderna, y del curso de la filosofía moderna y contemporánea en general. Este estudio, como lo hemos dicho ya, vamos a presentarlo en la especificidad de la relación que surge entre Descartes y Pascal.

Para ello es necesario delinear primero los rasgos fundamentales de los tres talantes religiosos que se acompañan en las principales manifestaciones religiosas que toman parte en la modernidad, a saber, el católico, el luterano y el calvinista. Estas

⁸⁶ Cfr. Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (Trad. Carlos Solís Santos), México: FCE, 2ª ed., 2004, p.164 y ss.

posturas religiosas y culturales, y específicamente estos tres distintos talantes religiosos, se generan esencialmente en la distinta forma de interpretar la distancia entre el hombre y Dios. Pues en esto consiste en buena parte la reinterpretación antropológica que supuso la revelación cristiana, ya que ahí donde el pensamiento griego signaba una interpretación antropomórfica de los dioses a través de la creación de los olímpicos a imagen y semejanza de los hombres, el cristianismo invirtió los términos a través del Misterio de la Encarnación en donde Dios no sólo crea al hombre sino que Él mismo se hace hombre y con ello insta una nueva forma de relación entre el éste y lo divino. Y ahí es donde el catolicismo supone, en síntesis, una infinita distancia entre el hombre y Dios que, empero, no impide llegar directamente a Él. Interpretación que al unir dos extremos ha llegado a recibir el acento a veces en lo primero, es decir, en la distancia, redundando con ello en el protestantismo, y en ocasiones en el segundo, y afirmando esa comunicación redundante en el paganismo o el libertinaje al que se refería, por ejemplo, Pascal. De tal suerte que es posible identificar cómo las diversas interpretaciones de la compleja relación que desvela la revelación cristiana en la modernidad, se viven también a un nivel psicológico y anímico, de modo que o bien al interior de una cultura o un talante religioso que exalta la relación analógica entre el hombre y Dios, o bien al interior de otro que subraya el desgarramiento de la diferencia y la distancia con lo divino, el hombre se ve enfrentado en su vida y en su carne, a la forma psíquica de vivir el dogma que profesa, y por ello no queda intacta ninguna de las manifestaciones vitales o intelectuales que involucran al hombre en cuestión, entre ellas la filosofía por supuesto.

b) Catolicismo y protestantismo como formas de existencia.

Las formas de existencia en la modernidad bien pueden ser descritas, con toda la parcialidad que ese enfoque comporta —y que por honestidad intelectual, y en honor al rigor y a la verdad, es menester subrayar—, a partir del talante católico y el naciente talante protestante que en los albores de esa época comienzan a entrar claramente en tensión. Así, es posible observar que en el catolicismo se crea un ambiente en el que la dogmática influye de un modo mediador entre el hombre y Dios, y por tanto se hacen coincidir en el horizonte de lo vital lo que aparentemente son sólo contrarios irreconciliables que llevarían al hombre a una vida escindida y desgarrada, tanto a nivel

espiritual como a nivel fáctico. En el protestantismo, por el contrario, se hace a un lado esa mediación y con ello se hace a un lado también aquella frase conciliadora de los antiguos que sugería que “de nada demasiado”⁸⁷. Y es que, en efecto, en la tradición del cristianismo católico se cuida al feligrés de una obsesa religiosidad —pues incluso en ello operaría el que “de nada demasiado” antiguo—, situación que al interior del protestantismo, en cambio, es tildada de falta de autenticidad o incluso de negligencia extrema. Aunque precisamente al otro lado de la negligencia aquella que denuncia el protestantismo tradicional moderno, se encuentra ese otro peligro para la *psique* humana que consiste en el *superstitiosus* o la *deisidaimonía* que diría el epicureísmo y que comporta un exceso en el “escrúpulo religioso”, y también una angustia ligada a un terror hacia y frente a lo divino. Frente a ello, se yergue precisamente la figura del *homo religiosus* del que ha hablado por el ejemplo el influyente teólogo ecuménico Hans Küng⁸⁸, figura propia de quien es moderado y conciliador con la distancia y que vive su celo divino con una libertad de acción que le protege de la posibilidad de angustiarse con el desgarrador terror de Dios.

“Que el protestante es un hombre *superstitiosus*, en el sentido profundo de la palabra, me parece evidente —señala contundente a este respecto José Luis L. Aranguren—. Y no sólo por el “miedo de la religión”, tan a la vista en un Lutero, por ejemplo —continúa el filósofo español—, sino por el *cuidado* de Dios, por la preocupación religiosa que ha arrojado aquel primer reformador, y más todavía Calvino, sobre cada uno de los que le siguen, para que la lleven continuamente en su pecho”⁸⁹, y es acaso a la sombra de ellos como quizá debiésemos comprender las preocupaciones de un Nietzsche o un Heidegger, por sólo mencionar a dos importantes representantes de la sólo en apariencia extrañamente triunfante tradición filosófica en los últimos trescientos

⁸⁷ Cfr. José Luis L. Aranguren, Op. Cit., p.25.

⁸⁸ Cfr. Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, ed. cit., p.68. y ss. Küng expresa en las páginas a las que aquí remitimos que Pascal sufre precisamente la transformación del *homo mathematicus* al *homo religiosus* en la noche que refiere el Memorial; sin embargo, como vamos a tratar de mostrar más adelante, diferimos de Küng en tanto que no vemos la moderación y diligencia propia del *homo religiosus* que el propio teólogo suizo describe en el gran matemático físico y filósofo —incluso a pesar suyo quizá— que fuera Blaise Pascal. Pues nosotros observamos en el acaso aún después de la experiencia mística del Memorial, un escrúpulo religioso que lucha o agonía, como quería Unamuno, franca y constante y en una preocupación por lo divino que no le deja nunca estar tranquilo. Al parecer Pascal siguió escribiendo aún después de su conversión en torno a la búsqueda de una certeza que de sentido vital y que, según el mismo Küng sería la que busca pero también en la que descansa la vida del *homo religiosus*. Líneas más adelante vamos a ocuparnos puntualmente del drama de Pascal.

⁸⁹ José Luis L. Aranguren, Op. Cit., p.26.

años. Sobre todo si tomamos en cuenta la necesidad de redención y la relación que ésta tiene con la cura y la noción de sacerdocio general que prima en el ambiente protestante en el que estos, a veces harto enigmáticos e incluso hasta lúgubres pensadores, desarrollan sus preocupaciones filosóficas. Y es que, en el horizonte del protestantismo y a partir de Lutero esencialmente —como vamos a ver a continuación—, al ser cada hombre su propio sacerdote, cada hombre carga a solas —con la ruptura de la comunidad— el peso del pecado, pues no existe la vía de acceso a Dios a través de un cura, pues la cura ha de venir sólo del individuo pues únicamente a él le incumbe, creándose un ambiente de “Religión sin caridad, de hombres desolados, condenados a perpetuo aislamiento”⁹⁰. Contrario a la trayectoria de fatalidad que supone una concepción vital como la recién descrita, en el catolicismo acontece un camino en solidaridad en lo que respecta al problema del pecado y la salvación, y así el cuidado de cada quien no reposa en el individuo sino en la comunidad, por lo que la cruz de cada cual adquiere al interior del catolicismo un ánimo de consolación plena, dándole sentido a las palabras que San Mateo recoge de Jesús, cuando el Cristo dice: “Venid a mí quienes estén cansados y agobiados, que yo los aliviaré. Tomad mi yugo y encontraréis reposo, pues mi yugo es suave y mi carga liviana” (*Mt XI*, 28-30).

Pero este apuro o desamparo espiritual que supone cada talante religioso debe ser entendido desde su interior, de modo que su comprensión pueda ofrecer nueva luz sobre la génesis de la filosofía moderna en particular y sobre las preocupaciones filosóficas en general. Pues el eje central de la investigación que aquí presentamos adquiere su sentido pleno precisamente en la relación vigente entre el talante religioso y la tarea del filosofar, es decir, entre las preocupaciones filosóficas y el modo de abordarlas, y el sentimiento religioso de quien las propone; ya que si el talante religioso de cada hombre afecta el desarrollo de sus actividades vitales varias, el ámbito de lo filosófico no podría estar exento de aquella fuerte influencia. Esto habremos de estudiarlo específicamente en la disputa que Blaise Pascal sostiene con René Descartes, y para ello es menester establecer en líneas generales el carácter vital que sugiere cada uno de los dos talentos que junto al catolicismo y surgidos de la Reforma tienen real injerencia en la persona o el ambiente de los pensadores de quienes vamos a ocuparnos,

⁹⁰ Ibidem.

a saber, el luteranismo y el calvinismo, y que afectan cultural, política y anímicamente de manera notoria a la Europa geográfica y espiritual a partir del siglo XVI.

b) El talante luterano.

La Reforma luterana constituyó en más de un sentido una ruptura definitiva con la tradición católica. Así que junto a la situación política que desde finales de la Edad Media venía erosionando el orden público que había instaurado con el peso de los siglos el catolicismo, hay que señalar como elemento originario de la confesión luterana a un talante particular, que al mismo tiempo que promueve la aparición del movimiento de Martin Lutero también es reforzado por él. Por ahora, no vamos a ocuparnos en estas líneas del curso anti-tradicional que en el espacio de lo político-social o de lo teológico-político supone la Reforma de Lutero, y en lugar de ello vamos a intentar esclarecer la revolución que su movimiento supone en el campo anímico o religioso de la *psique* de los hombres que habrán de seguir al monje agustino.

Como hemos mencionado con antelación, las épocas de crisis refuerzan talentos que particularmente se caracterizan por su sentimiento de aislamiento y soledad, e incluso de desesperación frente al entorno, y este es el caso desde luego del talante en el que se fragua la Reforma de Lutero. Y con mucha mayor razón en la medida en que la crisis en la que el movimiento reformador surge envuelve a la crisis religiosa en una crisis teológica y de orden eclesiástico también. Richard Popkin ha trazado magistralmente la crisis de la razón que acompaña a toda la modernidad filosófica y extrafilosófica desde la disputa entre Erasmo y Lutero hasta alcanzar la época de Spinoza —pero que desde ahí subyace a Kant y a los postkantianos, y acaso a la época contemporánea misma, podríamos sugerir nosotros—⁹¹. Pues es a propósito de esa crisis que se venía gestando al interior de la teología (cuando menos desde Guillermo de Occam), que Lutero opone a la meditación racional de la fe, una teología antifilosófica, inaugurando con ello, apunta Aranguren, “dentro del cristianismo, una *forma patética de religión*”⁹². Lo que no resulta sorprendente si advertimos que Lutero ataca a Aristóteles, a la filosofía y a la razón en general a través de su controversia con los

⁹¹ Cfr. Richard H. Popkin, *La Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (Trad. Juan José Utrilla), México: FCE, 1983 / 1979, primera edición en inglés.

⁹² José Luis L. Aranguren, Op. Cit., p.32.

“escolásticos” desde las mismas *Tesis* de 1516, como nos recuerda entre otros Maurice de Gandillac en el finísimo artículo que dedica al interior de *La filosofía en el renacimiento* al pensamiento de Münzer y de Lutero⁹³. En efecto, la tentación de Lutero por separar a la razón de la fe lleva al reformador alemán a afirmar que Aristóteles es “el más detestable enemigo de la gracia”⁹⁴, y con ello apunta ya a una teología prácticamente despojada de racionalidad, pero cuyo irracionalismo encuentra límite en la permanencia de una estructura dogmática de la religión. Un límite que sin embargo, no impide ver a Hans Küng que “La nueva reflexión de Lutero prepara la nueva reflexión de Descartes a la par que constituye una contraposición radical a la misma”⁹⁵.

Este odio luterano hacia la razón teológica filosófica es implacable, y alcanza a la ética y a la antropología cristiana clásicas. Porque de hecho, los *Escritos reformistas de 1520* portan en su interior, además de una concepción teológica, también desde luego una antropología que le da soporte, expuesta especialmente en el texto que Lutero intituló *La libertad del cristiano*, en donde a la letra escribe: “El cristiano es libre señor de todas las cosas y no está sujeto a nadie”, agregando precisamente que “el cristiano es servidor de todas las cosas y está supeditado a todos. Para entender ambas afirmaciones, de por sí contradictorias, sobre la libertad y la servidumbre —explica el reformador alemán—, pensemos que todo cristiano posee una naturaleza espiritual y otra corporal. Por el alma se llama al hombre espiritual, nuevo e interior; por la carne y la sangre, se lo llama corporal, viejo y externo”⁹⁶. De donde se sigue que la realidad humana está sujeta para Lutero a la causalidad infalible del pecado, y que por ende al menos el cuerpo está irremediabilmente perdido, por lo que el monje agustino condena las obras insistiendo en que ningún papel fundamental pueden jugar en la redención, como tampoco puede hacerlo la pedagogía de la Iglesia, ni los ascetismos, poniendo los cimientos de su “antropología angelical”—que Maritain prefiere ver (erróneamente, pensamos nosotros) en Descartes⁹⁷— en la afirmación de que la sola fe puede salvar, si no nuestros perdidos

⁹³ Cfr. Maurice de Gandillac, *Historia de la filosofía. La filosofía en el renacimiento* (Trad. Manuel Pérez Ledesma), al cuidado de Yvon Belaval, México: Siglo XXI editores, p.199 y ss.

⁹⁴ Martin Lutero, *Oeuvres I*, traducción francesa Bosc, Genève: 1957, p.96, citado por Maurice de Gandillac, Op. Cit., ibídem.

⁹⁵ Hans Küng, Op. Cit., p.98.

⁹⁶ Martin Lutero, *Escritos reformistas de 1520*, edición de Humberto Martínez, Colección “Cien del Mundo”, Secretaría de Educación Pública, México, 1988, p. 234.

⁹⁷ Cfr. Jacques Maritain, *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris: Plon, 1925, p. 78.

cuerpos, cuando menos nuestras almas. “La fe sola —escribe en ese mismo texto Lutero—, sin obras, justifica”⁹⁸. La antropología luterana sostiene una semejanza primigenia del hombre con Dios, pero esa semejanza ha sido diluida por la mancha del pecado original, herencia de nuestros primeros padres, Adán y Eva, con lo que el hombre ha perdido incluso su parentesco divino. Pese a lo cual el poder de Dios sobre el hombre no tiene ninguna mella y aquel no deja lugar al libre arbitrio, por lo que el determinismo es un punto esencial en la doctrina de Lutero. Así la ruptura total que lleva a cabo el reformador alemán con la Iglesia católica se extendió más allá de lo meramente estructural o sacramental, y tocó el aspecto más íntimo del hombre, su más profunda espiritualidad. Desde donde se establece una ruptura radical entre la exterioridad y el sentimiento íntimo de la interioridad espiritual humana, de modo que esto último, lo espiritual, no tiene relación alguna real con las acciones: “Su voluntad de pura interiorización religiosa es evidente”⁹⁹, puntualiza en este sentido Aranguren. Y será entonces esa voluntad de interiorización la que habrá de fraguar lo que Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal* y Heine en su *Alemania*, hubieron de nombrar “la intimidad del espíritu germánico”¹⁰⁰. Y es ahí donde Lutero, el hombre religioso que había en él más que el teólogo —que para Maritain resulta en este último rango un hombre de intelecto burdo y un pensador en cuanto tal, de poca monta¹⁰¹— explora el horizonte de la autenticidad vivencial y existencial de la Escritura, y no sólo vuelve este aspecto materia de su dogmática sino de una práctica normal entre sus seguidores, “Él no admite más que lo que “siente”, la palabra poseída, carne de su vida y de sus entrañas”¹⁰². Lo único que admite, pues, Lutero, es la experiencia existencial de la fe.

De esta manera, la doctrina luterana se distancia totalmente del catolicismo, pues mientras en éste existe un equilibrio palpable entre la doctrina teológica y la actitud ante la vida ordenada por ella, el luteranismo supone desde sus mismo textos fundacionales que un luterano genuino debería ser —como ocurre en Kierkegaard, por ejemplo, o

⁹⁸ Cfr. Martin Lutero, Op. Cit., p. 237.

⁹⁹ José Luis L. Aranguren, Op. Cit., p.34.

¹⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal* (Trad. José Gaos), Madrid: Revista de Occidente, 4ª ed., 1974; y también Henrich Heine, *Alemania* (Introducción de Max Aub) México: UNAM, “Nuestros clásicos” No.15, p.38 y ss.

¹⁰¹ Cfr. Jacques Maritain, Op. Cit., p.30 y ss.

¹⁰² José Luis L. Aranguren, Op. Cit., p.40.

como ocurre con Lutero mismo— un hombre determinado por sus más puras y profundas pasiones o intuiciones, sin importar que estas fortalezcan un “temple intemperado” como suele decir sobre este carácter Aranguren. Y así, el enfrentamiento individual con la rudeza del pecado hace que predomine en el luterano una profunda depresión, desesperación y angustia religiosas ante la realidad escindida y fatalmente desgarrada de la naturaleza humana. El estado del alma de Lutero, la de un hombre impulsivo y desesperado, como lo describe Maritain, es central para la configuración del talante religioso luterano: “El luteranismo —escribe el campesino de la Garona— no es un sistema elaborado por Lutero; es el desbordamiento de la individualidad de Lutero”¹⁰³. Y es que más allá del drama exterior que suele sobreestimarse en el cine anglosajón, por ejemplo, en el que el monje agustino es dibujado como un fraile joven y piadoso que se levanta contra los abusos eclesiásticos, es necesario reconocer al hombre introvertido que nos muestra Maritain en su más que oportuno estudio titulado *Lutero o el advenimiento del yo*, en el que precisamente muestra cómo Martin Lutero exalta a pesar, o mejor dicho a través de su introversión su yo, y su propio drama interior y existencial. Si algo nos ha enseñado por sobre todas las cosas la filosofía de la existencia de alguien como Karl Jaspers, por ejemplo, es que nuestra actitud o sentimiento último con respecto a ella condiciona los lineamientos fundamentales de la propia vida¹⁰⁴. Esto implica un esfuerzo por comprender al luteranismo desde el alma de su fundador. Lo que no resulta ajeno al espíritu de los mismos textos del reformador, en tanto que construye una teología desde su temple anímico, por lo que Hans Urs von Balthasar le atribuye a Lutero en su *Karl Barth* —el texto que dedica al pensamiento de quien muy probablemente sea el pensador más vigoroso entre los herederos de la teología protestante en todo el siglo XX—, un nuevo estilo de pensar y hablar la teología, alejada dice el gran teólogo católico, lo mismo del estilo medieval que del de los teólogos católicos contemporáneos al otrora monje agustino; se trata dice von Balthasar de una “forma profético-existencial de pensamiento y de lenguaje” aquella de la que se sirve Lutero para su revolución¹⁰⁵.

¹⁰³ Cfr. Jacques Maritain, Op. Cit., p.35.

¹⁰⁴ Cfr. Karl Jaspers, *La filosofía de la existencia* (Trad. Luis Rodríguez Aranda), Barcelona: Planeta, 1985, p.25 y ss.

¹⁰⁵ Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth. Exposición e interpretación de su teología / Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln, 1951, p.202. Citado por Aranguren, Op. Cit., p.43, n.34.

Balthasar tiene la claridad de pensamiento necesaria para señalar el preciso punto en el que Lutero expresa su drama existencial. El lenguaje del reformador alemán es el de un hombre que profetiza el curso de la vida humana desde su propia experiencia existencial. “Martin Lutero —dice Aranguren—, [es] un fraile sobre el que pesan demasiado los votos monásticos, y concretamente el de la castidad [...] Pero él era incapaz —continúa el agudo filósofo español— de vivir una vida de “reconocida” depravación, de “prevista” condenación; y desesperado, por otro lado, de levantarse nuevamente hasta la perfección moral a la que por los votos se había ligado, inventa entonces una justificación doctrinal *a posteriori* de su conducta, de su mala conducta —asevera Aranguren—: el *pecca fortiter* y la justificación por la fe”¹⁰⁶.

Un tanto distinta es al respecto la opinión de Maritain. Para el fino neotomista francés, Lutero sucumbió esencialmente por su desesperación ante la gracia. El drama del reformador consiste, según observa él, en sentirse desprovisto del auxilio divino necesario para cumplir con los votos que ha realizado, por lo que antes de sucumbir y romper con la continencia de la carne, pero inerte ya espiritualmente busca acongojado, desesperado el refugio que pueda ofrecerle una justificación por la fe. Con todo, aún siendo menos rudo con Lutero que Denifle —quien insiste en ver en él a un hombre más centrado en la problemática sexual— de cualquier modo Jacques Maritain encuentra también en el reformador un fuerte ímpetu carnal que le hace desesperar. A propósito de lo cual habría que decir, en síntesis, que es precisamente un temple angustiado y desesperado el que caracteriza a Martin Lutero.

Este temple que vislumbramos en Lutero no es desde luego exclusivo en él pese a que en su persona se agudiza como en nadie más de sus contemporáneos que la historia nos haya hecho conocer. Tanto Carlos Valverde —jesuita y profesor emérito de la Universidad de Comillas— en su monumental obra *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, como Richard Popkin en el extraordinario recorrido de la modernidad que hace en su *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, coinciden en que la crisis de la regla de la fe y de la verdad, coincidieron lo mismo con el *nouveau pyrrhonisme* que con una comunidad distendida que se vio envuelta en un sentimiento general de depresión y melancolía ante el resquebrajamiento de las certezas de las

¹⁰⁶ José Luis L. Aranguren, Op. Cit., p.43.

postrimerías de la Edad Media¹⁰⁷. Algo que Henrich Heine expone cuidadosamente en su *Alemania*, texto en el que no sin ironía subraya que las tierras germánicas estaban, en su psique, considerablemente saturadas ya de brujas o ya de terror ante la vida, y que fue precisamente ese ambiente el que forjó a Lutero¹⁰⁸.

Esa disposición anímica a la angustia que en el ambiente germano Henrich Heine describe, fue determinante para que junto al gran auge que tuviera en su momento el pensamiento de Guillermo de Occam —piensa, entre otros, Aranguren—, detonara sin oportunidad de vuelta atrás alguna, el talante congénito de Martin Lutero. El occamismo postulaba un Dios arbitrario, irracional y terrible, que al ser conocido por Lutero motivó en él su angustia y desesperación, como bien puede constatare en *La libertad del cristiano* de 1520. Y así, despertó la tremenda condición de *homo superstitiosus* de la que ya hicimos referencia líneas ha, y en la que habría de mantenerse el reformador a partir de entonces, al parecer lo mismo en lo público de sus escritos que en la intimidad de su vida privada. “Varón de angustias” le ha llamado Aranguren al asegurar que antes que concupiscente, Lutero fue supersticioso, en el más profundo sentido del término¹⁰⁹.

Para Aranguren, entonces, el problema religioso es anterior incluso al problema moral, aunque más tarde el primero tome forma en concreta en el segundo. Lutero que veía en la vida una tragedia hace nacer su cristianismo de la desesperación. Y es precisamente esto lo que le lleva primero a sentir el tremendo peso en su propia carne del problema de la salvación, y luego, a hacer que la teología sea por el acento que él pone en ese problema, un discurso que más que hablar de Dios se convierta en un hablar del hombre. Siendo este el motivo fundamental acaso, por el que Jacques Maritain insista en decir que el pensamiento luterano es un advenir del yo en la modernidad. Aunque se trate de un “yo escindido” en el que, siguiendo una tesis de Juan Carlos Moreno Romo, podemos decir que aparece de lleno el tantas veces criticado dualismo moderno, erróneamente atribuido por buena parte de la tradición a René Descartes¹¹⁰. Y

¹⁰⁷ Cfr. Carlos Valverde, *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996; y también, cfr. Richard H. Popkin, Op. Cit., p.259.

¹⁰⁸ Cfr. Henrich Heine, Op. Cit., p. 41 y ss.

¹⁰⁹ Cfr. José Luis L. Aranguren, Op. Cit., p.45.

¹¹⁰ Juan Carlos Moreno Romo estudia ahora mismo el trasfondo luterano del llamado “Dualismo cartesiano”. Remito al lector, entre otros textos suyos, a su artículo “De Elizabeth a Leibniz. ¿Está el

es que resulta tan profunda y tan influyente en la espiritualidad ambiente la revolución del “yo luterano”, escindido él mismo pero volcado sobre sí, que es acaso ahí donde debemos inscribir entonces el reclamo que Heidegger hace en la *Carta sobre el humanismo* a esta tradición, en donde tras arremeter contra el existencialismo “humanista” —de Sartre especialmente—, al dirigirse a Jean Beaufret acusa al humanismo del silencio sobre el ser de la filosofía última, apuntando erróneamente como responsable directo de ello a Descartes, ignorando el profesor de Friburgo toda posibilidad de que sea más bien Lutero, el padre de la espiritualidad germana de la que él mismo forma parte, el responsable real de su preocupación más honda, y que por ser tan honda también atañe en su caso a su carne y a sus huesos¹¹¹.

Parece ser, pues, la vida de ultratumba la que preocupa con mayor fiereza a Martin Lutero. Aunque su problema central en relación a la salvación no sea el de alcanzar una incólume felicidad junto a la paz eterna, sino más bien el de no provocar la cólera de Dios, lo que le hace vivir por tanto su teología como una vía negativa para plantearse el problema soteriológico de la salvación; una problemática que se agudiza en Kierkegaard y que llega hasta los intensos y no poco violentos textos “reformadores” de Karl Barth en el siglo XX. Es decir, se trata de una religión de “temor y temblor” — para aludir a un texto kierkegaardiano, precisamente—, la que funda Martin Lutero.

Por ello, en ese ánimo angustiado del reformador alemán es donde debemos intentar comprender el profundo interés que manifiesta por abrazar una fe justificante. Este es el sentido que da a la noción de justicia. Lutero habla de una justicia liberadora, que ampara con la gracia a quien tiene fe, *solamente* fe. Cuando fue fraile, Martin Lutero experimentó su incapacidad para hallar paz espiritual a través de las obras, por lo que desesperadamente inclinó su búsqueda hacia el encuentro con una fe que consista más bien en confianza esperanzadora, que fuera suficiente para liberarlo de la opresión de sentirse inmensamente pecador y anclado en un “abismo”. Aranguren llama nuestra

dualismo luterano en el trasfondo del dualismo cartesiano?”, que fuera su contribución al Homenaje que la Universidad Autónoma de Aguascalientes rindiera a la Dra. Laura Benítez Grobet por su destacada trayectoria académica, y que fue celebrado en Septiembre de 2009 (Las actas Coloquio de homenaje se encuentran hasta la fecha aún inéditas); asimismo, remito también a su *Vindicación del cartesianismo radical*, ed. cit.

¹¹¹ Cfr. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (Trad. Helen Cortés y Arturo Leyte), Madrid: Alianza Editorial, 2001.

atención sobre el hecho de que Lutero entiende la fe, la *fides*, a través del sentido que en su parentela lingüística tienen las palabras *fidere* y *fiducia*, es decir, en el sentido de *confianza*¹¹². Pues aunque en la tradición católica este sentido de confianza también está presente, de modo que aquélla supone creer-en-Alguien y al mismo tiempo creer-en-Algo, en el caso de Lutero no hay lugar para creer-en-Algo, pues para él, como después para Karl Barth —según comenta Küng en su *¿Existe Dios?*¹¹³—, la aceptación de verdades reveladas queda supeditado radicalmente a lo primero. Lo que significa que la fe luterana entendida como confianza no implica seguridad. Para Lutero es incesante la dolorida expresión que después abrazará otro hombre de temperamento similar al suyo, Don Miguel de Unamuno, quien también olía decir: “¡Quién pudiera creer!”. En efecto, el espíritu del reformador no permite reposo alguno sobre su preocupación sobre si estará salvado o no. En los *Escritos reformistas de 1520*, manifiesta constantemente el escándalo que supone para él la posibilidad de que Dios condene a tantos hombres abandonándolos a las fauces del pecado, como si Él se deleitase con ello, lo que conduce a Lutero constantemente a la desesperación; una actitud anímica en la que encuentra paradójicamente reposo ante la cuestión de la Predestinación que resulta ineludible para él, y sobre lo cual expresa desde el más profundo abismo: “cuán salvadora es la desesperación y qué cercana está la gloria”¹¹⁴.

De esta manera se revela dialéctica vital luterana que habrá de concretarse después en el pensamiento existencial de Sören Kierkegaard, pues en sus atormentadas almas conviven la angustia y la confianza, la desesperación y la esperanza; es la dialéctica del *pecca fortiter et crede fortius*. Si es imposible no pecar, el pecado no debe esconderse, la condición miserable del hombre debe vivirse abiertamente, sin falsas motivaciones inalcanzables, para que de ese modo el hombre se libere de escrúpulos y tentaciones; pero al mismo tiempo, es necesario crecer en la confianza, fortalecer la fe que justifica el estado perdido de la naturaleza humana. Se trata, pues, de una lucha que cada hombre ha de luchar individualmente, sin apoyo de alguna comunidad: “El heroísmo cristiano, muy raro por cierto —escribe Kierkegaard—, consiste en que uno se

¹¹² Cfr. José Luis L. Aranguren, Op. Cit., p.47.

¹¹³ Cfr. Hans Küng, Op. Cit., p.567 y ss.

¹¹⁴ Cfr. Martin Lutero, Op. Cit., p.115.

atreva a ser sí mismo, un hombre individuo, este particular hombre concreto, solo delante de Dios, solo en la inmensidad de este esfuerzo y de esta responsabilidad”¹¹⁵.

El catolicismo por su parte no establece una dialéctica basada en la liberación del peso del pecado a través del mismo pecado —no opta por usar la fórmula en la que “Satán expulsa a Satán”, para decirlo en términos de René Girard¹¹⁶, sino que antes bien, como sugiere en la mayoría de sus obras el filósofo y antropólogo francés, el cristianismo desde sus comienzos la denuncia—, pero sabe bien que ante la imposibilidad para dejar de pecar que se impone a los cristianos, la fórmula para vencer al Maligno no está en el mero “pecar” y “creer” como sugiere Lutero, sino en *pecar y arrepentirse*, tales son los términos de la dialéctica católica. Y es que es precisamente el arrepentimiento aquello de lo que prescinde Lutero, privándose y privando a los suyos del arrepentimiento que libera y descarga del yugo al pecado. Para el reformador alemán, el arrepentimiento del católico no es más que una farsa, pues de haberlo en realidad alcanzaría un estado de alma libre de la posibilidad de volver a pecar, y por tanto, ante la imposibilidad de abrazar genuinamente el ideal de una vez y para siempre, Lutero insiste en que es preferible renunciar a él. La experiencia, insiste él, no deja lugar a nada más. Lo que confirma nuevamente el señalamiento que al respecto hace Maritain, al subrayar que la luterana es una teología psicologista, basada totalmente en la propia experiencia del fundador. Para el “Varón de angustias” no hay lugar para obras humanas que realmente sean meritorias de la gracia divina; “*Sola fides*”, es la única salida, insiste el reformador. Olvidando que “Sólo el amor es digno de fe”¹¹⁷, según le responde a Lutero —en el texto que recogiendo en su título la frase que recién citamos (*Sólo el amor es digno de fe*) pretende ser el más importante acercamiento a la teología de Barth desde la teología católica— el importante teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, quien subraya —contra las aseveraciones de Lutero— que el centro del cristianismo no está ni en la fe, ni en la gracia, ni en la Escritura, ni en Dios (a secas), sino en el Dios que es Amor, en el Amor entonces; de donde se seguiría pues, que es precisamente por el Amor infinito de Dios que el arrepentimiento humano ante el pecado no es una farsa, sino un intento de abrazar el ideal y de responder al mandato

¹¹⁵ Sören Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid: Sarpe, Madrid, 1984, p. 27.

¹¹⁶ Cfr. René Girard, Op. Cit., p.56.

¹¹⁷ Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Trad. Ángel Cordobilla Pérez), Salamanca: Sígueme, 2004.

evangélico donde el Cristo dice: “Sed perfectos como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto”.

La dialéctica vital se sostiene pues, por los extremos que van desde el sentimiento trágico de la pecaminosa existencia humana y su enemistad con Dios, hasta el sentimiento de la piedad suma de Dios, lo que redundará en una contradicción. Por lo que Lutero y el hombre genuinamente luterano, fincando su existencia en un fideísmo, rechazan la posibilidad de pensar siquiera en un ideal imposible de cumplir y abrazando el *pecca fortiter*, permanecen irremediabilmente en la aflicción que desespera y que desgarrará la carne, la vida y el corazón. Tal es el talante religioso luterano.

c) Talante calvinista

La Reforma en terreno latino tiene una distancia clara de la que se dio en tierras germánicas. Ni el temple, ni la motivación, ni la situación del entorno vuelven semejantes a Calvino y a Lutero. Mientras en el caso del reformador alemán, se puede vislumbrar la figura del revolucionario solitario, tanto en el plano espiritual como en el político, en el caso de Calvino se da, antes que una creación *ex nihilo* de una Reforma, la recepción, adaptación y modificación de la luterana, es decir, se instala de lleno en la joven “tradición” reformista. Incluso el calvinismo está cerca de la Contrarreforma — movimiento sobre el que nos referiremos de manera breve más adelante— en su interés por conciliar el humanismo renacentista con la fe cristiana.

Tan cierto es lo anterior que la *Institutio christianae religionis* (1536), la obra capital de Calvino, que bien puede considerarse la primera dogmatización del protestantismo, fue escrita originalmente en latín —aún cuando vino secundada por la versión francesa hecha por el mismo autor— cuando Lutero no empleaba desde muchos años antes una lengua que no fuera el alemán. Aunque, desde luego, no será la lingüística la única adecuación que haga al movimiento reformista Calvino, pues también tomará distancia precisamente del temperamento que caracterizó a Lutero y que motivó su fervor por la Reforma. Ya que, en efecto, la disposición de ánimo fundamental de Calvino, su talante religioso, es muy distinto al de Lutero. En Calvino

observamos un rechazo profundo de la desesperación, que fuera para el reformador alemán, el estadio donde más cerca veía a la gloria. Para Calvino, los santos no tienen motivo para desesperar, puesto que descansan sus vidas en la promesa divina, por lo que el “temor” y “temblor” paulinos son entendidos entonces como prudencia y no como terror como ocurría en el caso de Lutero¹¹⁸.

La *Doctrina* de Calvino propone en general adecuaciones que suprimen la intempestividad anímica de Lutero, tanto en lo teórico como en las inclinaciones humanas y el modo en cómo éstas encuentran expresión en lo concreto. El lugar de la intempestiva desesperación luterana ante las tentaciones carnales y espirituales, es ocupado en el caso de Calvino por una severidad extrema. “La “carga” calvinista de la vida, aunque menos angustiada, es, por lo constante, sin respiro ni intermisión —dice Aranguren—, más pesada que la luterana”¹¹⁹.

En lo que corresponde a lo intelectual, Calvino se limita a escribir un Catecismo, pues en so consiste la *Doctrina*, con lo que sistematiza el protestantismo, concibiéndose a sí mismo más como un predicador o un político que como un teólogo, figura que jamás se interesa en asumir de lleno. Respecto de la del luteranismo, “La historia del calvinismo es completamente diferente —resume Aranguren en *El protestantismo y la moral*—. En su origen no aparece un reformador de tremenda y exaltada genialidad, sino un hombre frío, equilibrado, severo, ordenado y sistemático. Un hombre que, precisamente por no ser extraordinario, funda una religión mucho más practicable que la luterana y que, por no tener genialidad, en vez de sofocar con ésta a sus sucesores, permitirá que ellos desarrollen aquellos elementos de su doctrina más acordes con el sentido de los tiempos nuevos”¹²⁰.

Ya hemos dicho que el concepto clave de este análisis que venimos proponiendo es el talante, esto es, el carácter o espíritu que subyace a toda corriente de pensamiento, por lo que entonces la actitud sería un talante informado, apoyado en la tradición, que produce un sentido o estilo de vida. Con lo dicho hasta ahora, es claro entonces que en

¹¹⁸ Cfr. Maurice de Gandillac, Op. Cit., p.213 y ss.; y también, cfr. José Luis L. Aranguren, Op. Cit., p.91.

¹¹⁹ José Luis L. Aranguren, Op. Cit., p.93.

¹²⁰ José Luis L. Aranguren, *El protestantismo y la moral*, Barcelona: Península “Col. Historia, ciencia, sociedad” No. 237, 1995, p. 139.

Calvino hay ya un talante meditado que se ha cristalizado en la reforma luterana y que creando una suerte de una muy joven “tradición protestante”, toma forma en la actitud que lleva al reformador latino a continuar explorando uno de los temas que habría sido central para Lutero —y que es común aún en nuestro tiempo a todo el protestantismo—, y que es el de la preocupación por la salvación. Aranguren subraya, en la exploración que hace del calvinismo tanto en *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* como en *El protestantismo y la moral*, en que el problema de la predestinación, es el punto central de la teología calvinista.

Aunque es menester decir que para Aranguren la distancia mayor entre el luteranismo y el calvinismo se da precisamente en el hecho de que entre sus mismos fundadores hay una considerable distancia en su temple. Ahí donde Lutero es un hombre atormentado que insiste en la vivificación existencial de la Escritura y su poder, en Calvino observamos ya atisbos claros y reales de un *esprit de géométrique* como aquel que vislumbrará Pascal. Ya que lo que le interesa al reformador francés es el esclarecimiento de la letra, a tal grado que Calvino no tiene una opinión tan negativa de la *Sagesse* como sí podemos verla en Lutero. En el Capítulo II de la *Doctrina* llega a insinuar que algo positivo puede haber en la sabiduría de los filósofos. “Su forma de religiosidad no es irracional, como la de Lutero —distingue Aranguren—, es racionalista”¹²¹. Y sin embargo sí podemos señalar que no obstante que no es irracional, la religiosidad calvinista bien puede ser considerada más patética aún que la luterana. Ya que el drama de la salvación es expuesto a través de una extraña propensión al mal que niega la posibilidad de una predestinación positiva. Sin embargo y si bien es notorio el terror que irradia esa concepción, es al mismo tiempo mitigado por la noción de “elección divina”. En efecto, para Calvino no hay lugar a la desesperación puesto que él mismo se concibe como un “elegido” y habla a “elegidos”. La congoja es para los otros, no para los suyos. Por eso “la extraña combinación de “lógica”, “sobriedad”, “fanatismo” y “terror” es específicamente calvinista”¹²².

Y es ahí donde encontramos precisamente el inicio de la reducción de la religiosidad a la moralidad por parte del calvinismo. En *El protestantismo y la moral* de

¹²¹ José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.95.

¹²² *Ibidem*.

1954, Aranguren subraya y profundiza algunos aspectos morales del calvinismo que lo distinguen del luteranismo, su movimiento predecesor. El filósofo español identifica cuatro grandes aspectos en la doctrina calvinista: el énfasis en la majestad de Dios, la predestinación, la utilidad de la ley y la obediencia. Su conclusión es muy sugerente, pues observa que ninguna confesión ha hecho estribar la esencia de la religiosidad tan abrumadoramente como la calvinista en el sometimiento a las Órdenes divinas; ninguna fe ha reducido como ésta la personalidad humana a simple ‘herramienta’ en las manos de Dios (recordando las observaciones de Max Weber); y tampoco, ninguna religión ha enfatizado en tal grado la ‘dependencia’ en que el hombre está de Dios. Esta unilateralidad en la concepción de la vida religiosa tenía que terminar, dentro de la corriente histórica moderna de la progresiva afirmación del hombre frente a todo lo no humano, en la actitud contraria: la proclamación del hombre como fin en sí mismo, independiente y autónomo¹²³.

Por ello la autonomía humana es justamente el punto de partida para el análisis de la moral calvinista, lo que suena ya a Kant, en tanto que como observa en el texto que acabamos de citar José Luis L. Aranguren, “la autonomía kantiana y poskantiana se opone, ciertamente, a la teonomía calvinista, pero a la vez deriva de ella”¹²⁴. De ahí que al establecer diferencias entre el calvinismo y el luteranismo, sobre todo en sus relaciones con la modernidad, es menester invocar el concepto, dinámico y subjetivo — weberiano también—, de vocación o llamamiento, que “hace referencia a la tarea individual de cada hombre, aquella a la que Dios le llama. (Tarea práctica y externa; no se trata de una pura ‘vocación’ interior en la acepción que esta palabra [...] tiene en español, sino de un quehacer determinado en el mundo.) Vocación, pues, como llamada concreta a una ocupación activa”¹²⁵.

Para el calvinismo esta realidad es el motor de la acción humana y de la moral. Es el vehículo a través del cual la “elección divina” se manifiesta. Por ello se explica también el espíritu legalista del calvinismo. La moral calvinista, tiene para Aranguren, un carácter reduplicativo porque “se ha ido haciendo a través de la vida, como

¹²³ Cfr. José Luis L. Aranguren, *El protestantismo y la moral*, ed. cit., pp.148-149.

¹²⁴ Idem., p.149.

¹²⁵ Idem., p.155.

ordenamiento práctico de la conducta humana y no en virtud de teorías”¹²⁶. Los calvinistas inventaron sobre la marcha y pusieron por obra una moral que configura el cuadro de las virtudes cristianas, entre las que sobresalen, por mucho, el trabajo y la disciplina, con lo que se afirma la superioridad de la vida activa aun cuando se desprecien algunas áreas de la vida humana como el juego, la literatura y el arte, debido a su “sabor de vanidad”. Por todo ello, la actividad calvinista en el mundo se orienta hacia los negocios, pero en el sentido etimológico de la palabra (*nec otium* o “negación del ocio”), y no en el peyorativo: ahí se encuentra el centro de la vida moral en el espíritu puritano del protestantismo, y acaso en sentido práctico, fue ésta la mayor aportación al protestantismo que hiciera la reforma latina impulsada por Calvino.

Y es que aunque Juan Calvino niega enérgicamente como Lutero el mérito de las obras, adopta la concepción paulina según la cual la única fe que justifica es la que se ve acompañada de la caridad. Esto es necesario leerlo entonces no a través del binomio fe-confianza, como en Lutero, sino a través del complejo que crean las nociones fe-obediencia, en tanto que el calvinismo, decíamos ya, sugiere un sometimiento absoluto a la voluntad de Dios (de ahí su alto interés en ver la vida como vocación en todos sus aspectos y en todas las obras). De ahí procede precisamente todo su universo semántico y práctico —heredado también a buena parte de la Modernidad—: bien común, riqueza, honradez, honestidad (siempre dentro de un espíritu legalista y de progreso). Y se activa también, desde ya, el advenimiento de algún lado del utilitarismo, pues en tanto que la religión se ve reducida a honradez y justicia, se da el primer paso para la actitud meramente utilitaria de la religión: una religión reducida a moral, carente de misterio.

Más allá de la justificación el calvinismo propone entonces una teología de la predestinación. Puesto que ni la vocación ni la más mínima actividad humana están fuera para Calvino, del alcance de la Omnipotencia divina; es decir, todo es alcanzado por la destinación previa a cualquier pretendido merecimiento. De modo que la acción humana sobre la que recién hablamos comporta un signo de salvación, la salvación del “elegido”. “El “elegido”—comenta a propósito de este punto Aranguren—, ocurra lo que ocurra, está salvado. La gracia, una vez recibida, no puede perderse; justificación y

¹²⁶ Idem., p.159.

seguridad de salvación son una misma cosa”, y es lo que el filósofo español llama con Bossuet el “dogma de inamisibilidad de la justicia”¹²⁷.

La desesperación sólo tiene lugar, en la óptica de Calvino, para aquellos que carecen del sello de su incorporación a Cristo. La *besoin de securité* que hay en Calvino y el calvinismo, se mitiga con la laboriosidad y el activismo moral, de modo que encuentra en ello una vida que anuda la inamisibilidad de la justicia con la certeza de la salvación. Ese es el suelo sobre el que descansa el terrible, y al mismo tiempo confortable, talante calvinista.

Hemos revisado así los talentos de la vida protestante que surgieron en los albores de la modernidad, tanto la forma de vida luterana y como también la calvinista. Ya hemos insistido en que nuestro interés no es ni delinear una historia del protestantismo ni tampoco efectuar en sentido estricto un estudio sobre la obra de los reformadores a quienes nos hemos referido hasta aquí. Nuestro único interés es estudiar cómo configura la vida moderna y cuál es el influjo que estos talentos y formas de vida tienen en la génesis del hombre moderno y más específicamente en la filosofía moderna. Nosotros partimos de la tesis que sugiere que todas las actividades y acciones humanas están permeadas por nuestro sentimiento de Dios o el de su ausencia, y que en tanto que esto es así la posición filosófica que se sustenta no estaría fuera de ese esquema sino que participaría de manera profunda de ese sentimiento de vida que hemos llamado aquí con José Luis L. Aranguren, el talante. Y aunque este análisis hemos comenzado a hacerlo ya, no habrá de cristalizarse del todo sino hasta que exponamos el centro de nuestro estudio a través del caso particular de la relación —en muchos sentidos poco feliz— que surge precisamente en los inicios de la modernidad filosófica entre Descartes y Pascal. Lo que aquí hemos descrito a grandes rasgos de manera separada acerca de los dos talentos del protestantismo que envuelven junto al catolicismo el momento filosófico de nuestro interés, nos permitirá hacer un análisis que explique las diferencias entre los dos grandes filósofos y genios matemáticos franceses del siglo XVII, intentando comprender el conflicto que ahí surge —y cuyos elementos centrales perduran en la

¹²⁷ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.98.

modernidad—, partiendo de una lectura de sus distintos talentos religiosos y sentimientos de vida diferentes.

CAPÍTULO III

EL TALANTE ESPIRITUAL EN SITUACION: DE PASCAL A DESCARTES

1. Fragmento de un Pascal.

a) *La indeterminación de Pascal.*

Siempre será complejo hablar de Pascal. Especialmente por dos motivos. El primero de ellos es que lo que mejor podría permitirnos hablar con mayor precisión de él, su obra, quedó inconclusa. La corta duración de su vida no permitió que Pascal se expresara en forma definitiva. Y lo que de él se conserva, en lo que a la filosofía propiamente dicha se refiere, son en su mayor parte fragmentos. El segundo motivo que vuelve tan compleja su figura es la inmensa y variopinta gama de personalidades que sus biógrafos le han ido atribuyendo —desde el célebre texto de *La Vie de Monsieur Pascal* que su hermana Gilberte Périer escribió— y los intereses tan diversos que aquellos han tenido al ocuparse de él. “Pascal necesitaba ser el héroe de la familia y el luchador clásico de Port-Royal; un genio, un asceta y un santo del jansenismo”¹²⁸. Y acaso por ello mismo esas otras fuentes que podrían habernos mostrado al hombre Pascal, como son sus notas personales, diarios y cartas, faltan casi en su totalidad y no se puede saber cuántos de esos documentos desaparecieron, y sólo se disponen de muy escasas muestras de correspondencia y algunas notas sueltas más allá de los *Pensées*.

Pero si a lo anterior sumamos el hecho de que en buena medida la biografía que escribió Gilberte Périer, la hermana de Pascal, fue además el primero de muchos intentos por construir seriamente la leyenda del filósofo y matemático francés¹²⁹, la

¹²⁸ Romano Guardini, Op. Cit., p.16

¹²⁹ Cfr. Gilberte Périer, *La Vie de Monsieur Pascal* en OCP 17-34. / *Vida de Monsieur Pascal* en OP 1-38

situación ante la que estamos pareciera dejarnos frente a la distorsionada figura de un hombre que se reflejara en un espejo cóncavo en más de un sentido. En Pascal se reúnen “la gravedad y la pasión de una fe lograda por la experiencia y la decisión”, pero también “la audacia y la energía de la vida cristiana”; al mismo tiempo coincidían en él “la vigilancia y la curiosidad del investigador nato”, y además las “raras condiciones de un dotado para las ciencias naturales, psicológicas y teológicas”¹³⁰. Pascal fue un *savant* pero también un *honnête homme*.

Es uno de esos personajes que es prácticamente imposible definir. Puesto que además en él coinciden cuando menos las problemáticas de dos épocas. En el pensador francés se encuentran tanto la conciencia moderna como la de la tradición precedente que no había desaparecido. En el autor de las *Provinciales* “Asistimos al choque de dos realidades en la intimidad de un espíritu que media sobre las nuevas cuestiones planteadas y que no ha sufrido todavía el empobrecimiento de la imagen del mundo y el afrontamiento de los órganos sensibles con que los tiempos nuevos se caracterizan frente a los medievales —dice Romano Guardini”¹³¹. Su genialidad es además también compleja porque como la de casi todo hombre profundo y emblemático dentro de su propio tiempo, es incomprensible fuera de la gran familia de pensadores de la que ha surgido y frente a la cual se ha posicionado; en su caso cuando menos Montaigne y Descartes, como lo han sabido ver José Luis L. Aranguren y también León Brunschvicg¹³². Unamuno además al preguntarse si hubo en Pascal influencia española, señala en “La fe pascaliana” —que es el intenso y entrañable capítulo que le dedica al autor de los *Pensamientos* en *La agonía del cristianismo*— que si bien a través de Montaigne Pascal hubo de conocer a dos españoles como Raimundo de Sabiunde y Martini, son, dice, otros dos espíritus españoles (vascos además), como el del abate de Saint-Cyran —“el verdadero creador de Porto-Royal”, subraya Don Miguel— y el de Iñigo de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, quienes más influyeron en él. Pues la lucha que se libró entre los jesuitas y los jansenistas de Port Royal, fue la que por tomar parte en esa lucha, se libró también en el alma de Pascal¹³³.

¹³⁰ Cfr. Romano Guardini, *Op. Cit.*, p.12.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Cfr. José Luis L. Aranguren, “Introducción” a las OP XV y ss.; y cfr. también León Brunschvicg, *Descartes et Pascal. Lecteurs de Montaigne*, Nueva York: Brentanos, 1944.

¹³³ Cfr. Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, Madrid: Alianza editorial, “B.A.” No. 94, 2000, p.91 y ss.

Y es que pareciera que el alma de Blaise Pascal era en gran medida camaleónica, pues iba adquiriendo siempre algo de aquello que asumía o combatía en el pensamiento o en la religiosidad ambiente. Una condición acentuada además, por el hecho de que aunque seguramente sin quererlo, Etienne Pascal, al decidir que su hijo Blaise no tuviese sino formación privada conducida por él mismo¹³⁴, propició que todo pensamiento que a lo largo de la vida se encontrara Pascal, éste nunca lo viera como información o letra muerta, sino como pensamiento vivo, y que al batirse amorosamente con ello, quedara empapado también de él. “El observador de hechos” que han logrado ver en Pascal, Michele Federico Sciacca y Lucien Fabre, es el experimentador fiel de esos hechos que observa, lo mismo en el plano de las cualidades físicas que en aquellas en las que el moralista mejor conoce al corazón humano¹³⁵. Por eso fue acaso esa experimentación tan viva de los hechos que observaba la que siempre fecundó su temperamento impetuoso y extremo, y la que hizo que el inventor de la pascalina se entregara siempre por entero a lo que emprendía: “de adolescente y de joven se dio por entero al estudio de la matemática; a la vida mundana después de la muerte del padre; al ideal de perfección cristiana después de la noche del 23 de noviembre de 1654”¹³⁶. Y no fueron pocos los que conocieron los embates de su naturaleza impetuosa, y la mudanza espiritual que el hombre Pascal tuvo en su íntimo e intenso proceso vital. Lo mismo conocieron su espíritu combativo Saint-Ange (el teólogo capuchino Jacques Forton), los jesuitas, “*les libertins*”, los filósofos de su propia tradición (Descartes especialmente), los heréticos, los incrédulos, e incluso sus propios amigos jansenistas¹³⁷.

¹³⁴ “Mas, ¿cómo es que Etienne Pascal pudo dedicarse completamente a la instrucción de su hijo?, se pregunta Aranguren (cfr. José Luis L. Aranguren, “Introducción” a las OP), Siendo éste aún niño había vendido su cargo de presidente de la Cour des Aides de Montferrand para retirarse y establecerse en Paris. ¿Por qué ocurrió esto? Es Lucien Goldmann —continúa Aranguren— quien, aplicando un método propio de inspiración marxiana y lukacsiana, y siguiendo las investigaciones de historiadores, principalmente de Roland Mousnier, aunque interpretadas de modo personal, ha establecido la hipótesis de que la decadencia de la *noblesse de robe* (*officiers*, miembros de las cortes soberanas o parlamentos, abogados), a la que, con Pascal padre, pertenecieron otros magistrados muy pronto adeptos al jansenismo, fue el resultado de la centralización implantada por la monarquía absoluta que sometió a la *noblesse d'épée* tras la guerra civil de la Fronda, y substituyó progresivamente a los *officiers*, miembros de la *noblesse de robe*, por los “comisarios”, que eran agentes directos —funcionarios— del rey. Etienne Pascal, consciente de lo que estaba ocurriendo, renunció a su cargo y se situó frente al nuevo estado de cosas, aunque en 1638 hubo de someterse, aceptando el cargo de intendente para las tallas de Ruán, donde permaneció hasta que el 1648 fueron definitivamente suprimidos los intendentes y se instaló en Paris de nuevo”. La cita es de la p.XVI.

¹³⁵ Cfr. Michele Federico Sciacca, Op. Cit., p.6.

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Cfr. Idem., pp.6 y ss.; y cfr. también, José Luis L. Aranguren, “Introducción” a las OP XVI y ss.

Por ello hablar de Blaise Pascal es, en suma, hablar siempre de un fragmento de Pascal, aunque al mismo tiempo y por lo que ya hemos dicho, eso sea también hablar de toda su compleja personalidad, por lo que de cada etapa de su vida fue heredando. Ya que así como la experiencia de la vida mundana favoreció en él la reflexión sobre el corazón humano, así también avivó en él la tendencia apologética de los últimos años, de los que se nutrieron especialmente los *Pensamientos*; y así como siendo matemático y físico conoció el método experimental, conoció también con ello los límites de la instrumentalización de la razón; meditabundo y enfermo, entró en contacto con la filosofía cartesiana, y con el escepticismo, el epicureísmo y el estoicismo; y como creyente conoció el cristianismo severo del jansenismo; pero más allá de todo ello nunca dejó de ser ese hombre que vivificó todas las ideas con las que estuvo en contacto hasta el punto de asumirlas en su propia persona y en su singularidad concreta¹³⁸.

La figura de Blaise Pascal tiene, pues, esa fragmentariedad y esa polifacética estampa que goza además de las ventajas que también concede la obra inacabada, pues no podemos ignorar la fascinación que produce la indeterminación inquietante que se puede percibir en los textos de un joven tan dotado como Pascal que es sorprendido por la muerte a los treinta y nueve años. Y esto representa otra complicación para hablar de nuestro filósofo. Por ello con Pascal es menester hacer como los hebreos al tomar Jericó y avanzar circundando su figura hasta que las murallas que le abrazan caigan. Hablar entonces del pensamiento de Pascal es hablar siempre del hombre Pascal¹³⁹, de su más profundo talante espiritual.

b) Del círculo de Mersenne al primer encuentro con Port-Royal.

Las alas de la modernidad estaban apenas desplegándose en los albores del siglo diecisiete —con el impulso de los sueños invernales de Descartes, las tragedias amorosas a las que en Verona hubo de encontrarles escenario William Shakespeare, y las andanzas del caballero de la triste figura que, desfaciendo entuertos, Miguel de Cervantes concibió—, cuando en el mismo año (1623) de la publicación del *Saggiatore*

¹³⁸ Cfr. Michele Federico Sciacca, Op. Cit., p.12.

¹³⁹ Cfr. Romano Guardini, Op. Cit., p.21.

de Galileo, nació Pascal. El niño que con el paso de los años reunirá en su persona y en las disensiones de la formación de su espíritu, los dos aspectos característicos de su siglo: la piedad religiosa y el interés científico.

La precocidad científica —que se extiende más allá de la leyenda de haber llegado por sí mismo a la trigésimosegunda proposición de Euclides— permitió a Pascal participar con su padre en las reuniones que se celebraban en la casa del P. Marin Mersenne, a las que asistían Gassendi, Carcavi, Roberval, y a las que Descartes —como Torricelli, Galileo y Fermat— enviaba sendas y doctas comunicaciones¹⁴⁰. Esto fue muy importante en la formación del joven Blaise, pues pese a su escasa edad llegó con ello a ser contemporáneo de los más grandes ingenios del siglo XVII. Y no fue contemporáneo sólo de la inventiva y sagacidad de aquellos hombres, sino de las pequeñeces de las que, al estar formado por hombres de carne, con deseos y pasiones, el círculo intelectual del P. Mersenne no estaba exento. Ahí conoció muy pronto, por ejemplo, la aversión que sentían Roberval y Gassendi hacia lo que ellos consideraban las “fantastiquerías metafísicas” de un excéntrico solitario como Descartes¹⁴¹, y se enteró también del desprecio con el que el Caballero de la Turena miraba aquellas observaciones de sus colegas. En ese ambiente se fue gestando lo que León Brunschvicg ha llamado “la soledad de Pascal” en un artículo de 1923, cuando señala —citando como un ejemplo la disputa que tendrá Pascal con el P. Noel en relación a la noción de “lo lleno del vacío” que este último sostenía—, que al interior de esa suerte de “Academia libre de ciencias” que era el círculo de Mersenne, Pascal irá fijando las posturas que le van a dejar solo, y le darán una figura unitaria y difícil de asociar a las ideas de algún otro de sus contemporáneos¹⁴². Todo lo que ahí vivió Pascal fue decisivo ya que “El ambiente del P. Mersenne influyó ciertamente en la formación mental de Pascal —subraya M. F. Sciacca— y sirvió para darle disciplina y un método”¹⁴³. Además, fue también ahí donde se asomó por vez primera a las bondades de la vida mundana, pues aquellos físicos, matemáticos y filósofos que se reunían con Mersenne

¹⁴⁰ Cfr. Alicia Villar, *Pascal: ciencia y creencia*, Madrid: Cincel, 1987, p.32.

¹⁴¹ Cfr. Michele Federico Sciacca, Op. Cit., p.54 Esta aversión hacia el tratamiento de ciertos temas al interior de la metafísica por parte de Gassendi es mostrada claramente en las “Quintas Objeciones” (cfr. Al, II, 705 y ss.) hechas por él a las *Meditaciones* de Descartes.

¹⁴² Cfr. León Brunschvicg, “La soltitude de Pascal” en *Revue de métaphisique et de morale*, No.2, Paris, 1923, pp.165-166. El ensayo fue reproducido en el volumen *Le génie de Pascal*.

¹⁴³ Michele Federico Sciacca, Op. Cit., p.55.

amaban la literatura, la música y las conversaciones agradables¹⁴⁴; lo que hace especular a Don Antonio Gómez Robledo que Pascal tenía afición por la música, contrario a lo que supone por ejemplo Romano Guardini, quien piensa que no sólo la música sino el arte en general le era por entero ajeno al filósofo y matemático francés¹⁴⁵.

Así fue que en el entorno que había construido el P. Mersenne se erigió el Pascal que vivirá con igual intensidad su pasión por las ciencias y por la vida mundana. Aunque esa intensidad será la que precisamente ocasionará que a la postre, la fatiga por la ardua investigación haga mella en la de por sí endeble salud del filósofo. Cuenta su hermana Gilberte que desde los dieciocho años no conoció un día en el que no tuviese ya dolor y que para cuando tuvo veinticuatro su situación era realmente precaria¹⁴⁶.

Y será en su época de mayor actividad en la investigación física que tendrá su primer encuentro con Port-Royal. Este hecho no es considerado por Michele Federico Sciacca como una simple coincidencia cronológica externa, sino que representa al mismo tiempo una consecuencia de lo que en ese momento consideraba la parte esencial de su investigación y de todo su trance vital: “el físico, desde entonces —escribe Sciacca—, buscaba a Dios incluso cuando interrogaba a la Naturaleza”¹⁴⁷.

En enero 1646, Etienne Pascal, el padre del autor de los *Pensamientos*, enfrentando un problema de salud en una costilla, se confió a los cuidados de Adrien Deschamps de la Bouteillerie y de Jean Deschamps de Landes, dos caballeros normandos que siendo expertos en cirugía habían sido convertidos a las reglas religiosas de Port-Royal por el doctor Guillebert, cura de Rouville, quien a su vez había sido alumno y amigo de Saint-Cyran, autor de las *Lettres chrétiennes et spirituelles*, aquel vasco que para Unamuno habría sido el verdadero fundador de Port-Royal. Estos dos personajes hicieron que en su estancia en la casa de los Pascal, se introdujera en aquel ambiente educado —al interior del cual había un profundo respeto por la *costumbre* religiosa, válida en el orden

¹⁴⁴ Cfr. *Pensamientos*, 814-6. “El espíritu y el sentimiento —habrá de escribir años después Pascal—, se forman por las conversaciones. El espíritu y el sentimiento se corrompen por las conversaciones. Así, las buenas o las malas lo forman o lo estragan. Lo que más importa es, pues, saber escoger, para formarlo y no corromperlo”.

¹⁴⁵ Cfr. Antonio Gómez Robledo, Op. Cit., p.21.

¹⁴⁶ Cfr. Gilberte Périer, Op. Cit., en OCP, 21 y ss. / OP 10 y ss.

¹⁴⁷ Michele Federico Sciacca, Op. Cit., p.66.

práctico y distinta del orden especulativo de la razón— la convicción y el ardor religioso. La forma de vida de aquellos cirujanos y la lectura de textos como el que ya hemos citado de Saint-Cyran, o el *De la fréquente communion* de Arnauld y el *Discurso sobre la reforma del hombre interior* de Jansenio, sin duda obraron en lo profundo del espíritu de Blaise Pascal, quien por entonces contaba con poco más de 22 años¹⁴⁸, por lo que a partir de entonces habrá que sumar a la geometría, a los salones y a Montaigne — que son las fuentes que Fortunat Strowski identifica en el pensamiento de Pascal— a las lecturas “piadosas” que se frecuentan en Port-Royal¹⁴⁹.

Esta que ha sido identificada por varios especialistas como la “primera conversión” de Pascal¹⁵⁰, fue el encuentro con lo que Gilberte llama en su *Vie de Monsieur Pascal*, la “verdadera piedad”. Y aunque el testimonio de Gilberte Périer es inexacto cuando afirma que después de ese encuentro con aquellos “escritos de piedad” Pascal abandonó sus investigaciones por considerar desde entonces inútil todo cuanto no le hiciera vivir para Dios¹⁵¹ —y es inexacto en la medida en que como recuerda M. F. Sciacca, las fechas de sus investigaciones matemáticas indican que en su mayoría fueron hechas después de su periodo de interés en la física (entre 1653 y 1654) y por tanto después de su primer encuentro con la espiritualidad de Port-Royal¹⁵²—, sí es posible conceder a sus biógrafos la profunda afección que a su vida trajo el encuentro con aquellos cirujanos, sobre todo en lo que al desapego de lo material se refiere y a la necesidad de realizar el *dépouillement* ascético, un estado de vida en el que se mantendrá el resto de su vida, con todo y las implicaciones que en ello tiene la disputa por la dote de su hermana Jacqueline cuando ella decidió entrar como religiosa, recién muerto su padre, al convento de Port-Royal.

¹⁴⁸ Cfr. Idem., pp.66-67.

¹⁴⁹ Cfr. Fortunat Strowski, *Pascal et son temps*, Paris: Vol. III, 1910. Citado por Antonio Gómez Robledo, Op. Cit., p.18.

¹⁵⁰ Romano Guardini y José Luis L. Aranguren, cuando menos. Aunque Michele Federico Sciacca se niega a ver en este periodo de la vida de Pascal algo parecido a una “conversión”. “Lo que es cierto — escribe a propósito de este asunto M. F. Sciacca (Op. Cit., p.68) — es que los intereses mentales de Pascal comienzan a mudarse del campo de las investigaciones matemáticas y físicas, entendidas como ciencias “abstractas”, al mundo del hombre; del misterio de la naturaleza al misterio, más profundo y complicado, del alma humana”.

¹⁵¹ Cfr. Gilberte Périer, Op. Cit., en OCP, 22 y ss. / OP 11 y ss.

¹⁵² Cfr. Michele Federico Sciacca, Op. Cit., p.67.

Poco a poco, sin embargo —y sin que hasta aquí haya ruptura entre el Pascal científico y el Pascal filósofo cristiano en la que pudiera ser patente una antítesis entre una personalidad y otra, según manifiesta Sciacca¹⁵³—, pese a la continuidad de sus investigaciones en las ciencias humanas y las religiosas, irá dejando de considerar a la ciencia como su íntima morada, y verá entonces en las primeras un simple instrumento para el conocimiento y mejor aprovechamiento de las segundas. Y el punto de encuentro de ambas será para Pascal el hecho de que el hombre es un misterio que sólo se esclarece con el misterio de Dios. De la física a las matemáticas, pues, y de las matemáticas a la apologética, será el itinerario que habrá de seguir el autor de las *Provinciales*. “El equilibrio que Pascal supo alcanzar —escribe en su clásico estudio *Pascal Jacques Chevalier*— [...] continuó, si así puede decirse, alzándose cada vez más, mientras su mente se elevaba del orden de los cuerpos al orden de la caridad, colocando a cada uno en su verdadero puesto”. Y coincidiendo con Michele Federico Sciacca en este punto, continúa diciendo: “Ni el hombre ni Dios le son desconocidos mientras se dedica a la matemática y a la física, porque los números y el espacio le guían hacia estos objetos; pero mientras él los refiere al hombre, aquéllos le orientan hacia el infinito. Y esto porque él sabe que lo real supera todas nuestras concepciones y el mismo hombre sobrepasa infinitamente al hombre”¹⁵⁴.

c) *De la muerte del padre a la experiencia de la vida mundana.*

Al primer encuentro con el rigor religioso de Port-Royal, es posible considerarlo dentro de la evolución del pensamiento pascaliano, si bien —como apunta Sciacca— no como una conversión profunda al jansenismo —aún cuando entre tanto tuvo lugar su disputa con Saint-Age, con el fin de que éste se retractase de su racionalismo teológico, y en 1652 también tuvo ocasión el ingreso de Jacqueline al convento de Port-Royal— tampoco como una mera conversión “intelectual”, como sugieren Strowski o Chevalier, y acaso sí como una primera etapa del “programa de santidad” que, contrario a lo que Gilberte Périer observa de modo *a posteriori* al relatar la vida de su hermano, todavía no entrará en conflicto con su actividad científica. Pues no habría operado todavía en él esa gracia cuya noción radical promovía el jansenismo de Port-Royal —de inspiración

¹⁵³ Idem., p.68.

¹⁵⁴ Jacques Chevalier, *Pascal*, Paris: Plon, 1922, p.60.

completamente agustiniana en este punto—. Ya que aunque el “agustinismo incandescente” de Pascal empieza a estar presente, se encuentra todavía muy lejos del agustinismo solidificado y sutil de Port-Royal¹⁵⁵.

Sin embargo, cuatro años más tarde de las primeras noticias cercanas que Pascal tuvo acerca de Port-Royal, el filósofo y matemático francés sufriría el tremendo golpe de la muerte de su padre. Y este hecho habrá de marcar a Pascal para siempre, y será definitorio en el camino espiritual que hacía poco que acababa de iniciar. En la extensa disertación sobre la muerte en la que se convierte la Carta que le envió a M. y Mme. Périer con motivo de la muerte de su padre, escribía Pascal: “Debemos buscar el consuelo a nuestros males, no en nosotros mismos, no en los hombres, no en todo lo que es creado, sino en Dios”¹⁵⁶. Sin poder saber hasta dónde Pascal estaba realmente convencido de cuanto ahí escribía —“trata el suceso [el de la muerte del padre] desde el punto de vista de la fe, en una forma que nos parece particularmente fría”¹⁵⁷, piensa Romano Guardini— podemos no obstante notar cómo la ausencia del padre hace patente por primera vez en sus escritos un deseo ardiente de la presencia de Dios. La muerte de Etienne Pascal, podríamos decir, es lo que realmente orienta a Pascal hacia el infinito, incluso al interior de sus investigaciones científicas, si seguimos en este punto a Jacques Chevalier¹⁵⁸. Aunque ni la profesión de Jacqueline, el 5 de junio de 1653 había logrado que Pascal fuera “herido por la caridad” de modo realmente significativo todavía. “El primer encuentro con Port-Royal le había hecho entrever solamente lo que significa la perfección cristiana, lo que importa la transfiguración total de la faz del alma. Sin embargo, Pascal no había sido conquistado plenamente. Él conquistará la piedad y la caridad gradualmente —explica M. F. Sciacca, apoyado sobre todo en P. Serini—, por su cuenta y a sus expensas, a través de su extraordinario poder de introspección y no a causa de su primer contacto irresistible con Port-Royal”¹⁵⁹.

¹⁵⁵ Cfr. Michele Federico Sciacca, Op. Cit., p.69.

¹⁵⁶ Blaise Pascal, *Carta a Monsieur y Madame Périer, en Clermont, con motivo de la muerte de Monsieur Pascal, Padre, fallecido en Paris, el 24 de septiembre de 1651*, Paris, 17 de octubre de 1651 en OCP 275 b / OP 308.

¹⁵⁷ Romano Guardini, Op. Cit., p.36.

¹⁵⁸ Cfr. Jacques Chevalier, Op. Cit., pp.60 y ss.

¹⁵⁹ Michele Federico Sciacca, Op. Cit., p.73. Véase, también P. Serini, *Pascal*, Turín: Einaudi, 2ª edición, 1945 / primera edición en 1942, p.51.

Pascal no dejará de ser un espíritu independiente aún en esas fechas, y su transformación a la vida religiosa de la que seremos testigos al leer al Pascal de los *Pensées*, será sumamente personal. Aquel episodio de la disputa por la parte de la herencia que Jacqueline reclamaba como dote al momento de su ingreso en Port-Royal, le había mostrado a Pascal lo difícil que resulta el desapego del mundo; y al tiempo que su salud se iba deteriorando todavía más —“No podía ingerir líquido alguno a menos que estuviese muy caliente, y aún así, sólo podía ingerirlo gota a gota”¹⁶⁰, escribe Gilberte—, y en parte por recomendación de los médicos que le aconsejaron suspender toda ocupación intelectual y buscar descanso y distracción, pero sobre todo impulsado por la soledad en la que se hallaba —que ya no era la soledad intelectual que líneas ha subrayábamos con Brunschvicg, sino una soledad de carne y de entraña— a causa primero de la muerte del padre y luego a causa del ingreso de Jacqueline a Port-Royal, Pascal hubo de introducirse con ímpetu visceral en el mundo. La *Carta a Monsieur y Madame Périer*, muestra ya su poca fe en las ciencias de las cosas externas del hombre, pues “éstas resultan incapaces de consolar y regular la vida”¹⁶¹. El misterio de la muerte había revelado a Pascal la finitud del mundo que sus investigaciones físicas apenas habían logrado esbozar. Y frente a esa experiencia de la finitud, se hundió en el mundo durante aproximadamente dos años hasta conocer los placeres, las diversiones y el juego; y junto a ello la corrupción, la vanidad y el tremendo aburrimiento de la vida mundana. Y aunque a Gilberte le parece éste “el tiempo peor empleado en toda su vida”¹⁶², es de este periodo de la vida de Pascal de donde emergerán con tanta pasión y real conocimiento algunas de las líneas en las que mejor se ha reflexionado en toda la historia de la humanidad sobre la diversión, esa inseparable condición de la existencia humana. Sólo hace falta recordar aquel hermoso fragmento en el que empapado de sentimientos encontrados y no sin cierta desazón Pascal escribe: “La única cosa que nos consuela de nuestras miserias es la diversión. Y sin embargo, es la mayor de nuestras miserias. Porque eso es lo que nos impide principalmente pensar en nosotros y lo que nos hace perdernos insensiblemente. Sin esto nos aburriríamos y ese aburrimiento nos

¹⁶⁰ Gilberte Périer, Op. Cit., en OCP 21a / OP 10.

¹⁶¹ Cfr. Blaise Pascal, *Carta a Monsieur y Madame Périer, en Clermont, con motivo de la muerte de Monsieur Pascal, Padre, fallecido en Paris, el 24 de septiembre de 1651*, Paris, 17 de octubre de 1651 en OCP 276 y ss. / OP 310 y ss.

¹⁶² Gilberte Périer, Op. Cit., en OCP 21b / OP 10.

empujaría a buscar un medio más efectivo de salir de él, pero la diversión nos distrae y nos hace llegar insensiblemente a la muerte”¹⁶³.

A Pascal que sin ser parte de la nobleza sí lo era de la alta burguesía, no le costó trabajo tener contacto con los círculos más exclusivos de la sociedad francesa, “tuvo acceso natural, sin la menor necesidad de implorarlo —nos recuerda Antonio Gómez Robledo—, a los más altos medios, a la corte de Versalles en primer lugar, a la presencia, por tanto, de Luis XIII y Luis XIV [...] Y en lo que hace a los salones propiamente dichos, Pascal frecuentó sobre todo los de Mme. Sablé y Mme. de Longueville”¹⁶⁴. Este periodo además le permitirá entrar en contacto con quienes en el futuro se convertirán en importantes interlocutores suyos —hasta donde su soledad le permitirá tenerlos—, como el Duque de Roannez y el Caballero de Méré, quienes aunque Pascal no era para nada un provinciano, le abrieron camino en el arte de la sociedad del gran mundo y de la *honêteté*¹⁶⁵.

Esa experiencia de la vida mundana es otro de los aspectos que acerca a Pascal a la figura de Descartes. Pues el otrora discípulo de la Flèche, la experimentó como el autor de los *Pensamientos*, con resultados muy parejos. Así lo manifiestan sus biógrafos, desde el entusiasta Baillet hasta la muy seria Geneviève Rodis-Lewis¹⁶⁶. Juan Carlos Moreno Romo hace un recuento muy interesante de esa etapa mundana que también tuvo la vida de Descartes, y subraya que aunque fue éste un momento crucial en la formación del espíritu meditabundo de Cartesio, su hombre interior —como en el caso de Pascal— se resistió a quedarse en él, y sintió la necesidad de huir de París y de la vida vacía y sin objeto que ahí lo perseguía¹⁶⁷.

Y es que el moralista sumamente interesado en conocer las profundidades del corazón humano que es posible vislumbrar en Pascal, se fraguó considerablemente en este periodo. De modo tal que quizá sin esta etapa en el tránsito de la vida de Pascal

¹⁶³ *Pensamientos*, 414-171.

¹⁶⁴ Antonio Gómez Robledo, Op. Cit., p.19.

¹⁶⁵ Cfr. Michele Federico Sciacca, Op. Cit., p.77.

¹⁶⁶ Cfr. Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Des-Cartes. Seconde partie*, París: Daniel Horthemels, 1691, pp. 21 y ss.; y cfr. también Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes. Biographie*, París: Calmann-Lévy, 1995, pp. 37 y ss.

¹⁶⁷ Cfr. Juan Carlos Moreno Romo, Op. Cit., p.33.

nunca habría escrito los admirables análisis sobre la diversión y la tristeza, la desesperación, el deleite o el tedio de la vida, como muestra aquella perla del ingenio de nuestro filósofo que es el fragmento 414-171 de los *Pensamientos*, que ya citamos líneas atrás. Es en esta época entonces cuando explora y experimenta el mundo de *les libertins*; y es cuando al mismo tiempo en el que Jacqueline había dejado el mundo para internarse en Port-Royal que el autor de las *Provinciales* padece en carne propia la lejanía de Dios, una experiencia que hasta entonces no había vivido todavía. Lo cual hace suponer a Michele Federico Sciacca “que el Pascal posterior, el escritor de las *Provinciales* y de los *Pensamientos* comienza precisamente en esta época tan lejana del fervor y de las prácticas religiosas. Sin la experiencia del mundo y de sus vanidades, acaso Pascal no hubiera penetrado profundamente ni leído con tanta claridad el corazón humano”¹⁶⁸. Y aunque este periodo habrá de impregnar la alta prosa de Pascal con un incomparable estilo que roza las más de las veces la poesía —y que admirará en sumo grado incluso el propio Voltaire, pues en las líneas del autor de los *Pensamientos* resonará verso a verso un murmullo claro y denso como el de de “la madera pastosa y seca de un Stradivarius” (para decirlo con esta hermosa expresión de Paul Claudel)—, podemos conjeturar con Don Antonio Gómez Robledo que la época mundana de Pascal terminará con la noche estática y mística del *Memorial*, “cuando Pascal se vuelve totalmente a Dios y no se cura más de las cosas terrenas”¹⁶⁹.

2. La metanoia filosófica y espiritual del Memorial

a) El Memorial en la vida de Pascal.

Si la formación del pensamiento pascaliano es la historia de un drama existencial —del “drama de la conciencia cristiana” como lo ha llamado Romano Guardini—, entonces ese drama comienza o recomienza radicalmente con un pequeño texto que debe ser considerado una de las expresiones más fuertes, entre todas las que se han podido conservar, de una experiencia religiosa. El *Memorial* es la breve nota que se encontró cosida al traje de Pascal después de su muerte y que relata, con lujo de detalle, la experiencia que significó para Pascal aquello que para Kierkegaard —pensador de

¹⁶⁸ Michele Federico Sciacca, Op. Cit., pp.77-78.

¹⁶⁹ Antonio Gómez Robledo, Op. Cit., p.19.

temperamento tan similar al suyo— implica el paso del estadio estético al estadio religioso¹⁷⁰.

Desde la muerte de su padre, Pascal estaba atravesando un momento muy complicado en su vida; y especialmente desde su periodo de vida mundana una inquietud se había apoderado sigilosamente de su ser, hasta que la crisis religiosa terminará por actuar profundamente en él. Mientras su salud le ocasiona todavía más problemas —Romano Guardini y Louis Lafuma conjeturan que muy probablemente sea del tiempo previo a la experiencia del *Memorial* la ardiente *Oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades*¹⁷¹—, la crisis llegará a su punto culminante y al mismo tiempo a su final en el acontecimiento que tendrá lugar la noche del 23 de noviembre de 1654.

“Se trata de un documento histórico —subraya Romano Guardini— en el sentido estricto de la palabra”¹⁷². Es un texto que comprueba el parte aguas de una vida, que divide en dos una existencia. Es el documento que ubica una experiencia vital y que evita que el sentimiento de aquello sea un sentimiento fugaz o una intuición abstracta sin ubicación. Pero no sólo es un documento que signa un acontecimiento en la historia sino que crea historia. El texto que sigue a una cruz rodeada de rayas, dice:

El año de gracia de 1654.

Lunes 23 de noviembre, día de San Clemente papa y mártir y otros
en el Martirologio.

Víspera de San Crisógono mártir y otros.

¹⁷⁰ Cfr. Sören Kierkegaard. Como sabemos, el pensador danés introdujo en la filosofía la noción de “estadios en el camino de la vida”. Ese planteamiento supone que la existencia del ser humano se cumple siguiendo los grados de cierto orden jerárquico. Por lo que una vida encuentra su sentido pleno en cuanto realiza este orden de una manera completa. Una realización en la que no cuenta tanto el progreso como la decisión y el riesgo. La diferencia entre los diversos planos o estadios de vida, no es cuantitativa sino cualitativa, y se va alcanzando como se alcanza la finitud de un límite, que sólo podrá superar al asumir el riesgo de alcanzar lo superior, que sólo asumirá con claridad y contundencia en su vida cuando acepte aquel riesgo. De modo que para satisfacer la demanda que aparece en su existencia tras contemplar el otro plano de la vida que ya ha podido vislumbrar, debe efectuar el “salto” que le hará abandonar definitivamente el estado anterior. Ese salto que manifiesta Kierkegaard es la muestra de que sus primeros pasos en el nuevo plano no van precedidos de un tránsito seguro del primer al segundo estadio vital: hay un abismo oscuro entre uno y otro. La experiencia que relata el *Memorial* mostraría ese salto que será decisivo en la vida de Pascal.

¹⁷¹ Cfr. Romano Guardini, *Op. Cit.*, p.36; véase también OCP 362a y ss. / OP 270 y ss. La *Oración* aparece, según refiere Louis Lafuma en su edición de las OCP, en el *Recueil Conrart*, y circula en el medio de Port-Royal desde 1662. Pero, aunque Lafuma supone como Romano Guardini que debió ser redactada entre 1647 y 1648, Gilberte Périer afirma en la *Vie de Monsieur Pascal* que el texto no es anterior a 1659 (cfr. OCP 26b/ OP 21).

¹⁷² Romano Guardini, *Op. Cit.*, p.44.

Desde aproximadamente las diez y media de la noche hasta
alrededor de las doce y media de la noche.

Fuego.

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y
los sabios.

Certidumbre, certidumbre, conciencia, alegría, paz.

(Dios de Jesucristo)

Dios de Jesucristo.

Deum meum et Deum vestrum.

Tu Dios será mi Dios.

Olvido del mundo y de todo, excepto de Dios.

No se le encuentra más que por las vías enseñadas en el Evangelio.

Grandeza del alma humana.

Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido.

Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría.

Me he separado *(del mundo)*.

Dereliquerunt me fontem aquae vivae.

Dios mío, ¿es que me abandonas?

Que yo no esté separado de él eternamente.

Esta es la vida eterna, que te reconozcan único verdadero Dios y
aquel que tú has enviado Jesucristo.

Jesucristo.

Jesucristo.

Me he separado de él, he huido de él, he renunciado a él, le he
crucificado.

¡Que jamás me separe de Él!

Sólo se conserva por las vías enseñadas en el Evangelio.

Total y dulce renunciación

Sumisión total a Jesucristo y a mi director.

Eternamente en alegría por un día de sufrimiento en la tierra.

*Non obliviscar sermones tuos. Amen*¹⁷³.

Podemos aducir, por la exacta manera de fechar, que Pascal conoció
inmediatamente el valor que esta experiencia tenía en el camino que había emprendido
en su interior. Pues aunque la agitación espiritual queda clara en el modo de escribir
palabras y fórmulas cortas, además de fragmentos de las Escrituras, sabe bien que se

¹⁷³ OCP 618 a-b / OP 607-608. Lafuma comenta que en la Tercera Colección Guerrier (B.N. f. fr. 13913, pp.213/214) la siguiente nota, redactada por el Padre Guerrier en 1732, acompaña la copia del Memorial: "Pocos días después de la muerte de M. Pascal, un criado de la casa notó por casualidad que en el forro del justillo de aquel ilustre difunto había algo que parecía más grueso que el resto, y habiendo descosido aquella parte para ver lo que era, se encontró un pequeño pergamino plegado y escrito de puño y letra del señor Pascal y en ese pergamino un papel escrito por la misma mano: el uno era una copia fiel del otro. Estos documentos fueron puestos enseguida en manos de la señora Périer quien se los enseñó a algunos de sus amigos más íntimos. Todos convinieron en que no se podía dudar de que aquel pergamino, escrito con tanto cuidado y con caracteres tan notables, era una especie de *Memorial* que él guardaba cuidadosamente para conservar el recuerdo de una cosa que quería tener siempre presente ante los ojos y la mente, ya que desde hacía ocho años cuidaba de coserlo y descoserlo a medida que cambiaba de trajes". El *Memorial* fue publicado en el *Recueil d'Utrecht* en 1740.

trata de algo extraordinario aquello que acaba de ocurrir. Romano Guardini insiste en que si Pascal habla de fuego, no tenemos derecho a darle un sentido alegórico a la palabra, y que por el contrario esa es una muestra más de que el acontecimiento que el documento relata debe ser tomada en todo sentido como una experiencia mística, como las de quienes, escogidos para las experiencias religiosas de este tipo, hablan de luz o fuego interior y refieren entonces incendios verdaderos¹⁷⁴.

El físico y matemático, el filósofo que acaso había luchado por nacer en él, balbuceaba ante lo que esa noche le había ocurrido. “Certeza. Certeza. Alegría. Paz”. Toda la plenitud y el conocimiento de Dios que había anhelado desde su periodo de profundo interés en las investigaciones físicas —como habíamos visto en III.1, b, con Michele Federico Sciacca—, y cuya búsqueda se había agudizado tras el agitado periodo de vida mundana, lo había alcanzado en esa noche de noviembre de 1654. Pascal que como el experimentador nato que era exige de todo una experiencia —según vimos en el apartado III.1, a—, y que aprendió la física y el comportamiento de la naturaleza a través del cálculo y la experimentación, y las problemáticas humanas, gracias a la observación y el análisis de lo vivido, se encuentra ahora enfrentado y violentado, conmovido, por la realidad del Dios viviente. Es el mismo camino que había seguido hasta el convencimiento pleno en su faceta de físico y matemático, y que ahora se abría frente a su propia realidad concreta en medio de una crisis religiosa.

b) *El Memorial y la finesse y el coeur.*

Las fórmulas esenciales del *Memorial* que anteceden a los “balbuceos” del autor de los *Pensamientos*, son por mucho y a todas luces las más extrañas: “Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y los sabios”. “Dios de Jesucristo”. ¿Qué quiere decir esto?, ¿cómo esclarecer un apunte tan intenso?

Para contestar lo anterior es menester subrayar primero que un sentimiento tan profundo, digno del más logrado éxtasis poético como el que se vislumbra en el *Memorial*, es complicado encontrarlo en muchos textos, y no es desde luego menos difícil comprenderlo. “Es preciso dedicarse con toda el alma a una labor de

¹⁷⁴ Cfr. Romano Guardini, Op. Cit., p.45.

conocimiento; es necesario haber sido desgraciado cuando no se ha entendido un concepto filosófico, y feliz cuando se ha hecho la luz, para poder medir lo que significan estas palabras de Pascal —escribe con sinceridad Romano Guardini—¹⁷⁵. La filosofía, como las mejores cosas que se disponen a la realidad humana, requiere de una cierta disposición de espíritu que no es fácil alcanzar. Y su llegada a la propia vida no está exenta en buena medida de un cierto halo de misterio.

En la filosofía, la ardua vía que es necesario transitar para llegar a una afirmación tan contundente, que une ciertas aristas y extiende otras tantas, se llama meditación. Ya hemos abordado con cierto detenimiento este tema en el Capítulo II de este trabajo, mientras hablábamos de la relación entre el talante espiritual y la filosofía, pero no es una tarea inútil anotar aquí a propósito de ello un par de cosas más. Y así decir por ejemplo, que si bien como dice Descartes a propósito de la ejecución de sus *Meditaciones*, acaso sea preciso que para tal efecto el espíritu se encuentre libre de deseos y pasiones, y de conversaciones que le perturben¹⁷⁶, ello no quiere decir que el espíritu esté libre de la pasión de saber, sino que a aquél lo abraza ésta más que nunca. Pues la a veces áspera labor filosófica exige por parte de quien la lleva a cabo, esa disposición vital que permite la misma atención que se brinda a todo asunto en que nos va la vida. Ese es el valor que la meditación tiene para la filosofía. Aquél, que es un ejercicio del espíritu tan poco difundido hoy, no era en el siglo XVII una práctica académica sino vital, y Pascal la había conocido en la soledad existencial a la que la muerte de su padre lo había arrojado. Además en aquella época, subraya Salvio Turró, “una meditación era una reflexión acerca de un problema personal y normalmente de índole espiritual o religiosa”¹⁷⁷, precisamente el trance pascaliano por excelencia. Y es que acaso no sea sino la incapacidad para la meditación lo que critica con vehemencia el célebre pensamiento 622-131, cuando el autor de las *Provinciales* escribirá: “Nada es tan insoportable al hombre como estar en total reposo, sin pasiones, sin ocupaciones, sin diversiones, sin interés. Siente entonces su nada, su dependencia, su impotencia, su

¹⁷⁵ Idem., p.46.

¹⁷⁶ Cfr. *Meditaciones* AT IX, 13 / AI, II 405 y cfr. también *Discurso* AT VI, 11 / AI, I 578-579.

¹⁷⁷ Salvio Turró, *Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia*, prólogo de Emilio Lledó, Barcelona: Anthropos, “Autores, Textos y Temas de filosofía” No. 1, 1985, p.399.

vacío. Inmediatamente saldrán de su alma el tedio, la negrura, la tristeza, la pena, el despecho, la desesperación”¹⁷⁸.

No sabemos qué se encontraba haciendo Pascal antes de lo que relata el *Memorial*; desconocemos si acaso estaría enfrascado en alguna lucubración matemática, o si se encontraba en simple reposo o —aunque es menos probable por el periodo de vida que precisamente la experiencia del *Memorial* cancela— estaría en un momento de profunda e intensa oración. Pero si nos apegamos al más típico lenguaje pascaliano, podríamos decir que en ese momento descubrió con plenitud lo que es verdaderamente un *esprit de finesse*¹⁷⁹. La fineza, la sutilidad, la finura de un espíritu como el que en el pensamiento 512-1 describe Pascal, se hace presente en el acontecimiento que relata el *Memorial*. Pues los principios de las cosas de fineza no se dejan manejar como en la geometría, nos dice el propio Pascal. Para ello es necesaria la *finesse*, pues estos principios “Casi no se les ve; se les siente más que se les ve; cuesta muchísimo hacérselos sentir a aquellos que no los sienten por sí mismos. Son cosas tan delicadas y tan numerosas que hay que tener un sentido muy sensible y muy neto para sentirlas y juzgar con rectitud y precisión, de acuerdo con ese sentimiento, sin poder demostrarlo casi nunca por orden, como en la geometría, porque no se poseen así los principios y sería una cosa interminable intentarlo. Hay que ver la cosa de golpe, de una sola mirada, y no por progresión y razonamiento, por lo menos hasta cierto grado”¹⁸⁰.

El *esprit de finesse* no aparece, sin embargo, oponiéndose a la meditación, y simplemente se muestra operando de una manera distinta al *esprit de géométrie*. Por lo que incluso podría decirse que el *esprit de finesse* no puede surgir sin meditación. Sin esa atención que dispone al espíritu para captar el orden de las cosas que no se establece mediante definiciones, no se podrían conocer los contenidos que encierra este orden, y

¹⁷⁸ *Pensamientos*, 622-131.

¹⁷⁹ Es sumamente complicado traducir esta celeberrima expresión de Pascal sin perder algo valioso del significado que tenía en la lengua y uso originales. Carlos R. de Dampierre, traductor de las OP, sugiere traducir *finesse* por sutileza. Lo mismo hace Eugenio D’Ors en su traducción de los *Pensamientos sobre la religión y otros asuntos* (Barcelona: Iberia, 1960). Antonio Gómez Robledo prefiere traducir *finesse* por finura en sus *Estudios pascalianos*, donde a propósito de esto comenta en la n.2 del segundo capítulo de su obra: “Nos damos bien cuenta —dice— de que con este término no expresamos ni de lejos el *esprit de finesse*, mas por lo pronto no encontramos otro. Después de pensarlo mucho, hubimos de desechar la traducción literal (espíritu de fineza) si pensamos en que “fineza” está hoy tan confinado al trato social, y no sólo hoy, si recordamos la encendida discusión sobre la mayor fineza de Cristo entre Vieira, Sor Filotea de la Cruz y Sor Juana, por todo lo cual hubimos de dejarlo de lado”.

¹⁸⁰ *Pensamientos*, 512-1.

entonces ninguna diferencia habría entre la *finesse* y la *géométrie*. El *esprit de finesse* es, en palabras de Romano Guardini, “la capacidad de aprender, en su singularidad, la realidad del hombre, realidad distinta de los cuerpos, que estudia en matemáticas y en física, el espíritu de geometría”¹⁸¹. El medio a través del cual el hombre ejerce esa capacidad es lo que el autor de las *Provinciales* llama *coeur*, que es un concepto que si bien Pascal no definió nunca de manera unívoca, como apunta Antonio Gómez Robledo “constituye indiscutiblemente una de las piezas maestras de su doctrina”¹⁸². Pues esta noción resulta tan importante en el pensamiento pascaliano que los fragmentos que al interior de los *Pensées* apuntan a aclarar de alguna manera lo que las frases aparentemente sueltas del *Memorial* expresan, hacen uso de ella para cumplir su cometido.

El corazón (*coeur*) es considerado por Pascal como un órgano espiritual que cumple con una función que por un lado es eminentemente intelectual, como lo manifiesta en el fragmento 110-282: “Nosotros conocemos la verdad —dice— no sólo por la razón sino también por el corazón. Y es de esta manera como conocemos los primeros principios y es en vano que el razonamiento trate de combatirlos [...] El corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio y que los números son infinitos”¹⁸³. Pero al mismo tiempo que cumple con una función intelectual, la desborda. Pues si en el fragmento citado se esboza una antítesis entre razón y corazón, y sin embargo, se sigue hablando de conocimiento, aquella quedará manifestada con mayor claridad cuando Pascal escriba que “El corazón tiene razones que la razón no conoce”¹⁸⁴. Pascal está hablando entonces de dos ordenes de conocimiento diferentes, ya que el autor de las *Provinciales* no descalifica a la razón sino única y exclusivamente en el interés por conocer ciertos principios, aquéllos sobre los cuales se finca todo conocimiento posible en lo posterior. El corazón es, pues, un medio de conocimiento cuya función se cumple precisamente en el conocimiento de los primeros principios, por lo que en el *Memorial* revela es conocido a través de aquél: “Certeza. Certeza. Alegría. Paz”, escribirá en aquel pergamino Pascal. El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob es

¹⁸¹ Romano Guardini, Op. Cit., p.34.

¹⁸² Antonio Gómez Robledo, Op. Cit., p.35.

¹⁸³ *Pensamientos*, 110-282.

¹⁸⁴ *Pensamientos*, 423- 277.

uno de esos primeros principios —y el primero entre todos ellos tal vez— que por ello sólo el corazón puede conocer.

c) *El Dios oculto y el orden del corazón.*

El conocimiento que Pascal expresa en la enérgica y apretada síntesis de la noche del 23 de noviembre de 1654, será lo que el creador de la pascalina se esforzará en desarrollar en las “prodigiosas ruinas”¹⁸⁵ que han llegado hasta nosotros como sus *Pensées*. En ellos es el *esprit de finesse* que había en Pascal quien expone lo que el corazón le había hecho conocer. Un conocimiento cuya inmediatez consigna el fragmento 155-281 de los *Pensamientos*: “Corazón. Instinto. Principios”¹⁸⁶. Esta puntualidad y fineza que hay en las expresiones de Pascal en torno a la noción de *coeur*, confirma la enorme dificultad para explicitar lo que el matemático y filósofo francés quería comunicar con ello.

Sin embargo, esta dificultad de comprensión hacia lo que para él es el corazón, se aclara en tanto que Pascal pretende que el corazón (*coeur*) no es un sentimiento irracional aislado, sino una valoración espiritual que responde a toda una “lógica del corazón, es decir, de los motivos y de los valores de la realidad”¹⁸⁷. Y esta lógica es la responsable de constituir todo un orden del corazón¹⁸⁸ al que Pascal identificaría con aquellos primeros principios fundamentales que la razón del *esprit de géométrie* no puede explicar. De este modo confinará, por ejemplo, a la esfera del *ordre du coeur* a la fe: “Es el corazón quien siente a Dios, y no la razón —dice Pascal—. *He ahí lo que es la fe. Dios sensible al corazón, no a la razón*”¹⁸⁹. Pero, ya que hemos arribado a este punto, es menester tener presente lo que en sus *Estudios pascalianos* señala Don Antonio Gómez Robledo cuando indica que al leer a Pascal es muy importante “rastrear siempre o casi siempre la fuente bíblica”¹⁹⁰, pues el caso de las líneas del *Memorial* y las implicaciones que ellas tienen dentro y fuera del pensamiento pascaliano no son la excepción. El autor de los *Pensamientos* escribió en el pergamino que desde aquella

¹⁸⁵ Romano Guardini, Op. Cit., p.55.

¹⁸⁶ *Pensamientos*, 155-281.

¹⁸⁷ Romano Guardini, Op. Cit., p.35.

¹⁸⁸ Cfr. *Pensamientos*, 298-283.

¹⁸⁹ *Pensamientos*, 424-278. El subrayado es nuestro.

¹⁹⁰ Antonio Gómez Robledo, Op. Cit., p.36.

noche de noviembre de 1654 llevó consigo, una frase en la que hacía eco del “Dios de vivos y no de muertos” de quien habla Cristo al referirse al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob en el Evangelio de san Mateo (*Mt.* XXI, 32). A partir de lo cual años después, entre los apuntes de donde esperaba obtener material para una *Apologie de la religion chrétienne*, Blaise Pascal subrayará el hecho de que ese “Dios de vivos” sólo puede ser sensible al corazón (*coeur*), agregando además que en esa sensibilidad del corazón para percibir a Dios consistiría la fe.

Esto último, además de permitirnos vislumbrar el hecho de que Pascal concibe la fe de un modo muy particular a partir de la experiencia del *Memorial* —concepción de la que vamos a ocuparnos luego puntualmente dada su gran importancia lo mismo en relación al pensamiento pascaliano que a la lectura que éste hará de Descartes, sobre todo en la medida en la que lo que escriba sobre la fe en los *Pensamientos* habrá de hacerlo después de conocer con mayor profundidad que en 1646, la espiritualidad jansenista de Port-Royal —, nos anuncia el orden del corazón que en el fragmento 298-283 de los *Pensées* Pascal expone colocándolo al mismo nivel de la caridad y oponiéndolo a lo que llama el orden del espíritu: “El corazón tiene su orden —escribe en el citado fragmento—; el espíritu tiene el suyo, que es por principio y demostración; el corazón tiene otro. Jesucristo y San Pablo tienen el orden de la caridad, no del espíritu porque querían encender, no instruir”¹⁹¹.

De este modo, anunciando la existencia de un *ordre du coeur*, y haciéndolo coincidir con el *ordre de la charité*, al mismo tiempo que lo distingue del *ordre de l'esprit*, Pascal hace aparecer un segundo sentido que habita la noción de *coeur*. El autor del *Tratado de las cónicas*, pasa de una concepción natural a una sobrenatural en aquello de cuyo conocimiento se ocupa el corazón (*coeur*). Pues si en el orden del espíritu vemos al *esprit de finesse* ocupándose de la aprehensión inmediata de los primeros principios —dicho así, de modo general—, en el orden de la caridad vemos a ese mismo *esprit de finesse* como un “corazón ardiente que se abre a Dios y a la comunión con él”¹⁹², abierto al principio de todos los principios, podríamos decir. Pero ante esto, no podemos perder de vista que es este segundo sentido que apunta a lo

¹⁹¹ *Pensamientos*, 298-283.

¹⁹² Antonio Gómez Robledo, *Op. Cit.*, p.41.

sobrenatural el preferente en el pensamiento de Pascal, por cuanto que los *Pensées* en los que ese corazón se manifiesta estaban destinados a forjar precisamente una *Apologie*, de manera que en aquéllos el espíritu de su autor forjó no sin dolor, una serie de anotaciones de cara al Dios que habría descubierto en la noche del *Memorial*.

Jacques Chevalier apunta en su clásico estudio sobre Pascal, a propósito de este sentido sobrenatural que adopta en el pensamiento pascaliano la noción de *coeur*, que “En Pascal, no de otro modo que en el lenguaje corriente o en la Escritura, *le coeur* designa la porción más íntima de nuestro ser. No es solamente el órgano del sentimiento y de la vida moral [esa lógica de valores que señalábamos con Romano Guardini], sino también uno de los órganos del conocimiento y como el principio de todas nuestras operaciones intelectuales, o en otro giro, la punta extrema del sentimiento y de la razón conforme al fragmento 277 [423 en la edición de Louis Lafuma]: El corazón ama al ser universal naturalmente”¹⁹³. Citando este fragmento Chevalier propone un paralelismo entre *le coeur* pascaliano y su correlativo bíblico *kardía*, pues este último significaría en el texto evangélico, dice Chevalier, “la sede de la vida espiritual en toda su plenitud, así en el orden del conocimiento como en el orden del sentimiento y de la voluntad, y así en el orden natural como en el orden sobrenatural”¹⁹⁴. Esto permite pensar, dice Don Antonio Gómez Robledo, en una importación de la noción de *coeur* hecha por Pascal desde las Sagradas Escrituras¹⁹⁵. Aunque este sentido no cancela la vigencia del corazón en el orden natural sino que simplemente lo asume y lo potencia al sobrenatural: “el corazón es decididamente el amor homónimo, el amor sobrenatural, o sea la caridad; un amor, además, que precede necesariamente al conocimiento de un mundo, el mundo de la fe, tan por encima de nuestra condición mortal”¹⁹⁶.

De este modo, lo anterior replantea la cuestión expuesta a partir del fragmento 423-277, en donde la oposición entre razón y corazón en relación a lo que pueden conocer se manifiesta plenamente. Y acaso sea Jacques Chevalier precisamente, quien entre los más agudos lectores de Pascal, mejor ha sabido condensar en breves líneas lo que el autor de los *Pensamientos* percibía como el conocimiento propio del corazón,

¹⁹³ Jacques Chevalier, Op. Cit., p.277.

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ Cfr. Antonio Gómez Robledo, Op. Cit., p.42.

¹⁹⁶ Idem., p.43.

estableciendo además un paralelo entre esta compleja parte del pensamiento del filósofo y matemático francés y la filosofía helénica; en su *Pascal*, Chevalier escribe: “Entre el corazón y la razón, Pascal, en los *Pensamientos*, establece una distinción análoga a la que los griegos establecieron entre el *nous* y la *diánoia*, entre el pensamiento puro y el pensamiento discursivo. ¿Qué cosa es, en efecto, esta razón a la que Pascal opone constantemente, y con marcada preferencia, el corazón —pregunta el agudo historiador de la filosofía que había en Jacques Chevalier—? No es por cierto, la razón que magnifica en el *Tratado del vacío* —dice—, sino el razonamiento, el discurso, esta facultad de atisbos lentos y duros, que quiere demostrarlo todo, hasta los principios, que no comprende nada en las cosas de fineza (*finesse*) y sentimiento, por querer proceder siempre por demostración. Al corazón, al contrario, podemos asimilarlo a los ojos del espíritu [...] El corazón, para Pascal, es así esencialmente la aprehensión inmediata, simultáneamente conocimiento y sentimiento, de los principios”¹⁹⁷.

Esta comparación “helénica” que Jacques Chevalier hace del *coeur* pascaliano con el *nous* de los griegos, no puede sin embargo hacernos perder de vista el hecho de que *nous* significó entre los antiguos no sólo el hábito o la inclinación hacia los primeros principios —como parece entenderlo en primera instancia Chevalier en el texto que recién citamos—, sino que también compareció al interior de algunos textos griegos (en los anaxagóricos, por ejemplo) como el equivalente de Dios mismo, lo que nos permitiría situarnos acaso ante un acercamiento incomparablemente mayor entre lo que Pascal deseaba comunicar con su noción de *coeur* y lo que los textos helénicos subrayaban con el *nous*¹⁹⁸.

Sabemos, pues, que la aparición de la noción del *coeur* en el centro del *corpus* pascaliano, supone de suyo la necesidad de plantear el problema de la diversidad de formas de conocimiento, pues sobre todo en tanto que de un matemático también se trata cuando nos estamos refiriendo a Pascal, la existencia de cada forma de conocimiento presupone un origen diverso de las mismas. En el pensamiento pascaliano, dos son los caminos que conducen al conocimiento, tal y como venimos desde líneas atrás comentando, a saber, la razón y el corazón. “Nadie ignora —escribió

¹⁹⁷ Jacques Chevalier, Op. Cit., p.278.

¹⁹⁸ Cfr. Antonio Gómez Robledo, Op. Cit., p.43.

Pascal en “De l’esprit géométrique et de l’art de persuader”— que hay dos vías de acceso, dos entradas por las que las opiniones se reciben en el alma”¹⁹⁹. Y la distinción de estas dos vías, subraya José Perdomo García, es de importancia sumamente trascendental, pues es equiparable a la constitución del método cartesiano, sobre todo en cuanto a que el esclarecimiento de la noción del corazón apunta de lleno al problema del conocimiento de Dios²⁰⁰. Sin embargo, pese a que se trata, en efecto, como el propio Pascal lo señala, de dos vías de conocimiento distintas, no son fuentes contrapuestas. El corazón es más bien el correlato de la razón: “Conocemos la verdad no sólo por la razón sino también por el corazón [...] Los principios se sienten, las proposiciones se concluyen; y todo con certeza aunque por distintos caminos”²⁰¹. No obstante, no basta decir que existe una correlación entre razón y corazón, sino que hay además, una “subalternación” (el concepto es de Perdomo García) de la razón respecto del corazón²⁰². Y es que la aparición del corazón parece ser insustituible cuando se quiere abrazar una certeza plena en el caso de Pascal. Acaso por eso mismo Hans Küng haya dicho que en Pascal, una certeza intelectual no significa por ello una certeza vital, ni por tanto es aquélla la que pretende alcanzar el autor de los *Pensamientos*²⁰³. De ahí que podamos vislumbrar en el pensamiento de Pascal una suerte de exigencia al corazón por parte de la razón cuando el discurso del espíritu geométrico no alcanza, o incluso para validar en estricto sentido, lo que la razón pretende afirmar. “Hay razones —dice nuestro autor— que vistas de lejos parecen limitar nuestra vista, pero que cuando se ha llegado se empieza a ver aún más lejos. Nada detiene la volubilidad de nuestro espíritu”²⁰⁴. Estas razones a las que se refiere Pascal son justamente los primeros principios de los que él mismo habla en el fragmento 110-282 de los *Pensamientos*, de ahí que en otro pasaje el gran matemático francés señale que “Todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento”²⁰⁵. Pues para Pascal, hay que insistir, primero se siente con el *coeur*, y luego se demuestra con la razón²⁰⁶. Y por ello entonces, coincidimos con Jacques Chevalier y Fortunat Strowski, al afirmar que para el

¹⁹⁹ “De l’esprit géométrique et de l’art de persuader”, en OCP 355 a / OP 293.

²⁰⁰ Cfr. José Perdomo García, *La teoría del conocimiento de Pascal. Filosofía crítica pascaliana*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1956, p.348.

²⁰¹ *Pensamientos*, 110-282.

²⁰² Cfr. José Perdomo García, *Op. Cit.*, p.349.

²⁰³ Cfr. Hans Küng, *Op. Cit.*, p.570.

²⁰⁴ *Pensamientos*, 574-263.

²⁰⁵ *Pensamientos*, 530-274

²⁰⁶ Cfr. *Pensamientos*, 110-282.

autor de los *Pensamientos*, aprehender por el corazón es aprender según la más alta razón²⁰⁷. Así, la razón de la “subalternación” que existe entre el corazón y la razón, estriba en el mayor grado de evidencia del conocimiento cordial²⁰⁸, a propósito de lo cual, Pascal escribe: “el conocimiento de los primeros principios, como que hay espacio, tiempo, movimiento, números, [es] tan firme como ninguno de los que nuestros razonamientos nos dan. Sobre estos conocimientos del corazón y del instinto es menester que se apoye la razón, y que en ellos se funde su discurso”²⁰⁹. Pascal integra la razón al corazón y no a la inversa, y subrayando la naturaleza de esta relación agrega: “No hay nada tan conforme a la razón que esta desaprobación de la razón”²¹⁰. No obstante, la fineza del ingenio de Pascal lo lleva a presentar, según es posible rastrear en los *Pensamientos*, una división en lo que a la razón se refiere, distinguiendo en ella una razón discursiva (determinada por razonamientos) y una razón pensante o intelectual (que se identifica con la inteligencia en general)²¹¹. Pues en efecto, en el importantísimo fragmento 110-282, está ya anunciada esta distinción; distinción que por lo demás fue pensada en repetidas ocasiones por el propio autor de los pensamientos, quien volvió a este fragmento para corregirlo o apuntalarlo en algunos puntos: así lo señala Jacques Chevalier en su edición de los *Pensamientos* que aparece en La Pléiade, y también Carlos R. de Dampierre en su edición española de las *Obras de Pascal*; por su parte, José Perdomo García, para subrayar la importancia de la distinción entre los dos tipos de razón que hace Pascal, señala que en el manuscrito, el autor habría tachado expresamente la palabra “razón” para sustituirla por la de “razonamiento” y afianzar así la distinción que aquí esbozamos²¹². Según esta división, el razonamiento (razón discursiva) no tendría parte en el conocimiento de los primeros principios, pues se reflejaría insuficiente y débil en su capacidad para probar algo al respecto, y por eso debe humillar su soberbia y reconocer su incapacidad para la aprehensión de aquellos principios. La razón intelectual, en cambio, es tan vehementemente deseada por el hombre como la misma gloria, si atendemos a lo que Pascal anota en el fragmento 470-

²⁰⁷ Cfr. Jacques Chevalier, Op. Cit., pp.278 y ss.; y cfr. también, Fortunat Strowski, *Les Pensées de Pascal*, Paris: Plon, 1965, p.149 y ss.

²⁰⁸ Cfr. José Perdomo García, Op. Cit., p.349.

²⁰⁹ *Pensamientos*, 110-282.

²¹⁰ *Pensamientos*, 182-272.

²¹¹ Cfr. José Perdomo García, Op. Cit., p.350.

²¹² Cfr. OP, p.801, n.16, y cfr. también, José Perdomo García, Op. Cit.,p.350.

404 de la misma obra²¹³. Lo cual resulta vital no sólo para la conformación de la teoría del conocimiento de Pascal, sino para la construcción de la antropología de este gran matemático del siglo XVII (una “antropología teológica” en palabras de Cassirer), dado que es en el pensamiento donde radica el principio de la grandeza humana. El pensamiento afirma el ser mismo del hombre pues lo distingue de los autómatas que obran siempre del mismo modo dentro de un plano de perfección claramente limitada: “Toda la dignidad del hombre —subraya Pascal— reside en el pensamiento”²¹⁴. Este segundo tipo de razón que se identifica con la capacidad intelectual en general y no propiamente con el raciocinio argumental, constituye, pues, esencialmente al ser humano y éste no puede sino obedecer su ley, en tanto que “la razón nos manda mucho más imperiosamente que un amo”²¹⁵. Sin embargo, el propio Pascal reconoce que “el hombre no siempre actúa según la razón que informa su ser”²¹⁶. En este sentido, entonces, la razón intelectual o pensante supone una facultad contrapuesta a la razón raciocinante, a la “razón” propiamente dicha que habría sido tachada en el fragmento 110-282. Por eso, aunque se trata de una facultad intelectual, es una facultad intuitiva y sentimental, es decir, lo que Pascal llama “razón natural”, y lo que a la postre pensadores como Ortega y Gasset llamarán razón vital. “La memoria, la alegría, son sentimientos —escribe el autor de las *Provinciales*—; del mismo modo las proposiciones matemáticas llegan a ser sentimientos, puesto que la razón traduce los sentimientos naturales, y los sentimientos naturales se ordenan por la razón”²¹⁷. Así, razón intelectual y razón discursiva guardan entre sí casi la misma relación a la que podemos encontrar en la filosofía griega entre las nociones de *dianoia* y *nous*, y sobre la que con Jacques Chevalier poníamos el acento líneas atrás; José Perdomo García participa de la misma idea, y sugiere además a modo de símil la relación que en el

²¹³ Cfr. *Pensamientos*, 470-404. En este fragmento, escribe Pascal: “La mayor bajeza del hombre es la búsqueda de la gloria, pero eso mismo es la mayor prueba de su excelencia, porque por muchas posesiones que tenga en la tierra, por mucha salud y ventajas innatas que tenga no está contento si no es apreciado por los hombres. Da tanta importancia a la razón del hombre que, por muchas prerrogativas que tenga en la tierra, si no está además situado favorablemente en la razón del hombre, no está contento. Es el sitio más bello del mundo, nada le puede apartar de ese deseo, y es la cualidad más imborrable en el corazón del hombre”.

²¹⁴ *Pensamientos*, 756-365.

²¹⁵ *Pensamientos*, 768-345.

²¹⁶ *Pensamientos*, 208-435.

²¹⁷ *Pensamientos*, 646-95

cartesianismo guardan “*l’intuitius*” respecto de “*la deduction*”; contraposición sobre la que nosotros abundaremos en el Capítulo IV de este trabajo²¹⁸.

De esta manera, según la distinción racional ya presentada, el corazón como facultad cognoscitiva será la base de dos modos de proceder intelectivamente, manteniéndose, no obstante, la distinción fundamental entre razón (o razones, según lo ya visto) y el corazón en Pascal. Y será precisamente en el periodo que va entre 1654 y 1659, en el que dedica la mayor parte de su tiempo al estudio de problemas geométrico-matemáticos²¹⁹, y en el que Pascal ahondará con mayor ahínco en el esclarecimiento de las potencias de la razón discursiva, cuando el hijo varón de Etienne Pascal, encontrará la necesidad de recurrir a otra potencia intelectual que explique ciertas especies de conocimiento. Esta potencia habrá de descubrirla a través de una suerte de “sentimiento interior e inmediato” que lo llevó a delinear toda una teoría del conocimiento del corazón y hasta una “lógica cordial”, observa J. Chevalier²²⁰. Sin embargo, y pese a lo ya dicho, es menester insistir en la imprecisa definición de la noción de *coeur* en el corpus de Pascal, pues como el autorizado estudio de Chevalier sobre Pascal lo ha mostrado, existe una homogénea significación, tan sólo en los *Pensamientos*, en expresiones como corazón, caridad, fe, voluntad, amante, instinto, naturaleza, sentimiento, principios naturales, idea de lo verdadero²²¹. No obstante, pese a la pluralidad de usos que da Pascal a la noción de corazón, y a la diversa equivalencia empleada en los *Pensées*, es claro que todas esas nociones y todos esos usos quedan abrazados por lo que al interior del pensamiento pascaliano se identifica como el orden del corazón. José Perdomo García hace notar cómo en el fragmento 298-283 en el que Pascal habla contra la objeción de que la Escritura carece de método, al establecer la contraposición del orden del corazón con el del espíritu, mientras habla del corazón hace referencia al orden²²². Y es que el orden del corazón, en efecto, reúne las nociones de fe, corazón, voluntad y principios. La fe, equivale a “Dios sensible al corazón”²²³ en los *Pensées*, y la voluntad en cuanto “uno de los principales órganos de la creencia”

²¹⁸ Cfr. José Perdomo García, Op. Cit., p.351.

²¹⁹ Cfr. Michele Federico Sciacca, Op. Cit., pp.47 y ss.

²²⁰ Cfr. Jacques Chevalier, Op. Cit., p.93.

²²¹ Cfr. Ídem., pp. 262-263.

²²² Cfr. José Perdomo García, Op. Cit., p.379.

²²³ Cfr. *Pensamientos*, 424-278.

guarda asimismo una profunda relación con el corazón²²⁴, y por ello, “Corazón, instinto, principios” designan el proceso cordial²²⁵, donde “Instinto y razón [son] signos de dos naturalezas”²²⁶, dice Pascal. Y aunque el corazón pascaliano no es una facultad válida única y exclusivamente en lo que concierne al problema de lo religioso, sino que desde la estructura íntima del orden del corazón penetra todas las facultades del hombre (en sus dos naturalezas, que vislumbra en el fragmento 112-344) y está a la base de todas las indagaciones fundamentales, sí hay que afirmar, empero, que en tanto que el corazón es la primera de las facultades del alma y que —según lo dicho— implica a la inteligencia y a la voluntad, es el corazón el que permite al alma la aprehensión de los primeros principios, y es el encargado de asumir el problema central en el entorno del horizonte religioso que es el de la cognoscibilidad de Dios.

Por ello, al hablar del corazón estamos, pues, ante una facultad cuyo fin último y primordial es entonces el conocimiento de Dios, lo que resulta incontestable si nos apegamos de lleno a la distinción entre razón y corazón que se hace más tajante en la medida en la que el polivalente significado que la noción *couer* tiene para el autor de las *Provinciales*, se amolda perfectamente en el horizonte del orden que el mismo Pascal llamó el orden del corazón. Y la experiencia del *Memorial* muestra con gran detalle cómo es que en lo que compete al problema religioso de la filosofía pascaliana, y en lo que toca especialmente al problema del conocimiento de Dios, es a partir de la distinción radical entre la razón y el corazón que éste último funda su propio orden, fincando ese orden sobre un principio que sólo el corazón es capaz de conocer, pues “El corazón es el que siente a Dios y no la razón”²²⁷, escribe Pascal. Así, si retomamos lo que a propósito del “hábito” del corazón expresa el fragmento 423-277, habría que decir que lo natural para el corazón no es siquiera conocer a Dios, sino amarlo primero (recordemos lo que Jacques Chevalier piensa al respecto). Y en este mismo sentido también es menester decir que no es cualquier noción de Dios la que Pascal invoca en el citado fragmento, y en general a lo largo y ancho de los *Pensamientos*, sino la del “Dios de vivos” que se le revela en la profunda experiencia del *Memorial*. Blaise Pascal nos presenta entonces al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, al Dios de Jesucristo, como

²²⁴ Cfr. *Pensamientos*, 539-99.

²²⁵ Cfr. *Pensamientos*, 155-281; y cfr. también, José Perdomo García, Op. Cit., p.379.

²²⁶ Cfr. *Pensamientos*, 112-344.

²²⁷ *Pensamientos*, 424-278.

un Dios oculto a la razón pero sensible al corazón humano, ¿cómo deviene esto posible? La concepción pascaliana de Dios y las condiciones en las que se da la posibilidad de conocerlo, están directamente ligadas a su antropología, hecho que para Don Antonio Gómez Robledo, por ejemplo, supone el ejercicio preliminar a la apología²²⁸. De modo que Pascal habría avanzado en la teorización del encuentro y el conocimiento de Dios, partiendo de su conocimiento del hombre, pues para el filósofo y matemático francés sólo desde la comprensión de la realidad del ser que puede encontrarse con Dios se puede hablar de Él. Así lo entendió también el anónimo autor del prefacio a la primera edición de los *Pensées* en 1670, en donde se puede leer: “Para desarrollar este proyecto [el de la apología de la religión cristiana] empezó haciendo una descripción [*peinture*] del hombre, en la que no olvidó nada de todo lo que podía hacerlo conocer por fuera y por dentro, hasta los más secretos impulsos de su corazón. Imaginó luego un hombre que, habiendo vivido siempre en una ignorancia general y en la indiferencia de todas las cosas, y sobre todo respecto a sí mismo, se decide por fin a considerarse dentro de ese cuadro y a examinar lo que es él. Se sorprende al descubrirse una infinidad de cosas en las que nunca había pensado; y no podía observar sin asombro y sin admiración todo lo que M. Pascal le hace sentir de su grandeza y de su pequeñez, de sus ventajas y sus flaquezas, de la poca luz que le queda y de las tinieblas que le rodean, y por último, de todas las asombrosas contrariedades que se encuentran en su naturaleza”²²⁹.

Esta *peinture de l’homme* que Pascal propone en los *Pensées*, encarna una indisoluble lucha de extremos, de la miseria a la grandeza, y por esa condición contradictora que la *peinture* de los *Pensamientos* revela, su contenido y sus detalles tienen lo mismo importancia vital que teórica. “Hay que conocerse a sí mismo. [Pues] Cuando esto no sirviera para conocer la verdad serviría al menos para arreglar la vida, que es lo más justo”²³⁰, dice Pascal. La originalidad que en este sentido tiene Pascal, piensa Fortunat Strowski, radica en que a diferencia de moralistas como Racine o Bossuet, el autor de las *Provinciales* no considera a la grandeza y a la miseria como estados separados en el hombre sino como un sólo estado indiscerniblemente contradictorio; para Pascal, insiste Strowski, “Cuando es despreciable, el hombre no es sino despreciable, y cuando es grande, no es sino grande. Si se rebaja se envilece todo;

²²⁸ Cfr. Antonio Gómez Robledo, Op. Cit., p.71.

²²⁹ “Prefacio de la edición de Port-Royal, 1670”, en OCP 495 b / OP 342-343.

²³⁰ *Pensamientos*, 72-66.

si se eleva se ennoblece todo él”²³¹. Por lo que tanto en lo vital como en lo teórico, la condición contradictoria del hombre pone a éste de cara a Dios, en tanto que lo mismo en la grandeza que en la miseria, el hombre se experimenta a sí mismo como “limitación palpable”, para utilizar una expresión de Hans Urs von Balthasar, esto es, se siente a sí mismo como “carencia de Dios”, como quizá cabría subrayar aquí. “Para él [Pascal] —dice Balthasar— el hombre es la monstruosa quimera no explicable racionalmente que necesita del espejo del hombre-Dios para que sus irreductibles proporciones, así como la mezcla dialéctica entre miseria y grandeza, lleguen a formar un cuadro ordenado: aquí se sitúa el comienzo de la apologética existencial o del ‘método de la inmanencia’”²³². Por eso es que en Pascal están íntimamente unidos su antropología y su proyecto apologético. Así entre más se conoce a Dios más se conoce al hombre y viceversa. Pues en Pascal no nos encontramos una doctrina basada en la oposición radical entre el hombre y Dios, sino que es en la tensión de esas dos realidades donde se configura la pesada y grave doctrina del Dios oculto en el pensamiento pascaliano, donde la inconmensurabilidad con Dios no es absoluta, y el conocimiento del hombre no puede prescindir del conocimiento de Dios: “el mismo velo que cubre a Dios cubre también la naturaleza humana”²³³, explica Romano Guardini. “Él sabe tan poco lo que es Dios —dice Pascal refiriéndose al hombre—, que tampoco sabe lo que es él mismo”²³⁴. De ahí que conocer la contradictoria naturaleza humana sea necesario para aspirar a retirar el velo que encubre a Dios: avanzar en el conocimiento de sí mismo (en el conocimiento del *homo absconditus*) es avanzar en el conocimiento del *Deus absconditus*.

Así Pascal ubica al hombre en la tensión dialéctica de lo infinito y lo finito (*infini-fini*). El binomio que será crucial tanto en la antropología pascaliana como en el interrumpido proyecto apologético futuro de donde habrán de nacer los *Pensamientos*. El célebre fragmento 199-72, plantea acaso como ningún otro texto pascaliano la condición desproporcionada del hombre que sugiere aquel binomio: “¿Qué es el hombre, en fin, en la naturaleza? —se pregunta Pascal— Una nada frente al infinito, un

²³¹ Fortunat Strowski, *Les Pensées de Pascal*, ed. cit., p.118.

²³² Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Trad. Ángel Cordovilla Pérez), Salamanca: Editorial Encuentro, 2004 / primera edición en alemán 1963, p.38.

²³³ Romano Guardini, Op. Cit., p.146.

²³⁴ *Pensamientos*, 149-430.

todo frente a la nada, un medio entre la nada y el todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio le están irrevocablemente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de comprender la nada de la que ha salido y el infinito en el que está inmerso”²³⁵. Pascal medita la inmensidad de igual manera que se detiene a pensar en ese mismo fragmento el abismo que se haya en la pequeñez. Y ahí se revela entonces como una doble limitación. Limitación que no se reduce solamente a lo visible y observable, sino que propone un nuevo trazo en su análisis existencial en el que es inevitable la preguntarse por Dios: “Cuando considero la escasa duración de mi vida, engullida en la eternidad precedente y en la consecuente; el pequeño espacio que lleno y que veo; abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me aterro y me asombro de verme aquí más bien que allá, pues no hay ninguna razón para que esté aquí y no allá, o ahora y no entonces.

²³⁵ *Pensamientos*, 199-72. “Que el hombre contemple, pues —dice Pascal al inicio de este fragmento—, a la naturaleza completa en su sublime y plena majestad, que aparte la vista de los objetos bajos que le rodean. Que contemple esta deslumbrante luz puesta como una lámpara eterna para iluminar el universo, y la tierra le parecerá como un punto rodeado por la vasta órbita que aquel astro describe, y que se asombre luego de que esta vasta órbita no es a su vez sino un punto casi imperceptible en comparación con la que abrazan los astros que circulan en el firmamento. Y si nuestra vista se detiene aquí, que la imaginación vaya más lejos, que antes se cansara ella de concebir que la imaginación de proveer. Todo el mundo visible no es sino un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza. Ninguna idea se le aproxima, es inútil que incrementemos nuestras concepciones más allá de los espacios imaginables, sólo engendremos átomos en comparación con la realidad de las cosas. Es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna. En fin, la mayor muestra sensible de la omnipotencia de Dios es que nuestra imaginación se pierda en este pensamiento. Vuelto a sí mismo, que el hombre considere lo que es él en comparación con lo que existe y que se mire como perdido, y que desde esa pequeña mazmorra en que se encuentra alojado, me refiero al universo, aprenda a estimar la tierra, los reinos, las ciudades y a sí mismo en su justo valor. ¿Qué es un hombre en el infinito? Para presentarle otro prodigio no menos asombroso —señala—, que busque en lo que conoce las cosas más insignificantes, que una cresa le ofrezca en la pequeñez de su cuerpo partes incomparablemente más pequeñas, piernas con articulaciones, venas en sus piernas, sangre en sus venas, humores en su sangre, gotas en sus humores y vapores en esas gotas; y que dividiendo aún más estas últimas cosas agote sus fuerzas en esas concepciones, y que el último objeto al que pueda llegar sea ahora el de nuestro razonamiento. Pensará tal vez que ésa es la máxima pequeñez de la naturaleza.

Voy a hacerle ver ahí mismo un nuevo abismo. Voy a pintarle no solamente el universo visible, sino la inmensidad de la naturaleza que se puede imaginar en el interior de este átomo reducido a su mínima expresión. Que vea en él una infinidad de universos, de los que cada uno tiene su firmamento, sus planetas, su tierra, y en la misma proporción en el mundo visible; y en esa tierra animales, y en fin, cresas, en los cuales encontrará lo que los primeros han dado, y al encontrar todavía en los demás la misma cosa sin fin y sin reposo, se pierde en esas maravillas tan asombrosas en su pequeñez como las otras en su extensión, porque quién no se admirará de que nuestro cuerpo que hace un momento no era perceptible en el universo, él mismo imperceptible en el seno del todo, sea ahora un coloso, un mundo o más bien un todo en relación con la nada a la que no se puede llegar. Quién que se considere de esta manera no se espantará de sí mismo y, considerándose sostenido en la masa que la naturaleza le ha dado, entre estos dos abismos del infinito y la nada, no temblará al ver estas maravillas; creo que al tornarse su curiosidad en admiración, estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a investigar sobre ellas con presunción.

¿Quién me ha puesto aquí o por orden o autoridad de quién me ha sido destinado este tiempo y lugar —pregunta en este intenso fragmento Pascal—?”²³⁶.

El hombre situado en medio de esos dos infinitos, y confinado al silencio ante aquella inmensidad dual, llega a contemplar lo que en el extenso fragmento 308-793 expondrá Pascal: “Todos los cuerpos en conjunto —dice—, y todos los espíritus en conjunto y todas sus producciones, no valen lo que el menor movimiento de caridad. Esto último pertenece a un orden absolutamente más elevado. De todos los cuerpos juntos no sabríamos hacer surgir el más pequeño pensamiento. De todos los cuerpos y espíritus no se podría arrancar un solo movimiento de verdadera caridad, esto es imposible, y de otro orden, sobrenatural”²³⁷.

En efecto, esa es la verdadera limitación ante la que se enfrenta el hombre; no es una limitación física, sino de grado y de género que afecta al todo de su existencia. Se trata del concepto de diferencia cualitativa que transitará después la filosofía de Kierkegaard. Una limitación en la que se experimenta un modo de existir particular que consiste en un desprendimiento del orden de los cuerpos y aún del de los espíritus, para concentrarse en el orden de la caridad. Este alejamiento supone un desprendimiento de sí mismo: no por nada la última palabra sobre el análisis del yo en los *Pensamientos* fue que “*Le moi est haïssable*”²³⁸. “Por lo tanto —dice Romano Guardini—, únicamente el corazón que se “odie realmente” es capaz de aquella purificación interior, esa modificación de la orientación de la existencia, aquella transformación fundamental que son indispensables”²³⁹. Pero esto no consiste en un juicio ético, ni en un discernimiento racional sino que es para Pascal el resultado —muy en la línea paulina— de la gracia que sólo Dios puede otorgar.

Y con ello arribamos a lo que es decisivo en el análisis del *Memorial*. Sin la gracia es imposible descubrir al Dios que se encuentra oculto a la razón, a diferencia de lo que ocurre con el “Dios de los filósofos y los sabios”; así lo entendió Pascal después de la noche del 23 de noviembre de 1654. El fragmento 449-556 es contundente al señalar

²³⁶ *Pensamientos*, 68-205.

²³⁷ *Pensamientos*, 308-793.

²³⁸ *Pensamientos*, 597-455.

²³⁹ Romano Guardini, *Op. Cit.*, p.148.

que: “El Dios de los cristianos no consiste en un Dios simplemente autor de las verdades geométricas y de la ordenación de los elementos; éste es el lote de los paganos y los epicúreos. No consiste en un Dios que ejerce su providencia sobre la vida y sobre los bienes de los hombres para conceder una feliz serie de años a los que le adoran: éste es el lote de los judíos. Pero el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los cristianos es un Dios de amor y de consuelo; es un Dios que llena el alma y el corazón de aquellos a quienes posee; es un Dios que les hace sentir interiormente su miseria y su misericordia infinita; que se une al fondo de su alma; que la llena de humildad, de alegría, de confianza, de amor; que los hace incapaces de otro fin que Él mismo”²⁴⁰.

El Dios de quien Pascal hablará desde la experiencia del *Memorial*, es al mismo tiempo un Dios visible y oculto; y la medida entre lo uno y lo otro será siempre la gracia. Lo que sitúa a Pascal en una tensión continua (acaso la misma que libró Lutero inspirado por san Agustín y permeado por la lectura de san Pablo). El autor de los *Pensamientos* libró el combate de su vida religiosa en torno a la noción de gracia que conoció con mayor pasión y profundidad en su contacto con el jansenismo (como veremos posteriormente), y que condiciona la manera en la que tiene efecto la Revelación y el conocimiento de Dios, y todo discurso que sobre ello pueda surgir. El Dios oculto de Pascal se revela en el orden del corazón que coincide, según hemos visto, con el orden de la caridad, al que se llega a partir de lo que el corazón entiende como su acción más natural: descubrir el principio de todos los principios (Dios): “El corazón es el espíritu impregnado del calor de la sangre; en tanto actúa en la fibra sensible, sin perder, no obstante, su agilidad. El corazón es el espíritu que la sangre ha convertido en cálido y vibrante, pero que al mismo tiempo se ha elevado a la claridad de la contemplación, a la nitidez de la imagen, a la precisión del juicio”²⁴¹. Es claro, entonces que el corazón es el órgano del conocimiento vital, indiferenciado en todo el hombre, no del conocimiento sensible propio de un sentido o de su totalidad, ni del conocimiento intelectual de las ideas abstractas (materia más bien de la razón como hemos visto con antelación). Es el principio del conocimiento súbito y directo de las cosas (muy cercano acaso a la *noesis* platónica); conocimiento que se integra

²⁴⁰ *Pensamientos*, 449-556.

²⁴¹ Romano Guardini, Op. Cit., p.160.

indistintamente de percepciones, comprensión, afección y estimación de las cosas. De modo que el conocimiento del corazón es esencialmente irreductible a la razón, cualquiera que esta sea, lo que no significa, como hemos ya aclarado en su oportunidad, que el pensamiento pascaliano sea en lo que respecta al problema de Dios, un mero irracionalismo o sentimentalismo sin más; la experiencia del *Memorial* dista mucho de dejarnos esa impresión, y los *Pensées* no hacen sino confirmar que no es así²⁴².

Y es por ese estatuto tan peculiar que tiene el corazón en el pensamiento de Pascal, que el orden del corazón no se revelaría entonces como la expresión de las emociones en oposición a las formas lógicas del pensamiento o las matemáticas. El corazón es también *esprit, ingenium*; y el orden que se le revela es por ello también conocimiento²⁴³. Pero en el orden del corazón los objetos se convierten en hechos y realidades por medio de la sensibilidad tan peculiar del *coeur*²⁴⁴. Se trata de un orden que coincide con la caridad en la medida en la que a él pertenecen no sólo los primeros axiomas del pensamiento, sino las condiciones fundamentales de todo conocimiento, aquellas que para Pascal se acompañan en torno al “valor”. Pues para el autor de los *Pensamientos*, ningún conocimiento real es posible si no está sostenido por el espíritu hacia el horizonte de los valores, y entre ellos el de la caridad. Lo cual incluye incluso el real conocimiento de la religión cristiana o de las Sagradas Escrituras, como Pascal lo manifiesta (en una clara herencia agustiniana) en el fragmento 270-670, donde escribe: “Todo lo que no se dirige a la caridad es figura. El único objeto de la Escritura es la caridad”²⁴⁵.

El *Memorial* ha revelado lo que en el corpus pascaliano será desarrollado existencial y teóricamente como *l'ordre du coeur*. Lo cual tomará especial importancia en el futuro pensamiento de Pascal, para cuya comprensión son esenciales las “extrañas” sentencias que abren el *Memorial*, pues constituyen el punto de partida de dos cuestiones medulares en el pensamiento pascaliano que además tocan de lleno el

²⁴² Cfr. José Perdomo García, Op. Cit., p.381.

²⁴³ Cfr. Romano Guardini, Op. Cit., p.160. “Nos encontramos en presencia de una estructura humana fundamental, que al comienzo parece tener su patria en el Sur —escribe el gran teólogo alemán—, donde fundamenta la cultura clásica, así como la medieval y la nueva cultura románica. Pero también se extiende hacia el Norte, directamente o por intermedio de la nostalgia”.

²⁴⁴ Cfr. Idem., p.159.

²⁴⁵ *Pensamientos*, 270-670.

centro de esta investigación, a saber: 1) El talante espiritual en el que Pascal madurará su obra a partir de esa experiencia, y cómo ello condicionará el ánimo y la óptica desde las que surgirá la "época cartesiana" del autor de los *Pensamientos* (y por lo cual será fundamental analizar tanto su contacto con el jansenismo como su concepción de la fe); y muy puntualmente, 2) La lectura que Pascal hará de Descartes, y la constitución del problema de Dios en su crítica al pensamiento metafísico a partir de la experiencia del *Memorial*, y del talante espiritual desde el cual él parte, además de los desarrollos teóricos que de ello emanan.

3. El talante espiritual de Monsieur Pascal.

Abordar del problema religioso en el pensamiento pascaliano, es hablar de la constitución misma de la filosofía del autor de los *Pensamientos*, y es al mismo tiempo, ubicar la mirada en una de las fracturas espirituales más importantes que ha vivido no sólo la cristiandad y el Occidente, sino la filosofía misma en particular. Y es que Pascal apareció en el mundo espiritual e intelectual de Europa en el concreto momento en el que el racionalismo alcanzaba su formulación geométrica más perfecta y el irracionalismo empezaba a dibujarse²⁴⁶. Este hecho provocó que el autor de las *Provinciales* viviera en medio de un agitado entorno de reconfiguración religiosa y espiritual, lo mismo en lo que al ambiente académico que en el ambiente social se refiere; una convulsión que habría de condicionar el destino filosófico, antropológico y político del siglo XVII europeo. Al mismo tiempo, este complejo panorama hizo que buena parte de la filosofía pascaliana reconociera entre sus preocupaciones lo que las controversias de la Reforma, el jansenismo, y el empuje de la Contrarreforma, fueron suscitando en el ambiente intelectual y espiritual de su época. De manera que ese mismo horizonte de cambios en el que posiciones intelectuales tan diversas llegarán a ser contemporáneas, fue el que permitió concebir el ambiente propicio para que Blaise Pascal experimentara con cercanía distintas denominaciones de espiritualidad cristiana que en diversos momentos de su vida abrazó, repudió y analizó, a la par de su propio drama existencial, según apunta, entre otros, José Perdomo García, quien en 1956 publicó en Madrid uno de los textos más vigorosos y completos que se hayan

²⁴⁶ Cfr. José Perdomo García, Op. Cit., p.10.

consagrando al estudio de la teoría del conocimiento de Pascal, y donde a propósito de lo recién comentado, reseña el momento espiritual e intelectual de Europa en donde Pascal habrá de hacer surgir lo que a ojos del profesor Perdomo García sería la apuesta por un “intelectualismo anticartesiano”, más que un irracionalismo como se ha querido ver las más de las veces en la obra del autor de las *Provinciales*²⁴⁷. Ernst Cassirer considera por su parte que el momento en el que Pascal aparece en el ambiente intelectual europeo coincide con la necesidad de formular una nueva “antropología teológica”, y que el hijo varón de Etienne Pascal —dice el gran neokantiano alemán— “estaba preparado para esta faena como no lo había estado ningún otro escritor”²⁴⁸. Por ello, plantearnos la problemática del talante espiritual en el caso del creador de la pascalina supone llevar a cabo una revisión irrenunciable y ya no extraordinaria, de un tema central en su obra. Si queremos comprender de suyo al menos en lo general una visión completa del pensamiento de Blaise Pascal, y máxime, si tenemos la intención de estudiarlo con el afán de esclarecer hasta donde resulte posible, la manera en la que el problema religioso condiciona la constitución de la obra del autor de los *Pensamientos*, y en especial sus disputas de orden cartesiano que crean una divergencia radical con el pensamiento del autor del *Discurso del método* y que es posible vislumbrar en toda la extensión de su obra, una vía para realizar esta revisión es comenzar por la cuestión del talante espiritual. Por ello, con el interés de estudiar este punto en la obra, más que en la psicología de Pascal, es menester delinear primero, aunque fuera someramente, el panorama en el que el autor del *Tratado de las cónicas*, inscribe su obra y sus más hondas preocupaciones de corte espiritual.

Lo anterior resulta imprescindible tomarlo en cuenta, en el entendido de que Pascal es quizá, por encontrarse en medio de una vasta convulsión espiritual, el pensador católico que mejor conoce, sobre todo en el horizonte existencial, las condiciones teóricas y anímicas del protestantismo al punto de aparecer como el mejor interlocutor de sus pares protestantes. La razón de ello, piensa Aranguren, radica en que el talante de Pascal está más cerca de ellos²⁴⁹. Y esto está claramente condicionado por el contacto directo que Pascal tuvo con diversas denominaciones de espiritualidad cristiana, y en especial con el jansenismo. Por ello es necesario ver la forma en la que se

²⁴⁷ Ibidem.

²⁴⁸ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica* (trad. Eugenio Ímaz), México: FCE, 5ª ed., 1968, p.32.

²⁴⁹ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.159.

constituye primero y se expresará después, ese talante espiritual que definirá buena parte de la obra y de las concepciones fundamentales del pensamiento de Pascal, además del modo en el que su contacto con la fractura de la espiritualidad cristiana que tuvo lugar durante los siglos XVI y XVII pudo dar pie a ese sentimiento del mundo desde el que hubo de dar cause a sus preocupaciones más intensas²⁵⁰.

Es conocida la relación que Pascal tuvo con el jansenismo. Y acaso no haya estudio alguno dedicado a Pascal que no consagre una parte de su investigación a relatar cuando menos a nivel biográfico el papel que tuvo en la vida de nuestro filósofo. El jansenismo fue tan importante para Pascal en la misma medida en la que el autor de los *Pensamientos* lo fue para el movimiento. Y esto es así porque si no fuera por la cercanía de un personaje tan trascendental como Pascal, difícilmente podríamos hablar en nuestros días del jansenismo como de movimiento espiritual cristiano de verdadera influencia; pues fuera Francia incluso, no tuvo una importancia real, al grado de que murió como expresión espiritual hace mucho tiempo. Así que quizá de no ser por la figura de Pascal difícilmente podríamos ubicar al jansenismo junto a movimientos cristianos de la época moderna como el luteranismo, el calvinismo, o la Contrarreforma que alcanzaron una envergadura tal que les permitió delinear talentos espirituales específicos cuyas características hemos ya abordado en el Capítulo II de este trabajo.

El jansenismo, en efecto, ni perduró al interior de la Iglesia católica ni terminó tampoco por fundar alguna otra. Su importancia radica no obstante en la significación que asumió, o lo que es lo mismo, en la intensidad que podría definir la práctica del movimiento, a saber, “infiltrar el espíritu protestante en el seno de la Iglesia católica”²⁵¹, piensa José Luis L. Aranguren. El jansenismo, aparte de su contenido teológico, se presenta como un movimiento reformador de las costumbres relajadas de los eclesiásticos y de interiorización de las prácticas religiosas contra el mecanicismo y el formalismo en el que puede caer la sola administración de los sacramentos, apunta, en una línea muy cercana a lo apuntado por Aranguren, Michele Federico Sciacca²⁵².

²⁵⁰ Cfr. Auguste Valensin, *Lecciones sobre Pascal* (Trad. P. Francisco Pérez), Madrid: Taurus, 1963, p.11 y ss.

²⁵¹ José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.155.

²⁵² Cfr. Michele Federico Sciacca, Op. Cit., p.113.

Lo anterior hace que, pese a la complejidad que radica en la constitución misma del jansenismo en la que, empero, sea posible distinguir que grandes cristianos del siglo XVII aceptaron la tesis fundamental del jansenismo, es decir, la concepción de la amplitud del pecado original y su juicio pesimista de la naturaleza, lo que convertía en su forma de religión consistiera en el tratamiento de Dios con respeto, gravedad, y temor, y a sí mismos con gran severidad²⁵³. Por eso, dilucidar aunque sea someramente las líneas espirituales que definieron al jansenismo pueden darnos acceso al sutil y equívoco pensamiento de Pascal, en quien es posible ver una inclinación que —lo mismo desde el punto de vista teológico, eclesiástico y existencial— tendía a la tradición católica en mucho mayor medida que sus compañeros de Port-Royal (entre quienes podríamos mencionar al propio Antoine Arnauld²⁵⁴), aunque en lo que se revela a su temple vital se revele “extremadamente protestante” como lo ha calificado Aranguren²⁵⁵, para quien el jansenismo es una versión mitigada del calvinismo, tesis reforzada por el agudo trabajo de Henri Busson sobre la historia moderna del pensamiento religioso francés al que ya hemos hecho referencia con antelación²⁵⁶, y también por el gran teólogo alemán Romano Guardini, quien a propósito de ello apunta que “El movimiento que nace de Saint-Cyran y de Jansenius fue, precisamente, una aspiración poderosa hacia un cristianismo bíblico y sobrenatural, que se pronuncia decisivamente por la primacía de la gracia y por una conducta de la vida muy austera, determinado por la fe y, al mismo tiempo, por un sentimiento burgués y puritano. Después comenzaron las luchas —continúa Guardini—. Lo que al comienzo no era más que una actitud religiosa, basada en experiencias concretas, se consolidó luego en una doctrina; el rencor provocado por las injusticias mutuas de la polémica envenenó el sentimiento y el juicio de los adversarios y así nació poco a poco el jansenismo, en el sentido histórico que se conoce, el cual, a pesar de todos los esfuerzos hechos para no confundirse con el calvinismo, *no es otra cosa que un calvinismo moderado*”²⁵⁷. Y es que quizá, más allá de la posición asumida en torno al pecado original y la predestinación inspiradas en una lectura literal de san Agustín²⁵⁸, es quizá lo referente al

²⁵³ Cfr. Idem., p.114.

²⁵⁴ Cfr. Romano Guardini, Op. Cit., p.216.

²⁵⁵ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.155.

²⁵⁶ Cfr. Ídem.,p.156; y cfr. también, Henri Busson, Op. Cit., p.493 y ss.

²⁵⁷ Romano Guardini, Op. Cit., p.239.

²⁵⁸ Cfr. Michele Federico Sciacca, Op. Cit., p.114, en donde este gran pensador italiano, gran conocedor de san Agustín también (cfr. *San Agustín I*, versión española de Ulpiano Álvarez, Barceloa: Luis Miracle,

misterio de la gracia, lo que más acerca al jansenismo con las afirmaciones y el temple calvinista²⁵⁹, cuyo ánimo prevalece, por ejemplo, en la negación jansenista de la confortación sacramental en lo que a la práctica se refiere, pese a que teóricamente concediera su posibilidad, en tanto que dificulta la absolución y sostiene la indignidad radical del cristiano para recibir la comunión frecuente (recordemos el papel central que poseía al interior del movimiento el *Traité sur la fréquente Communion* de Antoine Arnauld). Esta negación de la confortación sacramental concuerda perfectamente con la severidad que hacia sí mismo tiene un jansenista auténtico, según lo describe Michele Federico Sciacca²⁶⁰, pues “los Jansenistas—escribe el gran pensador italiano—fuera de sus errores teológicos, con su impulso religioso, con su fuego de caridad y con su rigidez de costumbres y ascetismo contribuyeron indirectamente a elevar el catolicismo a un nivel casi heroico, a dar al siglo de los libertinos y al mismo tiempo de las grandes almas católicas, una fuerza nueva, es decir, potentes energías espirituales”²⁶¹.

El hecho es que en buena parte será gracias al jansenismo que durante el siglo XVII se constituya un talante muy particular en Francia que permitirá que el problema más propio de la filosofía de Pascal, esto es, el de la apologética intensa, pueda aparecer²⁶². Y es que así como Pascal conoció de primera mano y por experiencia personal el espíritu del racionalismo cartesiano, del mismo modo en que conoció el mundo de los libertinos y asimismo las crisis espirituales de su tiempo —pues él mismo las había vivido—, así también hubo de conocer la necesidad y hasta una suerte de deber ferviente en el alma por responder a la urgencia apologética que por entonces se respiraba en el ambiente francés de su época. Esta es en cierto sentido la tesis mediante la cual explica Michele Federico Sciacca y también a su modo Henri Gouhier, la adhesión al jansenismo de Pascal, cuya razón estribaría en un genuino interés apologético²⁶³. Para alguien como Auguste Valensin, por el contrario, las controversias

1955) expone brevemente la vena agustiniana del temple jansenista; y cfr. asimismo Vincent Carraud, *Op. Cit.*, p.151 y ss., en donde Carraud delinea los alcances que la lectura agustiniana del jansenismo tendrá en la constitución del pensamiento de Pascal.

²⁵⁹ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.156.

²⁶⁰ Cfr. Michele Federico Sciacca, *Op. Cit.*, p.114 y ss.

²⁶¹ *Ídem.*, p.119.

²⁶² Cfr. *Ídem.* p.120.

²⁶³ Cfr. *Ibidem.* El filósofo italiano insiste en que el problema religioso de Pascal es básicamente apologético y que este problema era compartido en su tiempo tanto por los jesuitas como por los jansenistas de Port-Royal. Y por ello no opera una diferencia de fines, sino de métodos, y es una diferencia de método lo que distingue a jansenistas de jesuitas, y lo que define la inclinación de Pascal a

jansenistas que tendrán lugar desde el bastión de Port-Royal no sólo consistirán como para M. F. Sciacca en una diferencia ocasionada por la preferencia de un método apologético en lugar de otro, sino que serán mucho más profundas porque trastocaran posiciones teológicas que redefinirán no sólo conceptos a partir de los cuales el jansenismo marcará distancia respecto de la ortodoxia católica, sino que también ahí habrán de definirse temperamentos diversos; y son precisamente estas dos situaciones las que se pondrán de manifiesto en las controversias que tendrán lugar al interior de uno de los documentos más importantes en la vida del jansenismo y de Port-Royal, es decir, en las diecinueve cartas *Provinciales* de Blaise Pascal²⁶⁴.

Es cierto que como apunta en sus *Lecciones sobre Pascal* Auguste Valensin — quien fuera el discípulo más cercano de Blondel, e íntimo amigo de Paul Valéry y de Teilhard de Chardin— el tema de las *Provinciales*, y en especial el de la primera es de corte eminentemente teológico y dogmático, por lo que es menester tener un conocimiento mínimo de teología para poder comprender buena parte de sus alcances sin que perdamos el horizonte existencial sobre el cual ejercerán especial influencia²⁶⁵. En la primera carta fechada el 23 de enero de 1656²⁶⁶, Pascal aborda teológicamente el problema de la felicidad, asunto tan caro al jansenismo. El planteamiento parte desde lo que compete al problema de la gracia, tan complejo para la vida del cristiano por cuanto a que esto equivale a intentar precisar en el horizonte de la colaboración humano-divina, cuál es la parte que en el curso de las cosas es la que le corresponde al hombre y cuál es la que le corresponde a Dios²⁶⁷. Sin embargo, en tanto que no es nuestro interés primero hacer aquí una exposición detallada de los argumentos teológicos del jansenismo sino del talante que de él emana, acaso baste decir entonces en consideración de lo primero que la concepción de la gracia que guarda este movimiento al que estuvo ligado Pascal —no sólo en el espíritu que anima la redacción de las

la espiritualidad de los primeros; y véase también Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Conversion y apologétique*, ed. cit. (especialmente el Capítulo X).

²⁶⁴ Cfr. Auguste Valensin, Op. Cit., p.31 y ss.

²⁶⁵ Cfr. Ídem., p.39.

²⁶⁶ Cfr. OCP 371 a y ss. / OP 57 y ss.

²⁶⁷ Cfr. Auguste Valensin, Op. Cit., 40 y ss.; y cfr. OCP 371 a y ss. / OP 57 y ss. En esta primera de las *Provinciales*, Pascal plantea la problemática de la gracia abordando las exigencias opuestas que supondrían para la realidad y el curso mismo del mundo, ya sea adoptar la opción según la cual el hombre es responsable de todo cuanto ocurre, o ya sea que se opte por la visión según la cual aquella responsabilidad reside en la acción de Dios. La soberanía divina y la libertad humana están en juego. Jesuitas y dominicos serán convocados así a la controversia.

Provinciales sino en buena parte de toda su obra—, es básicamente una concepción psicologista, sensual y pseudomística²⁶⁸. Lo cual da pie a la formación a un talante muy particular, cuyas características no pueden sin más ser sumadas a las que en el aspecto anímico generaron movimientos protestantes como el luteranismo o el calvinismo.

Para Jansenio la voluntad es movida invariablemente, ya sea para el bien o para el mal, por la intervención del placer. Por lo que la única diferencia estriba en el hecho de que el placer sea divino o terreno. El segundo corresponde al pecado; el primero está ligado a la gracia. Por eso para el jansenismo, a diferencia de tomistas o de molinistas, la gracia es voluptuosidad celestial. Y es justamente esta concepción tan distinta que tiene el jansenismo de la gracia, la que habrá de marcar en buena medida la distancia que tomará el talante propio de un jansenista auténtico respecto del talante de un calvinista o un luterano sin mayor referencia anímica que la de la tradición perfectamente definida en la que aquél se inscribe. Por ello, el acento en el placer que pone el jansenismo en su concepción de la voluntad humana no tiene nada que ver con alguna suerte de hedonismo mitigado que resultaría más propio en realidad del talante luterano. Nosotros nos hemos referido ya a esta forma de hedonismo llevado a la religiosidad cristiana en el apartado II.5.b de este trabajo, durante la exposición preliminar que hicimos del talante luterano; ahí aludimos al modo en el que la psicologización religiosa fue aumentando considerablemente a partir precisamente de Lutero (*sensualización*, ha llamado a este proceso Aranguren²⁶⁹). Pero justamente, esa sensualización es incompatible con la austera y fría devoción del jansenismo que al mismo tiempo que despoja de flores y de todo signo de alegría los altares, huye de la Eucaristía y exagera lo *tremendum* de Dios. Se trata, en efecto, de una espiritualidad que más allá de discrepar con un dogma de la Iglesia Romana, supone una nueva disposición de ánimo que la práctica religiosa genera. El jansenismo nos fuerza a reconocer en su talante una suerte de pavor constante en relación a lo divino, estado anímico que proviene de esa infranqueable distancia que se abre entre el hombre y Dios, y que suscita una severidad anímica tan palpable, por ejemplo, en la *Oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades* de Pascal²⁷⁰. Aranguren, siguiendo a Sainte-Beuve, señala que incluso exteriormente revivía el jansenismo, a través de su ‘severidad

²⁶⁸ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.156.

²⁶⁹ Cfr. *Ibidem*.

²⁷⁰ Cfr. OCP 362 a y ss. / OP 270 y ss.

cristiana' la 'tristeza' calvinista que se manifiesta incluso en su estilo literario presente en sus oraciones y notablemente seco en la expresión²⁷¹. Charles Augustin Sainte-Beuve señala precisamente en su monumental obra sobre Port-Royal, el gran centro de la espiritualidad jansenista, que “lo que falta a la religión de Port-Royal, y en general a la religión galicana y francesa es [...] la ligereza, la alegría de los santos y de los hijos de Dios”²⁷². Observación esta de Sainte-Beuve que confirma la severidad anímica del jansenismo.

Tenemos, pues, frente a nosotros, una religiosidad notablemente seca y fría, severa. Una religiosidad que se concibió a sí misma como antijesuita, pero que como recuerda Auguste Valensin, también se pudo concebir antidominica²⁷³, o antifranciscana según la observación de Aranguren²⁷⁴, para quien lo mismo que para Michele Federico Sciacca, el jansenismo representa una religiosidad colmada de escrúpulos — *superstitiones*— propios de hombres con mentalidad protestante²⁷⁵. Y en esa religiosidad en la que entonces eran tenidos en la más alta estima aquellos temblores que experimentaba e inspiraba M. de Saint-Cyran, y en los que tanto insistió Unamuno²⁷⁶, fue en la hubo de formarse religiosamente Monsieur Pascal, sobre todo si atendemos a lo que el encuentro con Port-Royal habría significado en la vida espiritual del autor de los *Pensamientos* como para que Romano Guardini llame a ese episodio la “primera conversión” de Pascal²⁷⁷. Y sin embargo, Pascal jamás podría reducirse al modelo de un semicalvinista de Port-Royal, salvo en un ejercicio de reduccionismo extremo. Pues Pascal trasciende con mucho el mundo del más importante bastión del jansenismo. Y esto se debe en gran medida a ese tránsito por lo que Kierkegaard habría llamado el estadio estético y que es posible identificar en la vida de Pascal en la época mundana que tuvo lugar desde el momento de la muerte de su padre y el ingreso de Jacqueline al

²⁷¹ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.157.

²⁷² Charles Augustin Sainte-Beuve, *Port-Royal* T. IV, París: Librairie Hachette, 1871, p.332.

²⁷³ Cfr. Auguste Valensin, *Op. Cit.*, p.41 y ss.

²⁷⁴ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.157. El filósofo español señala ahí mismo que el jansenismo rechazó todas las devociones tradicionales y las creencias populares más antiguas, así como todo cuanto tuviese una cierta inclinación a la fiesta en el cristianismo. Rechazó asimismo los pormenores de la Pasión que no hubiesen sido relatados en el Evangelio, y en general todas las efusiones en la piedad, la devoción a la Virgen, el *Via Crucis*, el *Sabat Mater*, y en particular la fiesta del Sagrado Corazón.

²⁷⁵ Cfr. Michele Federico Sciacca, *Op. Cit.*, p.121 y ss.

²⁷⁶ Cfr. Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, ed. cit., p.91 y ss. Ahí ha llamado Unamuno a Saint-Cyran “el verdadero creador de Port-Royal”.

²⁷⁷ Cfr. Romano Guardini, *Op. Cit.*, p.35.

convento de Port-Royal hasta quizá, como el propio Romano Guardini especula²⁷⁸, la noche de la experiencia del Memorial, pues será justamente a partir de ese trance vital que experimentará el joven Pascal desde donde habrá de ir surgiendo el temple y la disposición anímica que serán tan característicos en él en la redacción de los *Pensamientos*. Pues aunque J. Monbrun afirma en *Les derniers sentiments de Pascal* que el autor del *Tratado de las cónicas* estuvo retirado del jansenismo de noviembre de 1661 a agosto de 1662, señalando además que Beurrier, el confesor del Pascal subrayaba en sus *Memorias* no tener duda alguna de que el hijo varón de Etienne Pascal murió católico²⁷⁹, es innegable que el jansenismo tuvo una influencia definitiva en la espiritualidad de Blaise Pascal que terminará siendo tan afín a Kierkegaard y a Lutero.

Y sin embargo, pese a esta afinidad ya señalada, el talante de Pascal es demasiado complejo como para intentar dar cuenta de él única y exclusivamente con esa similitud que hemos enunciado. En su persona, pero también en su obra, aparecen intrínsecamente ligados un temple calvinista-jansenista, luterano y también católico²⁸⁰, que hacen de él un pensador difícil de aprehender.

No obstante, numerosos especialistas hacen coincidir esos varios rostros de Pascal, precisamente en su labor apologética²⁸¹ (aquella que dio origen a una nueva “antropología teológica” en opinión de Ernst Cassirer), la cual comparan con la revolución filosófica de Descartes. Y ya estamos de nuevo entonces, en la ineludible comparación de estos dos grandes espíritus del pensamiento francés. Hans Küng supone que así como Descartes busca el fundamento último de la realidad y en ello una certeza plena e indubitable, así también Blaise Pascal busca una verdad cierta, si bien no por medio de una demostración teórica de la razón pura, sino por medio de la confianza fundamental del hombre entero ejecutada en la *praxis*²⁸². La búsqueda de una “confianza fundamental” es lo que Hans Küng ve en la obra de Pascal; la búsqueda de

²⁷⁸ Cfr. Ídem., p.44.

²⁷⁹ Cfr. Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* T. IV, Paris, 1916, p.406. En la nota 4 de esta referida página, Bremon, señala como fuente principal de estas ideas el estudio de J. Monbrun, *Les derniers sentiments de Pascal*, étude documentaire, Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse, avril-mai 1911.

²⁸⁰ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.158.

²⁸¹ Cfr. Michele Federico Sciacca, Op. Cit., p.120 y ss.

²⁸² Cfr. Hans Küng, Op. cit., pp.602-603.

un primer fundamento, soporte y meta de esa misma realidad²⁸³. Aunque se trata, subraya en este mismo tenor José Luis L. Aranguren, de la búsqueda de un fundamento claramente religioso, el del Dios vivo, por lo que busca aquel fundamento en el interior del hombre y no en el mundo exterior²⁸⁴. De ahí que el propio Hans Küng identifique con un “Creo, luego existo” (de clarísima influencia agustiniana, y jansenista a su modo también esta expresión) la posición que Pascal adopta para enfrentar el problema fundamental de la existencia, en oposición a la argumentación cartesiana que busca una certeza de orden epistemológico —aunque no por ello necesariamente carente de una preocupación religiosa también, subrayaríamos nosotros— y que este importante teólogo ecuménico también recorre en su *¿Existe Dios?*²⁸⁵.

Lo anterior no significa, empero, que el problema religioso en Pascal sea resuelto con la construcción de una religiosidad irracional y afectiva, como podría hacernos suponer incluso, el recurrente uso de la noción de “*coeur*” o de expresiones tales como “razones del corazón” en el pensamiento pascaliano (y que por lo demás hemos estudiado con detenimiento en el apartado II.2.b de este mismo trabajo), pero cuyo contenido y contexto en la redacción de los *Pensamientos* nos previene, precisamente, de llegar a creer que se trate de una religión puramente sentimental la que postula el pensamiento filosófico y teológico de Blaise Pascal. ¿De dónde provienen entonces esas apelaciones al “corazón” y ese profundo interés por fundar incluso una suerte de lógica del corazón? Todo ello, puesto que no proviene de un irracionalismo sin más (como habremos de mostrar en el siguiente apartado de nuestra investigación, el cual dedicaremos precisamente al análisis de la concepción de Dios que tiene Pascal y la manera en que la opone a la metafísica de Descartes), encuentra su raíz en el talante religioso de Pascal: esa compleja disposición anímica que pese a su contacto tan cercano y decisivo con el jansenismo —que nos podría persuadir de asimilar a Pascal con el talante calvinista—, sus supuestos antropológicos nos la revelan más bien cercana a un talante luterano. Aranguren piensa que a Pascal lo separaba del talante jansenista su suprema congoja, la inquietud perpetua de su alma²⁸⁶. Pues más allá del carácter teológico que subyace a la obra de Pascal, su talante inquieto y acongojado es

²⁸³ Cfr. Idem., p.626.

²⁸⁴ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.158.

²⁸⁵ Cfr. Hans Küng, p.68 y ss.

²⁸⁶ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.159.

imposible no notarlo en la exposición del *mysterium tremendum* que envuelve a los *Pensées*. Nada más claro que la savia de esos fragmentos para dilucidar el peculiar talante de Pascal. Un talante que, decíamos, por eso mismo marca su distancia con el jansenismo. Pues esta espiritualidad que desde los 22 años conoció de manera muy cercana Blaise Pascal²⁸⁷, revelaba sobre todo, y pese a su franca inspiración agustiniana, una gran influencia calvinista, puesto que basaba su antropología en una doctrina de la predestinación que operaba una tranquilidad entre sus miembros, paliando el drama existencial característico del pensador protestante; y sin embargo, es en contraposición a esa disposición anímica tan propia del jansenismo que Pascal revela su talante especialmente luterano, pues un alma acongojada como la del autor de los *Pensamientos* no podía descansar esas “seguridades” que, por ejemplo, podía ofrecerle el jansenismo: “Como no sé de dónde vengo, así tampoco sé a dónde voy —escribe Pascal—; sé solamente que, al salir de este mundo, caigo para siempre, o en la nada, o en las manos de un Dios irritado, sin saber cuál de estas dos condiciones debo tener eternamente por mía”²⁸⁸.

En las líneas de Pascal se revela un temple diferente al de los jansenistas. La terrible grandeza de los *Pensamientos* —pese a que se trata, no lo olvidemos, del conjunto de “los papeles de un muerto” y no ya siquiera una obra póstuma, como lo ha dicho en el “Prefacio” a su edición de los *Pensées* Michel Le Guern²⁸⁹—, constituye un testimonio fiel de la religiosidad luterana: el profundo y desasosegado sentimiento de la inseguridad y el riesgo de la existencia humana; la angustia de la pecaminosidad y la concepción insondable de la existencia, son piezas angulares en el pensamiento de Pascal. “El talante de Pascal es dramático”, ha dicho con razón José Luis L. Aranguren²⁹⁰. El pensamiento de Pascal es expresión viva de una desesperada “hambre de Dios” que se expresa como una “*besoin de securité*”. André Blanchet lo ha descrito de una manera realmente genial: “Pascal —dice el P. Blanchet— pertenece a esa raza de profetas en la que el drama esencial de una civilización, inadvertido todavía por el común de los hombres, es vivido como una crisis personal”²⁹¹. El autor de las

²⁸⁷ Cfr. Michele Federico Sciacca, Op. Cit., p.66.

²⁸⁸ *Pensamientos*, 427-194.

²⁸⁹ Cfr. Michel Le Guern, “Préface”, p. I, en: Blaise Pascal, *Oeuvres complètes* T.II, édition de Michel Le Guern, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade Num. 462, 2000.

²⁹⁰ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.160.

²⁹¹ Cfr. André Blanchet, “Le cris de Pascal” en *Revue Études*, Paris, diciembre de 1950.

Provinciales manifiesta con precisión ese esfuerzo supremo por asociar en carne viva la experiencia directa y auténtica de los objetos y de los hechos, con una perfecta claridad conceptual que otorga especial brillo a su obra. Y es el drama de la conciencia cristiana el que Pascal ha asumido como propio, según lo ha hecho ver en el título de la imprescindible obra que dedicó al gran matemático y filósofo francés, el fino teólogo alemán que fuera Romano Guardini, quien ha sabido ver que “el instinto vital de Pascal es de naturaleza trágica y heroica”²⁹². Él concibe de la existencia como un acontecimiento anormal y agitado, por lo que su espíritu se siente atraído los problemas más inextricables de la realidad y por las causas en donde se originan las crisis mismas que aquella existencia que muchas veces compara con la unidad de una corriente la multiplicidad de elementos que la constituyen y que llevan a Pascal a considerar que “nuestra naturaleza está en movimiento”²⁹³, lo que da un matiz de irrenunciable lucha a la existencia humana:

“Nada nos agrada tanto como el combate, aunque no la victoria. Nos gusta ver las luchas de los animales pero no ver al vencedor encarnizándose con el vencido. ¿Qué queremos ver sino el final y la victoria? Y sin embargo, tan pronto como llega estamos asqueados. Lo mismo en el juego, lo mismo en la búsqueda de la verdad. Nos gusta ver en las disputas la lucha de las opiniones pero, ¿contemplar la verdad hallada? No, en absoluto. Para hacer que sea vista con placer hay que hacer que se la vea nacer de la disputa. Igual ocurre con las pasiones; hay placer cuando se ve chocar a dos pasiones, pero cuando una de ellas domina entonces no es más que brutalidad. No buscamos jamás las cosas sino la búsqueda de las cosas. *Por eso en las comedias las escenas plácidas, sin temor, no valen nada, ni las extremas miserias sin esperanza, ni los amores brutales, ni las crueldades rudas*”²⁹⁴.

Pascal privilegia la duda, la certidumbre le parece demasiado banal. No hay plenitud si no hay tragedia en la realidad humana: eso es lo que parecen subrayar con sumo rigor los *Pensées*. Brémond prefiere suponer, tras una interpretación del *Memorial* que desarrolla en su *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, que Pascal habría recibido aquella noche de noviembre de 1654 la certeza y el signo de infalible salvación, el estatuto para sí de hombre elegido que era tan propio en los jansenistas y

²⁹² Cfr. Romano Guardini, Op. cit., p.57.

²⁹³ *Pensamientos*, 641-129.

²⁹⁴ *Pensamientos*, 773-135. Las cursivas son nuestras.

que nosotros decimos no encontrar en los *Pensées*, y que por tanto los fragmentos que fueron hallados entre sus pertenencias y editados por primera vez en 1670 no habrían sido escritos para por aquel hombre elegido de modo que fueran notas para sí mismo, sino que habrían sido redactados como parte de una misión apologética, para el hombre miserable, dubitante e inseguro que él para entonces ya habría dejado de ser²⁹⁵. Sin embargo, no hay manera de estar seguros de esto, pues las ordenaciones temáticas o cronológicas de los fragmentos que constituyen los *Pensamientos* de Pascal no dejan de ser conjeturas —por más autorizadas que éstas sean—, y como bien ha subrayado Le Guern, dadas las condiciones en las que aquéllos fueron hallados, para cualquier intento de interpretación de los *Pensamientos* sólo nos queda por tanto el contenido de ellos. No obstante, y aún cuando Brémond tuviese razón y la redacción no debiese su substancia a una experiencia que por entonces el propio Pascal estuviese viviendo, es innegable que la retórica religiosa de los *Pensées* responde a una espiritualidad genuinamente protestante, como ha sabido subrayar Aranguren²⁹⁶. Y tanto privilegia Pascal entonces la duda y la trágica incertidumbre en el desarrollo de la existencia humana incluso en las mejores situaciones que podría uno imaginar, llenas éstas de comodidades y certezas en lo que a las necesidades inmediatas se refiere, por ejemplo, que en otro fragmento el filósofo francés señala: “Los príncipes y los reyes juegan algunas veces. No están sentados siempre en sus tronos. Se aburren en ellos. *La grandeza necesita ser dejada para ser sentida. La continuidad hasta en todo. El frío es agradable para calentarse*”²⁹⁷. Y cómo no recordar entonces este drama espiritual tan férreo en el que se empeña la vida entera cuando en la *Entretien avec Monsieur de Saci*²⁹⁸, vemos enfrentado en la propia persona de Pascal, al estoico rigorista con el escéptico mundano, como ha sabido ver Guardini²⁹⁹. Pues si a algo condujo a Pascal la postulación de la gravísima importancia que tenía en la existencia la incertidumbre y el alejarse de toda comodidad espiritual serena, fue precisamente a la meditación de los contrarios, de modo que hubo de considerar al hombre, en tanto ser concreto, como el entrecruzamiento múltiple de los opuestos. Un estado de tensión dialéctica es el que definiría al hombre y el que habría de conducirlo entonces a un estado de perpetua

²⁹⁵ Cfr. Henri Brémond, Op. Cit., p.355 y ss.

²⁹⁶ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.160.

²⁹⁷ *Pensamientos*, 771-355. Las cursivas son nuestras.

²⁹⁸ Cfr. OCP 291 a y ss. / OP 39 y ss.

²⁹⁹ Cfr. Romano Guardini, Op. Cit., p.61.

indecisión y oscilación agónica. Se trata pues de un estar al centro que sabe a incertidumbre, que postula indecisión y angustia: “La naturaleza nos ha colocado de tal modo en el centro que si cambiamos un lado de la balanza, también modificamos el otro [...] esto me hace creer que en nuestra cabeza se encuentran unos resortes dispuestos de tal manera que quien toca a uno toca también el opuesto”³⁰⁰. Así de intrínsecamente ligados se encuentran los opuestos en la realidad humana, y el hombre ha de estar, pues, siempre al centro. Y acaso esa indefinición, y esa pluralidad de ser, es lo que mantenía intranquila el alma donde se libraban las batallas y dramas espirituales del talante de Pascal, quien a propósito de este mismo asunto, en un celeberrimo fragmento de los *Pensées* que dedica a la desproporción del hombre, escribe: “Sostenido en la masa de la existencia que la naturaleza ha dado el ser humano queda suspendido entre los dos abismos del infinito y la nada. [Así, él es] una nada en comparación con el infinito, un todo en relación con la nada; un punto medio entre nada y todo [Se encuentra] “infinitamente distante de abarcar los extremos. El fin de las cosas y su principio están para él escondidos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde ha salido o la grandeza infinita en la que está absorbido. ¿Qué hará sino percibir una apariencia del medio de las cosas, puesto que está forzado a desconocer eternamente su principio y su fin?”³⁰¹

Se trata, como apunta Romano Guardini, de una oscilación entonces entre realidades infinitamente separadas y no de simples puntos de referencia aquellas en las que se debate la existencia humana³⁰². Ahí donde en un sentido plenamente dialéctico Pascal equipara el todo con la grandeza y la nada con la miseria. La nada es lo infinitamente pequeño, el todo lo infinitamente grande, la realidad infinita, ilimitada e indomable. La grandeza y la miseria son los opuestos que convergen en la realidad del hombre: “A pesar de la visión de todas nuestras miserias que nos hieren, que nos angustian y oprimen la garganta, poseemos un instinto que no ponemos reprimir, que nos exalta”³⁰³. El ser humano existe, pues, en medio de la nobleza y la miseria, de la perseverancia y el abandono. Aunque no son realidades que sólo se crucen en la existencia misma, sino que al interior de ella se enturbian, se extravían y se condicionan

³⁰⁰ *Pensamientos*, 519-70.

³⁰¹ *Pensamientos*, 199-72.

³⁰² Cfr. Romano Guardini, *Op. Cit.*, p.66.

³⁰³ *Pensamientos*, 633-411.

recíprocamente, y de ahí la angustia que aquella lucha genera en el transitar de la vida nuestra.

Aunque es en esa angustia donde el talante protestante de Pascal, más luterano, insistimos que calvinista —pese a su cercanía con el jansenismo— se revela íntegra, plena y clara. Pues para el autor de los *Pensamientos*, es la condición de miseria la que permite descubrir la grandeza humana, en ese ejercicio dialéctico que ya destacábamos en Lutero en el apartado que dedicamos precisamente a la exposición del talante luterano. Así lo destaca en el fragmento que reza: “La grandeza del hombre es grande porque se sabe miserable. Un árbol no conoce su miseria”³⁰⁴. La condición humana muestra las *misères d’un roi dépossédé*³⁰⁵, insiste Pascal, en un claro eco de Lutero que insistente señalaba el peso del pecado original en la naturaleza humana y que invariablemente recordaba la condición de seres que han venido a menos después de haber probado la grandeza de un Paraíso ya perdido, respecto del cual sólo resta sentir nostalgia y aflicción³⁰⁶.

Y aunque podríamos suponer que Pascal reservaría al conocimiento la posibilidad de salir de la miseria, el fragmento 122-416 nos persuade de lo contrario cuando al interior de él leemos que “A medida que los hombres van adquiriendo conocimiento, mayor grandeza y miseria encuentran en el hombre [...] Porque la miseria deriva de la grandeza”³⁰⁷. Y es que como si dos almas tuviese el hombre, incluso en la aparente calma al hombre invariablemente le aqueja un profundo “abatimiento horrible del corazón”³⁰⁸. Por eso dice el propio Pascal en el célebre pensamiento 358 de la edición de Brunschvicg que el hombre oscila entre el ángel y la bestia y que la desgracia del hombre consiste en que “cuando quiere hacer el ángel termina haciendo la bestia”³⁰⁹. Por eso en el hombre tiene lugar el encuentro y la lucha no de símbolos sino de realidades opuestas, en donde el mundo entero por ello mismo pierde toda posibilidad

³⁰⁴ *Pensamientos*, 114-397.

³⁰⁵ Cfr. *Pensamientos*, 116-398.

³⁰⁶ Cfr. Martin Lutero, *Escritos reformistas de 1520*, ed. cit., p. 234; y cfr. también Romano Guardini, *Op. Cit.*, p.77. “Cuando Pascal habla del mal —escribe el teólogo alemán—, se refiere menos al simple acto inmoral particular que al instinto malo en general; al mal como actitud, situación o poder. La visión sobre la fuerza del mal la forma él partiendo de la consideración del estado general de la humanidad”. Lo que es imposible que no suele desde luego a Lutero.

³⁰⁷ *Pensamientos*, 122-416.

³⁰⁸ Cfr. *Pensamientos*, 629-417.

³⁰⁹ *Pensamientos*, 678-358.

de limitación, y el hombre entonces de ubicación en él, pues aquél deja de tener circunferencia, centro y orden, y la existencia humana deambula desnuda de toda certeza: estamos frente a la incertidumbre plena, el hambre de realidad y salvación; la realidad primera del talante de Pascal. “Cuando considero la corta duración de mi vida, absorbida en la eternidad precedente y subsecuente; el pequeño espacio que yo ocupo y que veo, abismado en la inmensidad infinita de los espacios que ignoro y que me ignoran, me asusta y me sorprende encontrarme aquí y no allí, puesto que no hay razón alguna que sea aquí y no allí, y ahora y no en otro tiempo”³¹⁰. Una impresión que cala hondo en el espíritu del hombre intenso que redacta los *Pensamientos* y que en el fragmento 201-206 con un ardor admirable llega a escribir: “El silencio eterno de los espacios infinitos me aterra”³¹¹.

Pascal se ve privado incluso de la más mínima apariencia de centro, puesto que aún el terreno de la fe parece incierto. “La duda roe el alma aun allí donde esperaba encontrar la suprema certidumbre”³¹², ha escrito Romano Guardini a este respecto. La posición del hombre en ese todo tan impreciso le resulta tan incierta que llega a preguntarse incluso si éste ha sido creado por un Dios bondadoso o por un genio malo (donde la imagen del Dios terrible luterano se hace patente una vez más, pues ese genio malo del que habla Pascal dista mucho de ser la hipótesis epistemológica del *malin génie* que Descartes presenta en las *Meditaciones*) o si no acaso incluso por el azar. “¿Qué quimera es el hombre? ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción y aún de prodigio! [...] Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra; depositario de la verdad, cloaca de la incertidumbre y del error; gloria y rechazo del mundo”³¹³, ha escrito con admirable intensidad Pascal. La incertidumbre es llevada hasta el extremo pero no como consecuencia de un escepticismo epistemológico, indolente y carente de drama existencial, sino como una limitación trágica, culminante³¹⁴. En la visión pascaliana el hombre está angustiado perpetuamente; sentirse perdido le hace ver nacer en su interior un miedo ante el curso del mundo, y ante la realidad del universo que podría “arrojarlo del refugio espiritual en el cual

³¹⁰ *Pensamientos*, 68-205.

³¹¹ *Pensamientos*, 201-206.

³¹² Romano Guardini, Op. Cit., p.132.

³¹³ *Pensamientos*, 131-434.

³¹⁴ Cfr. Romano Guardini, Op. cit., pp.74-75. Sobre todo la n. 1 de la p.74.

buscaba abrigo”³¹⁵. Se avizora ahí una dialéctica vital que, como en Lutero —piensa Aranguren— se define por una contradicción flagrante y absurda, pero que en el fondo, lo que manifiesta es un doloroso fervor que es fundamentalmente lo que caracteriza el sentimiento religioso de Pascal, y es lo que da pie a que la polémica que suscitan las *Provinciales*, cuyo contenido esencial pudo haberse reducido quizá a las primeras cuatro y por aquel fervor llegó a extenderse hasta una redacción preliminar de la decimonovena, en opinión, por ejemplo, de Auguste Valensin³¹⁶. De modo que la ruptura con la situación religiosa recibida hará estragos en el espíritu de Pascal al punto de presentar una verdadera y profunda necesidad de seguridad que no le es fácil encontrar por cuanto que lo que habiendo visto en sí ha proyectado a la antropología que estudia. El talante trágico de Pascal parece, pues, insuperable.

Así, la querrela que Pascal construye con jesuitas y dominicos, y que se extenderá en lo que a la filosofía propiamente se refiere en las disputas que tendrá con la figura y el pensamiento de René Descartes, toma especial sentido cuando al leer su obra reaparece en él Pascal el talante propio de un pensador protestante, de un hombre “agobiado por el fardo insoportable del pecado —dice Aranguren—, acongojado por la pesadumbre del destino”³¹⁷, una situación vital cuyo genio tutelar moderno no puede ser sino Martin Lutero. Y sin embargo, más luterano en su temple entonces que el propio Martin Lutero —como habrá de ocurrirle después Kierkegaard, o a Don Miguel de Unamuno quizá entre los nuestros—, el drama del “hermano Pascal” que diría en *La agonía del cristianismo* o en *Del sentimiento trágico de la vida* Don Miguel de Unamuno, comprende el asco de sí mismo que no tiene el remedio naturalista que sí hay en Lutero y que vuelve tan cercano al otrora monje agustino con el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau, según lo ha hecho ver el gran neotomista francés que fue Jacques Maritain³¹⁸. En el caso de Pascal la pesadumbre persiste y no hay modo de poder salir en realidad de ella. “El yo es odioso” ha escrito él mismo signando así el asco por sí mismo: por lo que se comprende entonces que para el autor de los

³¹⁵ Ídem., p.75.

³¹⁶ Cfr. Auguste Valensin, Op. cit., p.38.

³¹⁷ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.162.

³¹⁸ Cfr. Jacques Maritain, *Trois réformateurs: Luther-Descartes-Rousseau*, nouvelle édition revue et augmentée, París: Plon, 1925. Maritain expone con fineza en este estudio el naturalismo que es posible vislumbrar en Martin Lutero, y ahí mismo subraya el parentesco que tiene con Rousseau, pues aunque para el primero la naturaleza sea mala y para este último enteramente buena, ambos coinciden y por razones diversas en dar rienda suelta al instinto natural.

Pensamientos el yo no sea más que “un amasijo de concupiscencias”, y que el desprecio de la naturaleza responda a que “no tiene [ésta] otro sentido mejor que el de “divertir” al hombre de aquellas otras cosas que debieran obsesionarle: el pecado, la muerte, los paraderos o postrimerías”³¹⁹. Lutero podía sacudirse la congoja del pecado cometiéndole, pero para Pascal eso era imposible; y la férrea crítica que ejerce hacia la diversión lo deja aún más claro. Blaise Pascal habiendo sido un *honnêt homme* supo de la apetencia cotidiana por conseguir una cultura amable que embelleciera la vida: ahí fue donde pudo conocer la futilidad que encerraba el apetito por el *divertissement*, la huída de sí mismo. Y es ese conocimiento el que hace que la larga serie de fragmentos que al interior de los *Pensamientos* dedicará a ese tema —y que van desde el número 111 en la edición de León Brunschvicg—, es lo que hace posible ver en Pascal al pensador moderno quien, por mucho, analizó la diversión mejor que ningún otro. Pues para él, ésta no es sino otro signo palpable de la inestabilidad humana que se revela por tanto mucho más profunda. “Normalmente, el hombre, debería ser capaz de “estar tranquilo en su habitación”, o sea en actitud de meditar sobre lo que es él y lo que son las cosas. Pero no puede hacerlo, pues tan pronto como conoce el sosiego se apoderan de su conciencia la miseria, el sufrimiento y el terror de la existencia. Por eso se evade hacia la diversión”³²⁰, dice interpretando la visión que Pascal tiene del asunto Romano Guardini. El drama del hombre moderno es la diversión, la ocupación que le evita la preocupación, supone Pascal. Pero es que esa preocupación de la que habla Pascal tampoco coincide con la “ociosa y desinteresada contemplación” de los místicos como San Juan de la Cruz o Santa Teresa de Ávila; en Pascal hay sólo un desprecio por la diversión. No hay un afán por la contemplación en su pensamiento, sino una obsesión existencial. De ahí que el parentesco existencial que se extiende entre Sören Kierkegaard y Blaise Pascal sea todavía más claro que el de Kierkegaard con Lutero, pues pese a su vínculo religioso, no los hace más cercanos en este punto a ellos dos³²¹. Ya que es posible vislumbrar en este punto no sólo un temple similar entre Kierkegaard y Pascal sino que también podríamos decir que a la categoría pascaliana del “abismo” corresponde el salto” kierkegaardiano; y a la “apuesta” (que ya analizaremos

³¹⁹ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.162.

³²⁰ Romano Guardini, Op. Cit., p.79.

³²¹ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.166.

puntualmente en nuestro siguiente apartado) “el riesgo de la fe” del pensador danés³²². “La forma pascaliana de pensamiento es *abisal* —ha escrito Aranguren—, como la de otros es mística o figurativa”³²³. El abismo y la intempestiva emocional son características en el pensamiento y la vida de Pascal y del autor de *El concepto de la angustia*. Y acaso entonces por ello no resulte tan extraño que las críticas que Kierkegaard y Pascal hacen a Descartes en torno al problema de las demostraciones de la existencia de Dios que ofrece Cartesio en las *Meditaciones* se parezcan tanto (por sólo referir un punto de esta similitud); y tampoco nos resultará por tanto ajeno que el drama kierkegaardiano de Iohannes Climacus se parece tanto al drama existencial del propio Pascal. Y es que sin duda el talante existencial de ambos pensadores coincide sobre todo en esa *besoin de securité* que venimos nombrando y en esa profunda hambre de Dios que condiciona tanto su filosofía y a la filosofía misma. Y por lo que Pascal criticará tanto, entre otras cosas, la inclinación humana hacia la diversión.

Pues el autor de las *Provinciales* manifiesta la gravedad del tedio y del intento por salir de él a través de la diversión, y cómo además aquello sólo confirma la miseria del hombre cuando piensa en sí mismo pero también cuando no lo hace; y esto lo deja claro en uno de los fragmentos más conocidos de entre todos los que en los *Pensamientos* dedicó a este asunto, y que a continuación citamos *in extenso*:

“[los hombres] tienen un instinto secreto que les inclina a buscar la diversión y la ocupación en el exterior, que procede de la percepción de sus miserias continuas. Y tienen otro instinto secreto, resto de la grandeza de nuestra primera naturaleza, que les hace saber que la felicidad sólo reside, en realidad, en el reposo y no en el tumulto. Y de estos dos instintos contrarios contrapuestos nace un proyecto confuso que se oculta a su vista en el fondo de su alma y les induce a tender al reposo y a la agitación, y a figurarse siempre que la satisfacción que no tienen les llegará si, al vencer algunas dificultades que perciben,

³²² Cfr. Hans Urs von Balthasar, *El cristiano y la angustia* (trad. José María Valverde), Madrid: Caparrós, 1998, p.70. Ahí, el gran teólogo suizo escribe: “Todo lo que Kierkegaard —profundamente dialéctico— explica sobre la mutua causalidad del pecado y angustia, demuestra solamente que se queda en un estrato de pensamiento no previsto en el Cristianismo, y que no es ni la ingenuidad de Adán creyente ni la falta de miedo que está ordenada al cristiano, en su caminar hacia Dios, sino que, como comprende correctamente Kierkegaard, es el estrato de una psicología, que no es dogmática ella misma. Precisamente *por no ser* dogmática, en ella se encuentra la angustia como en su casa. Resulta infinitamente característico del luteranismo de Kierkegaard, que en él la angustia fundamental no sea—como en Calvino—la angustia ante los juicios de la predestinación divina, sino la angustia ante el abismo de su propio espíritu”.

³²³ Ídem, p.163.

pueden abrir de ese modo las puertas al reposo [...Pero cuando hemos superado esos obstáculos...] el reposo se nos hace insoportable por el tedio que engendra [...] Por ello los hombres aman tanto el ruido y el movimiento; de ahí que la prisión sea un suplicio tan horrible; también por ello el placer de la soledad es una cosa tan incomprensible. Y es, finalmente, el mayor motivo de felicidad de los reyes que se intente sin cesar su diversión y se les procure toda clase de placeres. El rey está rodeado de personas que sólo piensan en divertirlo, y en impedir que piense en sí mismo. *Porque es desgraciado, por rey que sea, si piensa en sí mismo*”³²⁴.

Hay una amargura que dista de ser parte de esa seguridad espiritual en la que descansaba el rigor de un temple puramente jansenista. Por eso insistimos en el talante luterano de Pascal. El horror al fastidio viene en el pensamiento que recién citamos no del hartazgo de una cosa en particular y de la apreciación en torno a cierto placer, sino de la incapacidad radical para soportar las cosas, la naturaleza misma, el orden del todo y la existencia también. Así lo dejan claro estas contundentes líneas del fragmento 36-164, en donde es posible leer que “*Aquel que no ve la vanidad del mundo es también muy vano él mismo* [...] Privadles [a los hombres] de sus distracciones y les veréis languidecer de tedio [...] porque es ser muy desgraciado sufrir una tristeza insoportable tan pronto como nos vemos reducidos a mirarnos a nosotros mismos y a no divertirnos de ello”³²⁵. Y esto no vale entonces sólo para quien redacta los *Pensamientos*, sino que como lo deja claro ahí, en la dialéctica insuperable de la diversión y el tedio, el hombre aparece otra vez sostenido en ese centro imposible de situar que se vislumbra entre los abismos del infinito y de la nada. Por eso el hastío y la congoja se convierten en la última expresión de la condición metafísica del hombre. “Es la experiencia vivida de la negación de la existencia —dice Romano Guardini—, de su mentira y de su *tristesse insupportable*”³²⁶.

Y es esa tristeza insoportable la que parece ser el paisaje natural del temple de Pascal. Ahí se revela quizá mejor que en cualquier otro signo momento de obra, su talante luterano. Pues en el autor de los *Pensamientos*, como en Lutero y también en Unamuno en cierto modo, sólo hay una suerte de “esperanza” si cabe llamarla así, que

³²⁴ *Pensamientos*, 136-139. Las cursivas son nuestras.

³²⁵ *Pensamientos*, 36-164. Las cursivas son nuestras.

³²⁶ Romano Guardini, Op. Cit., p.80.

consiste en la posibilidad —tan luterana ella misma— de que “del fondo del abismo, del paroxismo de la desesperación seremos levantados hasta la cumbre de la redención”³²⁷. Cassirer habló de una “antropología teológica” al referirse a Pascal³²⁸, lo hemos dicho ya, y sin embargo, buena parte de los *Pensamientos* que hemos comentado para explicitar el talante de su autor, y lo que ha propósito de él mismo hemos dicho apoyándonos fundamentalmente en el análisis que en particular ha hecho Aranguren, podría permitirnos hablar al mismo tiempo que de una antropología teológica, de una teología existencial, por cuanto que es precisamente en el punto en el que aparece el desdén por la filosofía que esgrime Pascal, que aparece también su insatisfecha hambre de Dios que ya hemos referido líneas ha, y en donde bien puede resumirse aquel desdén antimetafísico que lo lleva precisamente, entre otras cosas, a su más grande disputa con René Descartes. Pero esto habremos de aclararlo en el siguiente apartado. Por ahora, retomemos para cerrar este análisis del talante de Pascal, una observación que hace Romano Guardini sobre el autor de los *Pensées*. El autor de *La esencia del cristianismo* dice que a Pascal le faltó, junto al sentimiento de la Naturaleza, el de la música y el del sentido del humor; es decir, todo lo que en cierto sentido “humaniza” el espíritu y hubiera aplacado aquel fuego devorador —de los demás y de sí mismo— que ardía constantemente en su pecho, ahí donde llevaba atado el *Memorial*. “Y aún carece Pascal de otra cosa: el humor —escribe Guardini—. No conozco un solo lugar en su obra en que se manifieste un simple reflejo. No faltan ciertamente la ironía y la sátira aguda y mordaz; en las *Provinciales* reluce su rudeza y silba su látigo. Pero nada de humor. Parece que en su familia nadie poseyó esta fuerza fundamental y a la vez humana, metafísica y religiosa, que capacita para resistir lo malo de la existencia sin recibir daño alguno interior. Pareciera como si todo el jansenismo careciera de esta sensibilidad. Era el jansenismo serio, de una seriedad inquebrantable —concluye el teólogo alemán”³²⁹. Y es que acaso, digámoslo con todas sus letras, Pascal poseía un temple que bien se podría definir como el talante de un filósofo que olvidó reír.

4. “Descartes inútil e incierto”: La disputa pascaliana con M. Descartes.

³²⁷ José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.163.

³²⁸ Cfr. Ernst Cassirer, Op. Cit., p.32.

³²⁹ Cfr. Romano Guardini, Op. Cit., p.259.

“Dos excesos: excluir la razón; no admitir más que la razón”³³⁰, fue lo que escribió Pascal en el fragmento 183-253 de los *Pensamientos*. El segundo exceso lo encarnaba para él, con toda claridad, René Descartes. Así lo confirma el pensamiento 84-79 en donde su desdén por el cartesianismo y lo que concibe como un exceso de razón lleva a Blaise Pascal a expresar un rechazo total hacia la filosofía, pues en el citado fragmento es que leemos: “Descartes. Hay que decir en líneas generales: esto se hace por figura y movimiento. Porque esto es verdad, pero decir cuáles y disponer la máquina es ridículo. Porque es inútil, e incierto y penoso. *Y si esto fuera verdad estimamos que toda la filosofía no valdría una hora de trabajo*”³³¹. Resulta paradigmático que la descalificación de la filosofía abstracta, del quehacer metafísico en particular, de la “física del entendimiento”³³² —como llamará al cartesianismo Sofía Suárez en el texto que sobre Pascal y Descartes presentó en el Homenaje que la Universidad de Buenos Aires organizó por el Tercer Centenario de la publicación del *Discurso del método* en 1937—, coincida todo al mismo tiempo en la génesis misma del pensamiento de Pascal. Pues aunque estudiosos como Victor Cousin han insistido en que si cabe hablar de una “Filosofía de Pascal” ésta ha de ser el escepticismo, también hay que anotar que con toda lo “impropio” o impreciso que hay en esa expresión, a decir de Vincent Carraud, es necesario que subrayar que, escéptico o no, lo que haya dentro de la expresión “Filosofía de Pascal” estará necesariamente relacionado con Descartes, pues para el autor de las *Provinciales*, ser adversario de la filosofía y ser adversario de Descartes se identifican totalmente³³³. Y es que, contrario a lo que de ordinario y muy especialmente se pensó durante la primera mitad del siglo XIX, al suponer que las diferencias entre Pascal y Descartes eran del orden de lo puramente psicológico, lo que hasta aquí hemos anotado, anima a pensar que la querrela que surge entre estas dos grandes figuras de la Francia del Siglo XVII, si bien atiende a un asunto de temperamento, o de talante (como hemos querido tematizar en este trabajo), no es sin embargo, en un sentido exclusiva o siquiera primordialmente emocional que se desentiende de un rango de conceptos pertenecientes a una tradición religiosa determinada (en el sentido más existencial del término), sino que por el contrario,

³³⁰ *Pensamientos*, 183-253.

³³¹ *Pensamientos*, 84-79. Las cursivas son nuestras.

³³² Cfr. Sofía Suárez, “Descartes y Pascal. La gnosis” en: Luis Juan Guerrero (ed.), *Homenaje en el tercer centenario del Discurso del método* Vol. II, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1937, p.173.

³³³ Cfr. Vincent Carraud, Op. Cit., p.31 y ss. Carraud indica como fuente de los comentarios que hace a propósito de las investigaciones de Victor Cousin, los *Etudes sur Pascal*, Paris: 5ª ed., 1857.

estamos frente a un ejercicio de defensa y expresión de dos talentos diversos, que obedecen por un lado, a la tradición recibida, y por otro, a una tradición a partir de ello generada. Así podemos dejarlo más claramente expresado, si atendemos a la precisa clasificación que en la *Histoire de la philosophie cartésienne* hace Francisque Bouillier, y notamos cómo tanto los textos como las posiciones teóricas de Pascal coinciden especialmente con el tercero de los géneros de anti-cartesianos, lo cual abonaría significativamente al intento de presentar la disputa que Pascal tiene con Descartes, como una serie de diferencias que exceden el rango de la mera simpatía o antipatía. Bouillier apunta que existen tres distintos tipos de anticartesianos, a saber: a) Los primeros son los representantes y los defensores de la antigua filosofía; b) Los segundos son los defensores de Gassendi; y c) Los últimos son, en fin, los más formidables: atacan a la nueva filosofía en nombre de la teología y del Concilio de Trento. Pascal, decíamos, pertenece evidentemente a éstos últimos³³⁴.

No obstante, hay en la apreciación de Bouillier, no sólo un ejercicio anticartesiano en los *Pensamientos* de Pascal, sino también una cierta inspiración cartesiana. Y esto lo señala a propósito de una “prueba” de la existencia de Dios que el autor del *Tratado de las cónicas*, ofrece en el fragmento 135-469, en donde al escribir “Siento que yo puedo no haber existido, porque el yo consiste en mi pensamiento; por lo tanto, el yo que piensa jamás habría existido si mi madre hubiese sido matada antes de que yo hubiese sido animado; por lo tanto, no soy un ser necesario. No soy tampoco ni eterno, ni infinito, pero veo claramente que existe en la naturaleza un ser necesario, eterno e infinito”³³⁵, hace recordar inevitablemente, la segunda demostración de la existencia de Dios que Descartes presenta en las *Meditaciones*³³⁶. Esto, dejaría claro al menos lo siguiente: que en Pascal, así como por un lado se puede identificar cartesianismo y filosofía del mismo como que en que anticartesianismo implica una antifilosofía, por otro lado se puede señalar que es posible ver tanto cartesianismo como anticartesianismo de manera clara en los diversos fragmentos de los *Pensamientos*, aun cuando por la misma naturaleza de ese texto (los “papeles de un muerto” hemos dicho con Michel Le Guern) lo verdaderamente complejo sería establecer la evolución

³³⁴ Cfr. Francisque Bouillier, Op. Cit., p.540.

³³⁵ *Pensamientos*, 136-469.

³³⁶ Cfr. René Descartes, AT IX, 40 y ss. / AI, II, 451 y ss.

cronológica de una y otra posición conceptual, pues más allá de señalar a la “Segunda conversión” que habría tenido lugar luego de la experiencia del Memorial en 1654, resulta difícil distinguir con certeza y claridad plena, en qué momento Pascal hubo de escribir o dictar los fragmentos de los *Pensamientos* que apuntan en sentidos opuestos: de un lado los de inspiración cartesiana (acaso sin reconocerlo del todo el propio Pascal), y de otro, los del franco rechazo al cartesianismo. Por ello, incluso para aclarar cuál es el origen del anticartesianismo de Pascal, incluso la respuesta de Bouillier resulta ambigua: pues su análisis, que oscila entre el escepticismo y la teología (comprendida ésta desde la gran influencia que recibe del jansenismo y el profundo interés en la práctica de la piedad), no termina por señalar el tránsito o la constitución del pensamiento teológico jansenista de Pascal, ni en modo en el que ello lo enfrenta a Descartes³³⁷. Por ello, desvelar esta ambigüedad, nos parece, es de vital importancia para aclarar el qué y el cómo de la crítica pascaliana a René Descartes.

Pascal y Descartes se encuentran solamente en dos ocasiones en el transcurso de toda su vida: la mañana del 23 y 24 de septiembre de 1647. Descartes nada señala sobre el contenido de esas conversaciones, ni siquiera en la Carta a Mersenne del 13 de diciembre de 1647³³⁸, ni en la misiva dirigida a Carcavi del 11 de junio de 1649³³⁹, donde sí se explaya en torno a la disputa por las observaciones que en torno a la publicación de las *Nuevas experiencias concernientes al vacío*³⁴⁰, aparecidas una semana después de aquel encuentro (1647), y de la *Relación sobre el gran experimento del equilibrio de los líquidos*³⁴¹, que tuvo lugar un año después (1648), habría generado en el pensamiento físico de Cartesio. Sin embargo, sabemos que tales encuentros tuvieron lugar en realidad, gracias sobre todo a los testimonios de Jaqueline Pascal y Adrien Baillet, principalmente, si atendemos las observaciones que a propósito de ello hace Geneviève Rodis-Lewis³⁴². Aunque el hecho de hecho de que nuestros dos filósofos se hayan entrevistado sólo en dos oportunidades durante toda su vida, no significa que la relación que se teje entre ellos sea de poca monta, sino todo lo contrario,

³³⁷ Cfr. Francisque Bouillier, Op. Cit., p.545 y ss.

³³⁸ Cfr. AT, V, 98.

³³⁹ Cfr. AT, V, 366.

³⁴⁰ Cfr. OCP, 195 y ss. / OP, 730 y ss.

³⁴¹ Cfr. OCP, 221 y ss. / OP, 776 y ss.

³⁴² Cfr. Geneviève Rodis-Lewis, “La rencontre de Descartes et Pascal: réalité et fiction”, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, No. 75, 1991, 1, p.7 y ss.

como no nos hemos cansado de anotar, y más bien resulta harto revelador que se hayan visto personalmente en un número de veces significativamente raquítico. Lo que es menester subrayar es que los textos de Pascal que concentran su más férreo ataque al cartesianismo, habrían sido escritos en fecha posterior a 1646 —esto es, desde un año antes de aquel par de encuentros—, momento en el que si hemos de creer a su hermana Gilberte, el autor de las *Provinciales* hubo de abandonar todas sus investigaciones científicas, para dedicarse a partir de entonces a la única cosa que Jesucristo llama necesaria³⁴³; tiempo también en el que habría sido marcada la vida de Blaise Pascal por la lectura del texto que Arnauld habría titulado *De la frecuente comunión* en 1643 y que, en opinión de Leszek Kolakowski, resume el ataque jansenista contra un presunto pelagianismo jesuítico, por lo que habría de convertirse en uno de los más fuertes pilares fundadores de aquel movimiento que tanto influiría a partir de entonces en el temperamento del propio Pascal³⁴⁴. Gilberte Périer es contundente al resumir en dos líneas cuál será la regla de conducta que va a seguir desde aquel paradigmático año de 1646, el todavía joven Blaise Pascal: “que todo lo que es objeto de la fe no debe serlo de la razón”³⁴⁵.

Pero no olvidemos aquí, que es justamente a la tradición jesuítica y hasta contrareformista entonces —con todo lo que ello implica en relación, por ejemplo, al profundo rechazo del mero fideísmo—, a la que pertenece quien desde aquella época será el rival preferido de Pascal: el Caballero de la Turena, René Descartes, quien incluso en la más apologética visión que se pueda tener de las *Meditaciones metafísicas*, no deja, por lo demás, de ocuparse del grueso de los asuntos desde la luz natural de la razón, aunque tampoco, por otro lado, deja de hacer notar la fuerte liga que une a su obra cumbre con la estructura de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio, dividiendo por días, como el santo español, el ejercicio de meditación a través del cual emprende la gran aventura de la razón, y que durante el siglo XVII tiene un especial y profundo sentido religioso, como bien ha hecho notar, entre otros, Salvio Turró³⁴⁶, y como hemos comentado con mayor extensión en III.2.b. Pero de la religiosidad de Descartes y de su

³⁴³ Cfr. Gilberte Périer, Op. Cit., en OCP, 20a. / OP, 8.

³⁴⁴ Cfr. Leszek Kolakowski, *Die une nous doit rien. Brève Remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Paris: Albin Michel, 1997, p.280.

³⁴⁵ Cfr. Gilberte Périer, Op. Cit., en OCP, 20a. / OP, 8.

³⁴⁶ Salvio Turró, Op. Cit., p.400.

posible respuesta a los ataques que le hiciera el fino genio de pascal, habremos de ocuparnos en el siguiente capítulo, así que por ahora continuaremos con el análisis de la crítica que el hijo varón de Etienne Pascal dirige al discípulo de los jesuitas de la Flèche.

Y es que en efecto, uno de los elementos esenciales para descubrir el origen del anticartesianismo del autor del *Tratado de las cónicas*, es justamente la distancia que existe entre las dos atmósferas religiosas en las que ven madurar su espíritu cada uno de nuestros filósofos: la contrarreforma jesuita en el caso de Descartes y el jansenismo en el caso de Pascal. Pues incluso en lo que al estilo de escritura se refiere, Fortunat Strowski ha hecho notar cómo Pascal se ve sumamente influenciado por los textos de Saint Cyran, tanto en una dimensión política como también espiritual —muy a la manera de los “solitarios” de Port Royal³⁴⁷. Lucien Goldman, por su parte, insiste en que en tanto que el jansenismo se difundió en los medios sociales de la aristocracia, suele recubrir su oposición monárquica con una ideología trágica del abandono del mundo, como la que tiene lugar precisamente en el espíritu de Pascal³⁴⁸, pues aunque al interior del jansenismo es posible distinguir posiciones distintas, todas ellas coinciden en una condena general al mundo sin justificar ninguna esperanza histórica por lograr modificarlo³⁴⁹. Henri Gouhier ha subrayado el hecho de que la familia de Pascal es una familia de católicos practicantes que bien pudo tener pronto contacto con la obra de San Juan de la Cruz, con quien pensadores como André Bord ha encontrado una suerte de sintonía pascaliana³⁵⁰. Lo que permitiría reconstruir quizá ese fervor con el que habrá de expresarse ya por ejemplo en *Sobre la conversión del pecador* de 1653 — un año antes incluso de la experiencia del Memorial—, y donde con una patente posición jansenista hace hincapié en la toma de conciencia de las “vanidades del mundo”, incluyendo entre éstas el goce de las cosas visibles, sea esto cuestión de ciencia o reputación³⁵¹.

³⁴⁷ Cfr. Fortunat Strowski, Op. Cit., 264 y ss.

³⁴⁸ Cfr. Lucien Goldman, *El hombre y lo absoluto*, t.I, Barcelona: Planeta, 1986, p.155.

³⁴⁹ Cfr. Idem. pp.186-187.

³⁵⁰ Cfr. Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaries*, Paris: Vrin, 2005, p.102; y cfr. también, André Bord, *Pascal et Jean de la Croix*, Paris: Beauchesne, 1987, p.31.

³⁵¹ Cfr. OCP, 290 y ss. / OP, 267 y ss.

Sin embargo, será precisamente hasta después de la “Segunda conversión” que habría tenido lugar tras la el arrebató místico del Memorial, la noche del 23 de noviembre de 1654, cuando Pascal adoptará su postura definitivamente anticartesiana en lo que respecta especialmente a lo que podemos identificar como el asunto que hace de arista en todos lo asuntos en los que, según Gilberte Périer, Pascal no hubo ya de considerar a la razón: Dios. Von Balthasar subraya el hecho de que Pascal está claramente distinguiendo al Dios de lo que a través de Descartes ha entendido como el “Dios de los filósofos” y que por tanto ve lejano al Dios cristiano, aun cuando el propio Balthasar señala que no es posible establecer una relación exacta entre “Dios de los filósofos” y el Dios de Cartesio³⁵². No obstante, aquel deseo de Pascal por equiparar al “Dios de los filósofos” con el Dios cartesiano, parece responder a la lucha pascaliana por no reducir el conocimiento de Dios a un problema filosófico: asunto que habrá de retomar en uno de los fragmentos con mayor espíritu anticartesiano en todos los *Pensamientos*, que corresponde al número 449-556, y en el cual afirma que “El Dios de los cristianos no consiste en un Dios simplemente autor de las verdades geométricas y de la ordenación de los elementos”³⁵³, pues es precisamente esto lo que el autor de las *Provinciales* observa en el otrora alumno de la Flèche. Esa alusión implícita y por demás evidente a Descartes, se ve además confirmada por la famosa mención del fragmento 1001, atribuido a Pascal por Marguerite Périer, en el que podemos leer: “No puedo perdonar a Descartes: hubiera querido, en toda la filosofía, poder prescindir de Dios; pero no ha podido evitar, para poner el mundo en movimiento, hacer que le diese un capirotazo; después de esto ya no necesita a Dios para nada”³⁵⁴.

En total son tres veces las que el nombre de Descartes aparece en los *Pensamientos* (84-79, 553-76, 887-78) y tres veces más en lo que Louis Lafuma publica como “Frases atribuidas a Pascal” (1001, 1005, 1008), pero lo que Vincent Carraud llama “los lugares cartesianos” se extienden más allá de ello³⁵⁵. Por ejemplo los fragmentos 60-294 (“las fantasías y caprichos de persas y alemanes”) y 507-363 (citando a Cicerón, escribe: “*Nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo*

³⁵² Cfr. Hans Urs von Baltasar, *Gloria. Una estética teológica*, t. V (Trad. Vicente Martín y Felipe Hernández), Madrid: Encuentro, 1992, p.425 y ss.

³⁵³ *Pensamientos*, 449-556.

³⁵⁴ *Pensamientos*, 1001.

³⁵⁵ Cfr. Vincent Carraud, Op. Cit., p.226 y ss.

philosophorum”), ofrecen evidencia de la lectura pascaliana de la Segunda Parte del *Discurso* en la que Descartes dice:

Habiendo aprendido en el colegio que no se puede imaginar nada, por extraño e increíble que sea, que no haya sido dicho por alguno de los filósofos, y habiendo visto luego, en mis viajes, que no todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por ello bárbaros y salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón; y habiendo considerado que un mismo hombre, con su mismo ingenio, si se ha criado desde niño entre franceses o alemanes, llega a ser muy diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o caníbales; y que hasta en las modas de nuestros trajes, lo que nos ha gustado hace diez años, y acaso vuelva a gustarnos dentro de otros diez, nos parece hoy extravagante y ridículo, de suerte que más son la costumbre y el ejemplo los que nos persuaden, que un conocimiento cierto; y que, sin embargo, la multitud de votos no es una prueba que valga para las verdades algo difíciles de descubrir, porque más verosímil es que un hombre solo dé con ellas que no todo un pueblo, no podía yo elegir a una persona, cuyas opiniones me parecieran preferibles a las de las demás, y me vi como obligado a emprender por mí mismo la tarea de conducirme³⁵⁶.

Aunque también el fragmento 736-96 en el que Pascal escribe: “Cuando se está acostumbrado a utilizar malas razones para demostrar efectos de la naturaleza, ya no se quieren aceptar las buenas cuando son descubiertas. El ejemplo que se dio de esto fue respecto a la circulación de la sangre, para explicar por qué la vena se hincha por debajo de la ligadura”³⁵⁷, permite relacionarlo con la lectura de la Quinta Parte del *Discurso del método*³⁵⁸.

Del mismo modo, la Sexta Parte del *Discurso* encuentra su correlativo en el fragmento 737-10 de los *Pensamientos*, cuando en la citada sección del texto cartesiano se puede leer que “el que aprende de otro una cosa, no es posible que la conciba y la haga suya tan plenamente como el que la inventa”³⁵⁹, a lo que Pascal responde que “Generalmente nos persuadimos mejor con las razones que hemos encontrado nosotros mismos que con aquellas que se les han ocurrido a otros”³⁶⁰.

³⁵⁶ René Descartes, *Discurso del método*, AT, VI, 16 y ss. / AI, I, 583-584.

³⁵⁷ *Pensamientos*, 736-96.

³⁵⁸ Cfr. René Descartes, *Discurso del método*, AT, VI, 50 y ss.

³⁵⁹ Idem, AT, VI, 68.

³⁶⁰ *Pensamientos*, 737-10.

Y así también, las duras afirmaciones que Pascal hace tanto en el pensamiento 739-864, como en el 740-583, cuando escribe que “La verdad está tan velada en estos tiempos, y la mentira tan afianzada que a menos que amemos la verdad no sabríamos reconocerla”, y que “Los astutos son personas que conocen la verdad pero que sólo la defienden cuando conviene a sus intereses, fuera de lo cual la abandonan”, evocan la reacción de Descartes ante la condena de Galileo, que bien pudo conocer Pascal lo mismo a través de la Sexta Parte del *Discurso*³⁶¹, como también quizá a través de la Carta a Hyperaspistes³⁶² que Descartes fechó en agosto de 1641, y que pudo ser del conocimiento del autor de los *Pensamientos* gracias a Mersenne, como especula en *Pascal et la philosophie* Vincent Carraud³⁶³.

A todo ello, hay que sumar, por lo demás, que ya para 1657 era posible consultar la edición que Clerselier hizo de las *Lettres de Mr Descartes où sont traitées les plus belles questions de la morale, physique, médecine et des mathématiques*³⁶⁴, y que seguramente Pascal tuvo posibilidad de leer al texto, así como también es sumamente grande la posibilidad de que haya podido tener acceso a copias de las *Reglas* y del *Mundo* o *Tratado de la Luz*, quizá gracias a Mersenne³⁶⁵, sobre todo si atendemos a la definición del movimiento que aparece en *Del espíritu geométrico*³⁶⁶, la cual guarda la forma de la que propone Descartes en la Regla XII³⁶⁷, en el *Mundo*³⁶⁸, y sobre todo en la Carta a Mersenne del 16 de octubre de 1639³⁶⁹.

Por otro lado, en lo que respecta a los *Principios*, es claro que Pascal habría leído el texto, pues en la polémica que tiene con el P. Noël, hay constantes referencias al libro de Descartes, además de que a lo largo de los *Pensamientos* hay numerosas referencias implícitas a varios pasajes de los *Principia*, por ejemplo, (199-72 y *Principios*, I, 7-8³⁷⁰

³⁶¹ Cfr. René Descartes, *Discurso del método*, AT, VI, 74 / AI, I, 645.

³⁶² Cfr. AT, III, 429 / AI, II, 358 y ss.

³⁶³ Cfr. Vincent Carraud, Op. Cit., p.227.

³⁶⁴ Cfr. Vincent Carraud, Op. Cit., p.228.

³⁶⁵ Cfr. Ibidem.

³⁶⁶ Cfr. OCP 351a.

³⁶⁷ Cfr. René Descartes, *Reglas para a dirección del espíritu*, AT, X, 426 / AI, I, 153.

³⁶⁸ Cfr. René Descartes, *Mundo o Tratado de la luz*, AT, XI, 39 / AI, I, 352-353.

³⁶⁹ Cfr. AT, II, 597 / AI, II, 141 y ss.

³⁷⁰ Cfr. René Descartes, *Principios*, AT, VII, 6-7.

/ 44-82 y *Principios* I, 71-72³⁷¹ / 699-382 y *Principios*, II, 13 y 24³⁷² / 686-368 y *Principios* II, 54-55³⁷³). La primera referencia de Pascal a Descartes aparece en la Carta al P. Noël del 29 de octubre de 1647, en donde se refiere al Caballero de la Turena como “uno de los más célebres [físicos] de nuestro tiempo”³⁷⁴, en donde además remite al P. Noël a los *Principia*, y del mismo modo, en la segunda Carta que dirige al Rector de la escuela de los jesuitas de París, va incluso a corregir una expresión cartesiana que a su juicio el P. Noël habría empleado mal³⁷⁵; y también dentro de la *Correspondencia* de Pascal es posible encontrar una referencia más a Descartes que aparece en la Carta a M. Le Pailleur³⁷⁶. Pero el texto de los *Principia* no sólo es retomado por Pascal esas misivas, sino también en el cuerpo del texto del *Arte de persuadir*³⁷⁷, donde cita *Principios* I, 7-8 donde a propósito del cogito y la distinción de las naturalezas material y espiritual, el autor de las *Provinciales* dice que es el principio sobre el cual se forma y se sostiene una física entera.

De la misma manera, en los *Pensamientos* es factible encontrar referencias implícitas de las *Meditaciones metafísicas*, como son el caso de 131-434 en relación a la “Meditación Primera”³⁷⁸; 108-339 y 111-339 que refieren la “Meditación Primera”³⁷⁹ también; el fragmento 688-323 que tiene implícitas algunas líneas de la “Meditación Segunda”³⁸⁰; y el pensamiento 199-72 que con claridad hace recordar pasajes de la “Meditación Cuarta”³⁸¹.

Pero, pese toda la variedad de “lugares cartesianos” que hay en el corpus pascaliano, y con las referencias explícitas a Descartes, que es posible enumerar, además, en los *Pensamientos*, es posible encontrar que todas ellas convergen en el

³⁷¹ Cfr. Idem., AT, VIII, 35-37.

³⁷² Cfr. Idem., AT, IX,

³⁷³ Cfr. Idem., AT, IX,

³⁷⁴ OCP, 203b.

³⁷⁵ Cfr. OCP, 206 a. La corrección consiste en aclarar que en el corpus cartesiano no existe un concepto tal como “petite matière” sino “matière subtile”, que se encuentra precisamente contenido en los *Principios*.

³⁷⁶ Cfr. OCP, 213b.

³⁷⁷ Cfr. OCP, 358 a / OP, 299.

³⁷⁸ Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, AT, IX-1, 16-17.

³⁷⁹ Cfr. Idem., AT, IX-1, 16-17.

³⁸⁰ Cfr. Idem., AT, IX-1, 25.

³⁸¹ Cfr. Idem., AT, IX-1, 43.

reclamo a Cartesio que habrá de significar la punta de lanza de toda la crítica de Pascal, y que su fervoroso espíritu es capaz de plasmas como en una suerte de pincelazo definitivo en el célebre fragmento en el que es posible leer: “Escribir contra los que profundizan *demasiado* en las ciencias. Descartes”³⁸². *Demasiado*, ha dicho Pascal, y *demasiado* es lo que mejor describe ese escrúpulo que el autor del *Tratado de las cónicas* tiene acerca del goce o la atención siquiera de las cosas visibles, atravesadas todas ellas por la mortalidad³⁸³, y que quizá incluso a través de su crítica a Descartes, ve también como purga de la propia experiencia previa: la que habría tenido lugar en el periodo de la vida mundana. Se trata de una crítica conceptual que se ve flanqueada completamente por una atmósfera religiosa que quizá encuentra su definición más clara en el tormento, como bien ha sabido ver Henri Gouhier al comentar aquello que puede ser identificado como el gozne más radical dentro de todo el antagonismo existente entre Cartesio y Pascal —y que este último tanto pareció esforzarse en remarcar—, es decir, el del Memorial³⁸⁴. Pues, se trata, en efecto, de una experiencia que se desarrolla dentro de un marco anímico propio de quien se halla atormentado: al contemplar esa experiencia estamos frente a “la crisis que se ata y desata —insiste Gouhier—, el drama de un cristiano al que un pecado contra el espíritu, disfrazado de deber hacia el cuerpo, ha arrojado al mundo”³⁸⁵. Pero además, se trata de un trance del que Pascal considera no poder salir con sus propios medios: es un drama que sólo puede encontrar desenlace en Dios, y en el conocimiento de Dios, más específicamente; conocimiento que, por lo demás, sólo puede ser imprimido por Él mismo en el corazón de Pascal. Así lo confirma la cita que el propio filósofo hace del Evangelio de san Juan en las notas del *Memorial*, cuando escribe: “Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido”³⁸⁶. El autor de los *Pensamientos* está ya convencido desde aquel arrebató místico, que el conocimiento del Dios oculto no puede tener lugar a través de los ojos del mundo, ni en una pretendida actitud filosófica, ni tampoco con una postura atea, pues en ambas posiciones lo que priva es la vanidad (“Insultan lo que ignoran” habrá de escribir en el fragmento 449-556). Por lo que es solamente a través de Jesucristo que es posible

³⁸² *Pensamientos*, 553-76. Las cursivas son nuestras.

³⁸³ Cfr. VII Carta a Mlle. De Roannez, de diciembre de 1656 en OCP, 269 a-b / OP 329-330.

³⁸⁴ Cfr. Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, ed. Cit., p.52.

³⁸⁵ *Ibidem*.

³⁸⁶ Jn, 17, 25.

alcanzar el conocimiento simultáneo tanto de Dios como de la propia miseria³⁸⁷. La negación pascaliana del mundo que de ahí surgirá contrastará entonces, con la toma de postura pública que en torno a varios asuntos, supondrá la campaña emprendida a través de las *Provinciales* que va a redactar a partir enero de 1656³⁸⁸.

Pero, ¿qué pasa con el centro del *Memorial*, y qué radical diferencia en relación a Descartes supone, al punto de que Pascal se vea a sí mismo como el antagonista absoluto del autor de las *Meditaciones*? Quizá Pascal mismo observe que no está en posibilidad de equiparar al Dios cartesiano con un demiurgo platónico ordenador del todo, y tampoco con el primer motor aristotélico (con todo y que Marguerite Périer le atribuya el reclamo a Descartes por el “uso” de motor que podría haberle dado a Dios³⁸⁹), pero tampoco ve en él una huella clara de un Dios personal y de naturaleza vital como él quisiera: “La certeza del saber no es ni mucho menos la certeza del vivir”³⁹⁰, ha escrito Hans Küng a propósito de esta polémica. Pero más allá incluso de la oposición que entre Pascal y Descartes propone el influyente teólogo suizo para comprender mejor la divergencia tan marcada entre ambos, y donde identifica a Cartesio como el *hombre del método* y a Pascal como *el hombre del pathos*³⁹¹, sería importante señalar que si el autor del *Tratado de las cónicas* está interesado en zanjar una diferencia en particular, ésta es sin duda la que presenta en el *Memorial* con la paráfrasis evangélica en la que subraya que el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, es un Dios de vivos y no de muertos³⁹², desde donde cabría hacer un giro importante en relación a la manera tanto de concebir, como de asimilar el por qué y para qué de alguna búsqueda de certeza. Pues es justo en ese punto donde empieza a vislumbrarse la que puede ser quizá la más importante de las diferencias que a este respecto guardan René Descartes y Blaise Pascal: la ascesis cartesiana es una ascesis fundamentalmente gnoseológica, con toda la dimensión existencial que en el caso es patente, mientras que el tránsito y la ascesis de la habla Pascal es esencialmente vital, como lo muestra el énfasis que en la experiencia del *Memorial* hace el hijo varón de Etienne Pascal, en

³⁸⁷ Cfr. *Pensamientos*, 449-556.

³⁸⁸ Blaise Pascal, *Las provinciales*, OCP, 371 y ss. / OP, 57 y ss.

³⁸⁹ Cfr. *Pensamientos*, 1001.

³⁹⁰ Hans Küng, Op. Cit., p.68.

³⁹¹ Cfr. Idem., p.73.

³⁹² Cfr. *Mt*, 22, 32.

relación a su encuentro con el Dios vivo, como ha sugerido, entre otros, Romano Guardini: “Dios aparece a Pascal —dice el influyente teólogo alemán— como la realidad de realidades, como el Dios viviente, diferente del ser humano y diferente de la naturaleza. *Este es el acontecimiento que se explica en el Memorial*”³⁹³.

El propio Guardini reconoce la alta talla del pensador francés al no pretender abarcar con conceptos, normas o métodos empleados antes, esta nueva realidad con la que sea encontrado a partir de aquella noche de 1654³⁹⁴. Se trata de un acto más que de cualquier otra cosa lo que el Blaise Pascal descubre en la experiencia del Memorial. Y ahí está quizá el origen de las diferencias cualitativas que su nueva “arquitectura espiritual”, va a edificar, por ejemplo en el gran proyecto apologético trunco que redundará en los *Pensamientos*, y donde entre otras cosas, va a establecer una jerarquía clara a este respecto al escribir que “La distancia infinita de los cuerpos a los espíritus es una representación de la distancia infinitamente más infinita de los espíritus a la caridad, porque ésta es sobrenatural”³⁹⁵. Pues será justamente la caridad el medio por el cual, a ojos de Pascal, el conocimiento del Dios personal y vivificante del Memorial podría imprimirse en el corazón del hombre, tal y como el atormentado espíritu del autor de la *Oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades* sigue afirmando en el mismo fragmento 308-763 al decir que “La grandeza de la sabiduría [sobrenatural], no existe más que en Dios, y es invisible a los materialistas y las personas de espíritu”. Asunto que Pascal se encargará de defender no sólo en los *Pensamientos*, sino evidentemente en los *Escritos sobre la gracia*³⁹⁶ y en la decimoséptima (23 de enero de 1657) y decimoctava (24 de marzo de 1657) de las *Provinciales*³⁹⁷.

Pero será, pues, la “Segunda conversión” que acontece a partir de la noche del Memorial, que el rechazo a la metafísica, y a Descartes entonces, en relación a lo que el conocimiento de Dios se refiere, adquiere su forma definitiva y radical. Así leemos en los *Pensamientos* que “Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios están tan alejadas del razonamiento de los hombres y tan embrolladas que impresionan poco, y

³⁹³ Romano Guardini, Op. Cit., p.36. Las cursivas son nuestras.

³⁹⁴ Cfr. Idem., p.37 y ss.

³⁹⁵ *Pensamientos*, 308-793.

³⁹⁶ Cfr. Blaise Pascal, *Escritos sobre la gracia* en OCP, 310 y ss.

³⁹⁷ Cfr. Blaise Pascal, *Provinciales* en OCP, 454 y ss. / OP, 232 y ss.; y OCP 461 y ss. / OP, 246 y ss.

aunque pudiesen servir a algunos, sólo les servirían durante el instante en que ven esa demostración, pero una después temen haberse equivocado”, y citando la *Primera Carta a los Corintios* de san Pablo que reza que “Puesto que en la sabiduría de Dios el mundo, por la sabiduría, no ha reconocido a Dios, Dios ha querido salvar a los que creen, por la locura de la predicación”³⁹⁸, el pensador francés agrega que “Esto es lo que produce el conocimiento de Dios que se obtiene sin J.C., que consiste en comunicar, sin mediador, con el Dios que hemos conocido sin mediador”³⁹⁹. Porque “el conocimiento de Dios sin el de nuestra miseria produce orgullo”⁴⁰⁰, agrega en otro fragmento Pascal.

Así el anticartesianismo del autor de las *Provinciales* va a seguirse construyendo a partir la esa crítica férrea a las posibilidades que la razón tendría para conocer a Dios, tal y como lo expresa, por ejemplo, el juicio sumario que sobre la razón, expresa Pascal en el fragmento 44-82, que está en plena tensión con la Primera y Segunda parte de los *Principios*, tal y como lo ha hecho notar Michel Le Guern⁴⁰¹. Aunque será en los extensos pensamientos 199-72 (“Desproporción del hombre”), 418-233 (“Infinito-nada”) y 512-1 (“Diferencia entre el espíritu de geometría y el espíritu de sutileza”), donde Blaise Pascal va a discutir algunos de los conceptos esenciales del cartesianismo (las distinciones entre finito/indefinido/infinito/, comprender/concebir lo infinito/indefinido, *el intuitus*, y la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, por ejemplo⁴⁰²).

Pascal, está claro que se esfuerza por discutir a Descartes en lo que él mismo pensó que sería su gran obra, la *Apología de la religión cristiana*, así lo muestra el contenido de lo que escribió en el proyecto de dos Prefacios a su inacabado título, y que constituyen los fragmentos 780-62 y 781-242. En ellos, es posible leer claras referencias a la Primera y Segunda de las *Meditaciones*⁴⁰³, pues como en un ejercicio que completa el fragmento 553-76, ofrece una razón más para escribir contra Cartesio:

Hablar de los que han tratado del conocimiento de sí mismo, de las divisiones de Charron que entristecen y aburren, la confusión

³⁹⁸ *I Cor*, I, 21.

³⁹⁹ *Pensamientos*, 190-543.

⁴⁰⁰ *Pensamientos*, 192-527.

⁴⁰¹ Cfr. Michel Le Guern, Op. Cit., pp.76-78.

⁴⁰² Cfr. Vincent Carraud, Op. Cit., p.233.

⁴⁰³ Cfr. AT, IX, 13-26.

de Montaigne que se había dado cuenta del defecto de un método recto, que lo evitaba saltando de un tema a otro, que buscaba la elegancia. ¡Qué necio su proyecto de retratarse! Y ello no de pasada y en contra de sus principios, como le sucede a todo el mundo, sino por sus propios principios y con un designio primero y principal. Porque decir tonterías por casualidad y por debilidad es un mal corriente, pero decir las a propósito e lo que no es tolerable y decir algunas como estas...⁴⁰⁴

Pero si de suyo, el fragmento recién citado es contundente, no lo es menos el siguiente que aquí citamos *in extenso*:

Admiro el atrevimiento que esas personas tienen al hablar de Dios. Dirigen sus exposiciones a los impíos, y su primer capítulo está dedicado a probar la Divinidad por las obras de la naturaleza a. No me asombraría de su empresa si dirigieran sus exposiciones a los fieles, pues es cierto que los que tienen la fe viva dentro del corazón ven al instante que todo lo que es no es más que la obra del Dios que ellos adoran. Pero, en cuanto a aquellos en quienes esa luz se ha apagado y en quienes se tiene el propósito de hacerla revivir, esas personas desprovistas de fe y de gracia, las cuales, aunque buscan con todos sus recursos todo lo que ven en la naturaleza que pueda llevarlos a ese conocimiento, sólo encuentran oscuridad y tinieblas; decir a esos que les basta con ver la mínima cosa de las que los rodean y que verán a Dios al descubierto, y darles, por toda prueba de esta grande e importante afirmación, el curso de la luna y de los planetas, y pretender que con tal exposición han consumado la prueba —es darles pábulo para creer que las pruebas de nuestra religión son muy débiles; y me doy cuenta, por razón y por experiencia, de que nada es más apropiado para que en ellos nazca el desprecio por esa religión. No hablan así las Escrituras, que, conocen mejor las cosas que son de Dios. Ellas dicen, por el contrario, que Dios es un Dios escondido; y que, desde la corrupción de la naturaleza, él los ha dejado en una ceguera de la que no pueden salir sino mediante Jesucristo, fuera del cual toda comunicación con Dios está abolida: *Nemo novit Patrem, - nisi Filius, et cui Filius voluit revelare*⁴⁰⁵. Esto nos lo señalan las Escrituras, cuando dicen en tantos lugares que los que buscan a Dios lo encuentran e. No se habla de esta luz, "como la claridad en pleno mediodía". No se dice que los que busquen claridad en pleno mediodía o agua en el mar, la encontrarán; y por lo mismo, se entiende que necesariamente la evidencia de Dios no es tal en la naturaleza. En este mismo sentido, ellas nos dicen en otro lugar: *Vere tu es Deus absconditus*⁴⁰⁶.

⁴⁰⁴ *Pensamientos*, 780-62.

⁴⁰⁵ Pascal está citando *Mt*, XI, 27.

⁴⁰⁶ *Pensamientos*, 781-242. La cita del Evangelio con la que Pascal concluye el fragmento corresponde a *Is*, XLV, 15.

Pascal está criticando claramente la hipótesis de un Dios creador de las verdades eternas, que además de ser defendida por Descartes en varios pasajes de las obras que él mismo publicó en vida, está detalladamente expuesta en las Cartas a Mersenne del 15 de abril y el 27 de mayo de 1630⁴⁰⁷, cuyo contenido Blaise Pascal confronta en los *Pensamientos* al retomar también el centro de lo que para sí mismo habría escrito en el *Memorial*; pues ahí escribe: “El Dios de los cristianos no consiste en un dios simplemente autor de las verdades geométricas y de la ordenación e los elementos [...] el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los cristianos es un dios de amor y de consuelo; *es un Dios que llena el alma y el corazón de aquellos a quienes posee*: es un Dios que *les hace sentir interiormente su miseria* y su misericordia infinita; que se une al fondo de su alma”⁴⁰⁸.

Vincent Carraud señala que con ese doble trabajo de crítica al discurso sobre el ego y sobre Dios, Pascal presenta un anticartesianismo fincado sobre los dos temas privilegiados de la metafísica que presentan las *Meditaciones*⁴⁰⁹. Se trata de una crítica que, como el propio Carraud señala, consiste en una suerte de “desconceptualización” de los conceptos cartesianos, lo cual nos permite observar una lectura precisa sobre todo de los *Principia*⁴¹⁰, y que nos permite pensar en un anticartesianismo pascaliano comprendido como subversión de la metafísica⁴¹¹. Por ejemplo, en el fragmento 308-793, el autor de las *Provinciales* da lugar a una estructura que desvela los “excesos” de la metafísica cartesiana, texto que se relaciona sin mucho esfuerzo con el 978-100 en el que revela su anticartesianismo al señalar la imposibilidad de fundar el amor de sí sobre la consideración de sí, llevando su aversión al discurso sobre el ego desde el plano metafísico al moral.

Pues Pascal, en efecto, a partir del establecimiento de los tres órdenes⁴¹², da lugar a una secuencia de desplazamiento de la metafísica, del primer plano que por entonces

⁴⁰⁷ Cfr. AT, I, 144 y ss. / AI, I, 254 y ss.; y cfr. también, AT, I, 151 y ss. / AI, I, 267 y ss.

⁴⁰⁸ *Pensamientos*, 449-556. Las cursivas son nuestras.

⁴⁰⁹ Cfr. Vincent Carraud, Op. Cit., p.234.

⁴¹⁰ No olvidemos la precisión con la que esto tiene lugar por ejemplo en *Pensamientos*, 199-72, en donde Pascal ataca directamente el contenido de *Principios*, I, XXI (AT, VIII, 13).

⁴¹¹ Cfr. *Ibidem*.

⁴¹² Cfr. *Pensamientos*, 308-793.

consideraba que tenía dentro de los esfuerzos de conocimiento del espíritu humano. El autor de los *Pensamientos* usará el modelo de la *distinción* entre la *res cogitans* y la *res extensa* cartesiana, sustituyendo la noción de *distinción* por la de *distancia*, para señalar la diferencia que existe entre las “gentes que se ocupan de las investigaciones del espíritu” a partir de lo que Descartes/Arquímedes serían vistos por Pascal como el paradigma de aquel segundo orden, para luego decir que respecto de la “primacía ontológica de la mente [espíritu en el fragmento 199-72]” la caridad es un bien infinitamente superior; así lo leemos en al final del texto pascaliano que aquí comentamos:

Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos —escribe Pascal— no valen lo que el menor de los espíritus. Porque él (el espíritu) conoce todo esto y a sí mismo; y los cuerpos, nada. Todos los cuerpos juntos, y todos los espíritus juntos y todas sus creaciones no valen lo que el menor impulso de caridad. Esto último es de un orden infinitamente más elevado. De todos los cuerpos juntos no sabríamos hacer surgir un pequeño pensamiento. Esto es imposible y de un orden diferente. De todos los cuerpos y espíritus no se sabría sacar un impulso de caridad; esto es imposible y de un orden distinto, sobrenatural⁴¹³.

En Pascal, pues, no existe distinción de los seres, como podría haberla quizá en Descartes⁴¹⁴, sino distancia plena entre ellos, y órdenes infinitamente distantes entre sí, especialmente. Los tres órdenes están dirigidos a distinguir, sugiere otra vez Vincent Carraud, los tres objetos de la metafísica especial de las *Meditaciones*, a saber: la cosmología (los cuerpos), la psicología (el alma) y la teología (Dios)⁴¹⁵, y donde de manera especial, Pascal tiene como fin subrayar que es imposible que éste último objeto de la metafísica cartesiana pueda ser conocido mediante algún esfuerzo del espíritu, pues lo hemos dicho ya: para Pascal, Dios se da a conocer mediante la caridad. De aquí que la audacia teórica del autor de los *Pensamientos* consista, entonces, en presentar a la caridad como el elemento que domina los dos órdenes que le anteceden desde una “distancia infinitamente infinita” por tener un origen sobrenatural, superando la verdad que se conoce sólo por la figura y que pertenece también a un orden inferior. Pascal se distancia de Descartes, pasando, como dice Marion, “de la luz natural de evidencia, a la

⁴¹³ Idem.

⁴¹⁴ Cfr. Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéologie dans la pensée cartésienne*, ed. cit., p.325-342.

⁴¹⁵ Cfr. Vincet Carraud, Op. Cit., p239.

invisible claridad de la caridad”⁴¹⁶. Quizá por ello sea entonces que, los juicios sumarios que desde y contra Descartes hará Pascal en relación especialmente a los alcances de la metafísica y de la búsqueda de los primeros principios, lo que habrá de conducirlo a identificar, por un lado, filosofía y metafísica, y por otro, metafísica y cartesianismo, reduciendo el contenido de estos elementos al segundo de los órdenes por él expuestos.

Así es como en relación a este punto, conviene volver al famoso fragmento 110-282, en donde podemos leer que:

Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón; de esta segunda manera conocemos los primeros principios, y en vano el razonamiento a, que no participa en ella, trata de combatirlos. Los pirrónicos, cuyo único objetivo es esto, se esfuerzan inútilmente. Sabemos que no soñamos. Por impotentes que seamos para probarlo mediante la razón, esta impotencia no prueba sino la debilidad de nuestra razón, pero no la incertidumbre de todos nuestros conocimientos, como ellos pretenden. Pues el conocimiento de los primeros principios, como que hay espacio, tiempo, movimiento, números, es tan firme como cualquiera de los que nuestros razonamientos nos brindan. Y es necesario que la razón se apoye sobre esos conocimientos del corazón y del instinto, y que sobre ellos fundamente todo su discurso. (El corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio y que los números son infinitos, y la razón demuestra luego que no hay dos números cuadrados de los cuales el uno sea el doble del otro. Los principios se sienten, las proporciones se infieren; y todo esto con certeza, aunque por vías diferentes.) Y es tan inútil y tan ridículo que la razón exija al corazón pruebas de sus principios para querer consentir en ellos, como sería ridículo que el corazón exigiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que ella demuestra para querer aceptarlas. Por lo tanto, esa impotencia sólo debe servir para humillar a la razón, que pretendería juzgar acerca de todo, pero no para combatir nuestra certeza, como si solamente la razón fuera capaz de informarnos. ¡Ojalá pluguiera a Dios que nunca tuviéramos necesidad de ella, y que conociéramos todas las cosas por instinto y por sentimiento! Pero la naturaleza nos ha rehusado este favor; por el contrario, nos han concedido muy pocos conocimientos de esta clase; todos los demás sólo pueden ser adquiridos mediante el razonamiento. Por lo cual, aquellos a los que Dios ha concedido la religión por sentimiento del corazón son bienaventurados y están muy legítimamente persuadidos. Pero a aquellos que no la tienen, no se la podemos dar sino por razonamiento, en la espera de que Dios se la dé por sentimiento de

⁴¹⁶ Cfr. Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéologie dans la pensée cartésienne*, ed. cit., p.338.

corazón, sin lo cual la fe no es más que humana, e inútil para la salvación⁴¹⁷.

Pascal substituye ahí el concepto cartesiano de razón por el de corazón, según la equivalencia entre mente, ánimo, intelecto y razón que Descartes ofrece en la “Meditación Segunda”⁴¹⁸, al tiempo que reafirma lo que habría escrito también en otro fragmento de los *Pensamientos* al decir que la hipótesis de un Dios tramposo es inútil e impotente⁴¹⁹, pues su descrédito posterior no prueba nada más allá del horizonte gnoseológico que una vez más puede ser equiparable a alguno de los dos órdenes primeros en los que ha abundado Pascal. Para el intenso espíritu de alguien como él basta entonces, parece ser, el trinomio que expone en el fragmento 155-281, a saber: “Corazón. Instinto. Principios”. Pues también en el extenso texto que citamos arriba, se encarga de hacer un trabajo de recuperación y subversión de los dos sentidos que el concepto de razón que utiliza Descartes⁴²⁰, es decir, lo mismo comprendida como el espíritu o entendimiento que define el ejercicio del pensamiento⁴²¹, como también en tanto que causa de cierto efecto⁴²². Y el principal fin de ello es mostrar la distancia que guarda el ejercicio de la razón y el pensamiento, respecto de lo que es para Pascal el orden de los primeros principios, entre los que desde luego destaca, el conocimiento de Dios, cuyo acceso y concepción es la realidad que aparta radicalmente al pensamiento de Pascal en relación al de Descartes, tal como hemos querido esbozarlo hasta aquí. Ya que la Verdad que uno y otro busca, difiere en su naturaleza, a ojos de Pascal, en tanto que mientras la certeza de Descartes es una Verdad perseguida mediante el método y la razón (segundo orden, no lo olvidemos, según el fragmento 308-793, ya lo que se opone decididamente en el fragmento 110-282), la suya sería una Verdad sentida con el corazón (también defendida en el pensamiento 110-282), y que irrumpe sin esperarlo y mediante la gracia, en el transcurso de la propia vida, con la misma naturalidad y sorpresa con la que una persona podría venir a su encuentro. Pues es justamente en el horizonte de lo vital donde podría ser comprensible, en pleno, la insistencia que Pascal tiene por expresar el sentimiento “Paz” en el *Memorial*⁴²³, como si una realidad de lucha

⁴¹⁷ *Pensamientos*, 110-282.

⁴¹⁸ Cfr. AT, IX, 21 / AI, II, 419.

⁴¹⁹ Cfr. *Pensamientos*, 131-434.

⁴²⁰ Cfr. Vincent Carraud, Op. cit., p.254.

⁴²¹ Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, 21 / AI, II, 419.

⁴²² Cfr. René Descartes, *Segundas Respuestas*, AT, IX, 127 / AI, II, 591.

⁴²³ Cfr. OCP 618 a-b / OP 607-608.

o drama interior, como el que Romano Guardini ha subrayado en el pensamiento pascaliano, fuese patente al grado de suponer una transformación total de aquel⁴²⁴. Porque también resulta patente que lo primigenio y hasta primitivo, si se quiere, que hay en la inmediatez de la enunciación del *Memorial*, en la que por lo demás abre con la palabra “Fuego”, tan significativa en la tradición de los Patriarcas, por ejemplo, a los que por lo demás habrá de invocar líneas más adelante, supone también no sólo algo que podríamos llamar conocimiento religioso, sino mejor aún “dinamismo religioso”, para hacer uso de la expresión del propio Guardini⁴²⁵, y desde el cual, habrá de convertirse en el precursor del concepto de diferencia cualitativa kierkegaardiano, con quien le hermana ese temperamento cuya hambre de realidad sólo puede ser saciada en el encuentro con el *Deus absconditus*. Lo que contrastaría quizá con el “semi-calvinismo” del jansenismo con quien Pascal tuvo tan fuerte contacto, pero que resulta menos extraño si atendemos al hecho de que, como lo ha hecho ver Aranguren, ahí donde los supuestos antropológicos de Pascal son fundamentalmente protestantes, es posible encontrar más raíces luteranas que calvinistas y jansenistas incluso, en lo que a la dimensión anímica y espiritual se refiere⁴²⁶, pues el alma de Pascal no podía descansar en seguridad alguna, tal y como lo hemos subrayado en la parte III.3 de este trabajo. Esta es la razón fundamental de que Pascal combata a la razón que hace de la Verdad un ídolo, vacío y puramente conceptual: la Verdad fuera de la caridad no es Dios, sino mera imagen o ídolo, precisamente. Ahí ancla precisamente su querrela con Descartes. Sobre la realidad de Dios, a lo más, se puede apostar, como lo muestra al interior de los *Pensamientos*⁴²⁷, siguiendo un ejercicio del salto a la fe, típicamente protestante, de donde espera justamente recibir aquella certeza vital tan arduamente buscada.

⁴²⁴ Cfr. Romano Guardini, Op. Cit., p.45 y ss.

⁴²⁵ Cfr. Idem., p.145.

⁴²⁶ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.159.

⁴²⁷ Cfr. *Pensamientos*, 418-233. Pascal enuncia cuatro tesis y cuatro antítesis, cuatro *antinomias*, como dirá Kant. Es importante observar que hay una diferencia esencial entre la incomprensibilidad de las tesis y la incomprensibilidad de las antítesis. Las tesis son intrínsecamente incomprensibles: no podemos concebir por razón ni la existencia de Dios, ni la unión del alma y del cuerpo, ni la creación del mundo, ni el pecado original. Las antítesis son incomprensibles de hecho, porque ocurren efectos en la naturaleza que no pueden explicarse si no admitimos a Dios, el alma, la creación, el pecado. Tenemos testimonios visibles y palpables de esas realidades de las cuales la razón nos rehúsa una concepción clara. Ahora bien, entre la razón y el hecho, tanto en filosofía como en física, Pascal no vacila; por ello, elevándose por sobre las objeciones de la razón que reclama en vano la evidencia, y apoyándose sobre la fe, llegará a la conclusión de la verdad de las tesis no justificadas directamente por una afirmación racional, pero

Esta tensión absoluta que envuelve a la realidad humana en el pensamiento pascaliano, y que signa la oposición igualmente radical entre Pascal y Descartes que el primero se encarga de cultivar, toma su forma final en la oposición en la comentada distinción que el arrebató místico del Memorial presentó a Pascal, a saber, la que existe entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. Pues si bien resulta cierto que la citada distinción es quizá tan antigua como la presencia de la fe junto a la filosofía, también es cierto que el comienzo de su historia explícita bien puede ser fechada a partir de la noche del 23 de noviembre de 1654, momento en que Pascal tiene la experiencia del Memorial, junto al cúmulo de las reflexiones posteriores a las que aquello dio lugar. Del mismo modo, es menester anotar que —como atinadamente ha señalado Joseph Ratzinger en la Conferencia que dictó con motivo de la inauguración de su cátedra de Teología Fundamental en la Universidad de Bonn en 1959, y que significativamente dedicó este asunto, marcando de alguna manera el derrotero que habrían de seguir sus posteriores reflexiones a lo largo de toda su brillante carrera académica—, “la contraposición experimentada entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, queda finalmente generalizada [a partir de Pascal] como contraposición entre Dios de la religión y Dios de los filósofos. Religión es vivencia; filosofía es teoría; correspondientemente, el Dios de la religión es vivo y personal; el Dios de los filósofos es rígido y vacío”⁴²⁸. Una frase de la que no obstante a últimas fechas se ha hecho un lugar común, detrás de lo cual suele hallarse toda la profundidad de los problemas que ahí apenas se nombran, y que justo por ello mismo vale la pena meditar. Pero que en el imaginario conceptual y vital de Pascal implica la distancia que es menester establecer respecto de la teoría que no resuelve el horizonte existencial. Un Dios concepto es lo que menos interesa a Pascal; un acceso a Dios por medio de la sola razón no está en sus planes: escapa a su necesidad más urgente y no la resuelve. Descartes representa para Pascal aquello que heideggerianamente se ha dado en llamar en nuestro tiempo, la ontoteología. Descartes por ello es para el autor de los *Pensamientos*, un pensador que a

fundadas indirectamente sobre una doble negación. Sobre la existencia de Dios, tensión absoluta para la realidad humana, en la visión de Pascal, sólo cabe apostar.

⁴²⁸ Cfr. Joseph Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Trad. Jesús Aguirre), Madrid: Encuentro, 2006, p.10.

la postre y respecto de lo que a la naturaleza de su espíritu de verdad importa, “inútil e incierto”⁴²⁹.

CAPÍTULO IV
EL TRANSFONDO ESPIRITUAL DEL CARTESIANISMO:
¿UNA RESPUESTA A PASCAL?

⁴²⁹ *Pensamientos*, 887-78.

1. ¿Un retorno a Descartes?

El retrato más famoso de Descartes que un anónimo alumno de Franz Halls hubo de hacerle todavía en vida, y que descansa en una pequeña y apartada sala del Museo de Louvre, parece tener la misma suerte histórica que el hombre de mirada penetrante y traje oscuro que aquellos colores representan: un resumen quizá, entonces, de lo que ocurre también en general con la extraña gloria del autor del *Discurso del método*, a quien su notoriedad le alcanza al mismo tiempo que para acuñar la frase “*Descartes c’est la France*”⁴³⁰, como para no tener un lugar o placa conmemorativa en el Panteón, y nombrar apenas —como hace notar, no sin poesía, Paul Valéry—, una inclinada calle parisina de segundo orden donde se halla la *Polytechnique* y que carga la sombra de haber sido escenario del último suspiro de Verlaine⁴³¹.

Los distintos rasgos en la vida de Descartes que desde el mismo Adrien Baillet han intentado destacar el común de sus biógrafos, permiten justamente que se tenga de él la figura de un personaje esencial para explicar su tiempo, con toda la complejidad que la turbulencia de aquella época encierra. Pero también genera interés en el nuestro gracias a la polifacética personalidad que tiene un hombre que al mismo tiempo que se confiesa creyente de Dios, reconoce a la hija que procrea con su sirvienta, y que así como desenvaina el florete para defender la vida y proteger sus pertenencias mientras

⁴³⁰ Cfr. François Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d’une passion nationale*, Paris: Fayard, 2002. El tema de la encarnación de Descartes como símbolo nacional de Francia es extraordinariamente discutido por el profesor francés; y cfr. también, André Glucksmann, *Descartes c’est la France*, Paris: Flammarion, 1987.

⁴³¹ Cfr. Paul Valéry, Op. cit., p.11-12.

viaja en barco a través del Elba, busca también el tranquilo retiro en las brumas holandesas. Descartes se debate, pues, entre la imagen del más prudente sabio y el más héroe más osado; es lo mismo visto como el más aventajado visionario, que como el eslabón perdido para comprender la continuidad de una tradición que sin él pareciera que se difumina. Su biografía le otorga una imagen multifacética, misteriosa, atractiva y hasta contradictoria quizá, que por un lado se refuerza con el extraño y especial interés que su figura generó en vida y en la obra de Pascal, y que por otro lado confirma, además, esa tendencia que anima a buscar en él a un filósofo enmascarado, como quiso hacerlo a su manera alguien como Maxime Leroy⁴³².

Es a esa fascinación, quizá, que ejerce Descartes al estar tan al centro de tantas disputas filosóficas y no, a lo largo de la historia, a la que muy probablemente no han podido escapar numerosos estudiosos que, en ejercicio de la filosofía contemporánea, se han detenido a analizar lo mismo para suscitar el debate entre académicos, como para dar ocasión del mismo al interior de la espacio público de nuestros días, y a cuyo seno acuden con intereses distintos los personajes más diversos, dando así un lugar a Cartesio en la opinión pública de nuestro tiempo⁴³³.

El grueso de estos trabajos suponen una vindicación del autor de las *Meditaciones*, reclamando para sí, y desde varias trincheras que trascienden con mucho el terreno de la arena filosófica, la herencia espiritual y científica, pero también social y política que habría dejado aquel a quien suponen, con todo lo incierto que encierra el título, como “Padre de la Modernidad”. Figura y antifigura de nuestra época, entonces, el nombre de Descartes es reclamado en las batallas intelectuales de hoy día, sobre todo para contrastar las raíces del racionalismo que, supuestamente, define a nuestro tiempo, lo mismo para vanagloriarse del triunfo de las luces de la razón que dan “santo y seña” de Occidente y el mundo occidentalizado, como para denunciar sus excesos: en ambos casos, los numerosos y variados estudios a los que aquí nos referimos, cumplen con esa encomienda, según el pedigrí o a la familia intelectual a la que cada pensador pertenezca. Con todo, las batallas que retoman la figura de Descartes, coinciden en dos

⁴³² Cfr. Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris: Rieder, 1929.

⁴³³ Juan Carlos Moreno Romo hace en su *Vindicación del cartesianismo radical* (ed. cit.), un análisis detenido y profundo al comparar los trabajos biográficos más recientes en relación a Descartes, de los cuales vamos aquí a abordar algunos.

asuntos que, muy paradigmáticamente, traen de nuevo al centro de la discusión dos de los elementos que tras el análisis de la columna vertebral que sostiene a la crítica pascaliana al autor del *Discurso*, y que contempla una valoración muy peculiar del papel de la razón tanto al interior de su filosofía, como del proyecto que aquella enarbola, y que además supone la tensión se teje entre ello y la esfera de lo religioso que, de suyo sería, lo mismo en el tiempo de Cartesio que en el nuestro, motivo suficiente para detenerse a debatir⁴³⁴.

Pero, ¿qué abordan, pues, los estudios cartesianos que aquí hemos sumariamente referido? Con todas sus particularidades, cada uno de los textos que a continuación vamos a analizar, suponen un retorno a Descartes que dista mucho del ejercicio que, por ejemplo, Jacob Rogozinski —antiguo discípulo de Lyotard y profesor hoy día de la Universidad March Bloch de Estrasburgo—, llevaba a cabo, y que consistía en coleccionar las críticas a Descartes que circulan en la filosofía contemporánea⁴³⁵, y que de tan elevadas que son en número provocan que el profesor francés abra la Segunda Parte de su libro *Le moi y la chair* que titula “Retour à Descartes”, diciendo: “Soledad de Descartes. De la opinión más trivial hasta el pensamiento más altivo, todos se sitúan por oposición a él”⁴³⁶. El retorno a Descartes del que hablan los estudios que a continuación comentaremos, aborda, básicamente para defenderlos, los valores espirituales de cierto racionalismo del que suponen fundador al autor del *Discurso del*

⁴³⁴ Más allá del entorno de los estudios cartesianos la esfera de lo religioso en nuestro tiempo ha sido abordada desde los más diversos y hasta inesperados ángulos, por lo que al tocar entonces la figura de Cartesio se vuelve inevitable entrar e el debate. Por ejemplo, y en relación a lo que hemos dicho, es posible mencionar al último Habermas que ya no tiene oídos sordos para asuntos de religión, como años atrás habría dicho, y que ya se ha unido al debate acerca del “retorno de lo religioso” (Cfr Jürgen Habermas et al., *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona: Paidós, 2009), o también podemos mencionar su compatriota, el sociólogo Ulrich Beck (Cfr. Ulrich Beck, *El Dios personal*, traducción Rosa S. Carbó, Barcelona: Paidós, 2009) quien se ha detenido a pensar el lugar del Dios personal en nuestro tiempo, así como el brillante filósofo de izquierda francés Régis Debray (Cfr. Régis Debray, *Dios, un itinerario*, traducción de Eduardo Molina y Vedia, México: Siglo XXI, 2005) quien ha llevado la mediología al terreno de lo religioso, o Luc Ferry y Marcel Gauchet (Cfr. Luc Ferry y Marcel Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, Prólogo y traducción de Esteban Molina, Barcelona: Anthropos, 2007) quienes han tomado la palabra también para abordar el horizonte religioso en nuestro tiempo.

⁴³⁵ La anécdota es referida por Juan Carlos Moreno Romo en su “Descartes, mirador de la filosofía” en: Juan Carlos Moreno Romo (Coord.), *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona: Anthropos, 2007, p.25.

⁴³⁶ Jacob Rogozinski, *Le moi et la chair*, Paris: Cerf, 2006, p.97.

método, y que desde cierta óptica se definiría por oposición a un pretendido obscurantismo de antaño.

Quizá el primer estudio que vio la luz editorial de entre los que aquí referimos, sea la biografía—entre tanto convertida ya en *Best Seller*— que de René Descartes escribiera y publicara en 2002, el profesor de la Washington University, Richard Watson, y cuyo título en la traducción española (*Descartes. El filósofo de la luz*) es harto más atractivo y significativo que el de la versión original (*Cogito ergo sum: The Life of René Descartes*). En ese título, saludado originalmente incluso por el serio y agudo Daniel Garber⁴³⁷ —quizá el mayor estudioso de Descartes en los Estados Unidos, y que realiza sus labores de investigación desde la Princeton University—, Watson resume el variopinto contenido de su “Introducción” diciendo que: “El mundo moderno —este mundo de alta tecnología, física matemática, calculadoras y robots, biología molecular e ingeniería genética— es cartesiano hasta la médula, pues la razón deductiva no sólo guía y controla nuestra ciencia, tecnología y acción práctica, sino también la mayoría de nuestras decisiones morales”⁴³⁸. Si las cosas fueran tal y como el investigador estadounidense señala, entonces no sólo tendríamos que asumir que europeos y no, occidentales y occidentalizados, seríamos todos cartesianos. Pero más allá de ello, habría que añadir también que el que quizá fue el terror más fuerte de Pascal hacia el cartesianismo: en suma, Watson declara que Descartes —*malgré lui*, curiosamente, y muy al otro extremo del cartesianismo— nos habría dejado sin espíritu y habría reducido el todo a las dimensiones del universo material⁴³⁹, exiliando a la *res cogitans* fuera de su sistema, un poco como si Watson, tal y como hicieran muchos racionalistas del siglo XIX, estuviese leyendo un cartesianismo sin *cogito*, o algo similar⁴⁴⁰.

⁴³⁷ Juan Carlos Moreno Romo comenta en su *Vindicación del cartesianismo radical*, ed. cit., p.37, n.41), que, no obstante lo que la contraportada del libro de Watson dice firmar el profesor Garber, durante una conversación con éste último, al preguntarle su opinión sobre la biografía de Watson, su respuesta fue una divertida, franca y desaprobadora sonrisa. Los comentarios al respecto, parecen sobrar.

⁴³⁸ Richard Watson, *Descartes. El filósofo de la luz* (Trad. Carlos Gardini), Barcelona: Ediciones B, 2003, p.9.

⁴³⁹ Cfr. *Pensamientos*, 84-79 y también, 553-76.

⁴⁴⁰ Cfr. Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, ed. cit., p.4 y ss.

Richard Watson está convencido de que Descartes enarbola un cierto racionalismo como ideología política y espiritual triunfante, en una suerte de eco a la estela de ese ejercicio tan propio, por ejemplo, de cierto idealismo alemán como el hegeliano —que hiciera lo propio en relación al propio Cartesio⁴⁴¹—, y que antes que ser incluso filosofía es ya desde su génesis filosofía de la historia, aun cuando de ello no tenía, el autor de las *Meditaciones*, la mejor de las opiniones⁴⁴², y que vuelve por ello la observación de Watson, en realidad muy poco cartesiana.

Sin embargo, lo más paradójico del asunto, no resulta ser eso, sino que al mismo tiempo en que Richard Watson asume la deducción de la geometría analítica como la “*mathesis universalis*”, digamos, que estructura al mundo moderno, también señala que no obstante aquello, Descartes no tomó nunca en serio el problema de la certeza. Contrario a lo que Jean-Luc Nancy señala, por ejemplo, en *Ego sum*, donde tras comentar el hecho de que apenas Descartes ha hecho el anuncio sucinto de la formulación de método en la Primera parte del *Discurso*, está ya especulando la posibilidad de haber sido objeto de un engaño por su mismo afán de certeza⁴⁴³, el filósofo del tacto subraya que “Todas las obsesiones de Descartes se encuentran ahí [...] reunidas bajo la obsesión suprema: la de la ceguera. No ver ahí hunde en la inmundicia y en la alienación. Si Descartes se equivoca, pues, no puede tratarse de un error parcial. Es todo o nada: la clarividencia o la ceguera”⁴⁴⁴.

Pese a esas observaciones que el propio “filósofo de la luz” hace en las primeras líneas de la obra con la que sale a la luz, y que aunque es en sí mismo un libro unitario, guarda también la forma de un prólogo a los primeros logros en ciencia que habrían sido los tres ensayos científicos que acompañan al *Discurso*, leemos en el citado libro de Watson que:

⁴⁴¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Trad. Wenceslao Roces), Vol. III, México: FCE, 1955, pp.252-254.

⁴⁴² Cfr. René Descartes, *Discurso del método*, AT, VI, 6 / AL, I, 573-574; y cfr. también, Juan Carlos Moreno Romo, “Moral e historia en Descartes” en: Juan Carlos Moreno Romo (Coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, ed. cit., p.249 y ss.

⁴⁴³ Cfr. René Descartes, *Discurso del método*, AT, VI, 3-4 / AL, I, 570-571.

⁴⁴⁴ Jean-Luc Nancy, *Ego sum* (Traducción y prólogo de Juan Carlos Moreno Romo), Barcelona: Anthropos, 2008, p.50.

Descartes nunca tomó en serio el problema de la certidumbre. Nunca creyó que pudiéramos tener un conocimiento cierto del mundo circundante; es más, nunca se preocupó por ello. En cuanto a los engaños de Dios —continúa el profesor norteamericano—, sostenía que la hipótesis del demonio es metafísica e hiperbólica, lo cual significa justo lo que ustedes piensan. Sería muy imprudente dudar de la existencia de Dios, y sería obtuso en grado sumo afligirse por no tener una verdad cierta cuando debemos ganarnos el sustento. Para la existencia de Dios, tenemos la fe. Para los asuntos prácticos, siempre nos las hemos apañado con un conocimiento probable, y siempre lo haremos⁴⁴⁵.

Lo que si de entrada resulta paradójico al considerar que en el mismo discurso el profesor Watson defienda una supuesta racionalidad triunfante respecto de cualquier resabio premoderno, situando el origen de aquella en un personaje que estaría, dice él, resguardando al mismo tiempo un fideísmo, es todavía más incomprensible tal asociación de ideas cuando la génesis que se le atribuye a la paradoja de una racionalidad fundamentalmente fideísta es el pensamiento de Descartes. Pues habría que agregar, entonces, que Watson pareciera no estar leyendo a Cartesio sino a quien se encargó de presentarse como su más claro antagonista: Pascal, que a decir de Gilberte Périer, tras su “primera conversión” tomó como regla de vida el hecho de “que todo lo que es objeto de la fe no debe serlo de la razón”⁴⁴⁶. Ya que el profesor de la Washington University, está imputando la paternidad de un escepticismo más bien oculto o del que, para decirlo en la misma línea de Popkin, Descartes habría terminado por tomar parte, incluso a pesar suyo, y que lo habría convertido en uno de sus más encriptados y más fieros representantes⁴⁴⁷. Lo más sobresaliente de los comentarios que Watson hace de Descartes es que el autor de *Descartes. El filósofo de la luz*, estaría viendo en Cartesio al más significativo representante de un escepticismo religioso que al mismo tiempo funda la racionalidad moderna, lo que no puede dejar de sonarnos a un círculo cuadrado. A menos que Richard Watson sea parte justamente de esa línea de pensamiento que entiende al racionalismo como el ejercicio que, con José Luis L. Aranguren, es posible identificar como el tránsito que a partir de la tradición protestante tiene lugar en el dualismo que por un lado enfrenta y separa irremediamente al cuerpo respecto del

⁴⁴⁵ Richard Watson, Op. Cit., p.15.

⁴⁴⁶ Cfr. Gilberte Périer, Op. Cit., en OCP, 20a. / OP, 8.

⁴⁴⁷ Cfr. Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (Trad. Juan José Utrilla), México: FCE, 1983, p.289 y ss.

alma, y por otro aparta radicalmente a la fe en relación al horizonte que corresponde a la razón⁴⁴⁸. Lo que está claro es el firme intento del profesor estadounidense por hacer de Descartes un filósofo del protestantismo que, oculto o enmascarado, habría preferido siempre alejarse de toda cuestión de orden religioso, por lo que sugiere incluso ver la partida de Descartes a las Provincias Unidas en 1628, como una fuga mediante la cual Cartesio pretende alejarse de personas como el Cardenal de Bérulle, concluyendo que “Si Descartes era religioso, lo era con un criterio cosmopolita y pragmático”⁴⁴⁹. Nada más alejado está en su apreciación Richard Watson del lugar que, por ejemplo, Geneviève Rodis-Lewis le otorga a Bérulle en la biografía de Descartes, pues para la gran especialista francesa, será determinante la presencia del Cardenal en la casa del nuncio papal Gian Francesco Guido di Bagno (en una reunión en la que estará presente también Descartes y que tendrá lugar en 1628 según Baillet, y en 1627, dice Rodis-Lewis⁴⁵⁰), para el futuro desarrollo del trabajo filosófico (¿y apologético?) de Cartesio⁴⁵¹.

Watson, sin embargo, preferirá mostrar en su ameno libro sobre Descartes, a través de anécdotas fundamentalmente, que el autor del *Discurso* no sólo en sus acciones sino también en sus textos, se yergue, aunque veladamente, como alguien que ejerce “solidaridad con el protestantismo republicano francés contra la opresión totalitaria católica y realista, y del cristianismo liberal contra la Inquisición española”⁴⁵², esto es, un protestante que en terreno católico no se atreve a confesar su distancia en relación a la religión de Estado pero que, *curiosamente*, tampoco se encarga de declararlo cuando él, que siendo tan pragmático en cuestiones religiosas, según el propio Watson, bien pudo gracias a ello, evitarse los problemas teológicos y políticos que tuvo con la “Querrela de Utrech” pese a que ésta le habría dejado, apunta Amir Aczel,, tras la prohibición de sus textos en 1637, sumamente exhausto⁴⁵³, y donde

⁴⁴⁸ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Protestantismo y catolicismo como formas de existencia*, ed. cit., p.29 y ss.

⁴⁴⁹ Richard Watson, Op. Cit., p.144.

⁴⁵⁰ Cfr. Adrien Baillet, Op. Cit., p.69; y cfr. también, Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes. Biographie*, Paris: Calman-Lévy, 1995, p.101.

⁴⁵¹ Cfr. Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, ed. cit., p.49 y ss.

⁴⁵² Richard Watson, Op. Cit., p.147.

⁴⁵³ Cfr. Amir D. Aczel, *El cuaderno secreto de Descartes. Una historia verdadera sobre matemáticas, misticismo y el esfuerzo por entender el universo*, Madrid: Biblioteca Buridán, 2005, p.167.

contrario a lo que cabría esperar si seguimos las hipótesis que adelante Watson en su biografía, Descartes termina por regresar a París.

Con todo, no es Richard Watson el único quien en épocas recientes que propone un “retorno a Descartes”, ni tampoco el único que pasa anécdotas y conjeturas por argumentos en la búsqueda del verdadero rostro religioso y político (más que filosófico, extrañamente) de Cartesio. Anthony Clifford Grayling, profesor de la Universidad de Londres, publicó en 2005 una biografía de Descartes que de manera muy interesante sigue la misma línea de pensamiento que defiende Watson, y a partir de la cual, en muchas de sus páginas, deja patente el “talante protestante” que diría Aranguren, que hace las veces de telón de fondo o de trasfondo intelectual desde donde interpreta lo que él considera las clave del cartesianismo y, en suma, de la civilización moderna. Así es como en *The Life of René Descartes and its Place in his Times*, traducido entre tanto al español como *La vida de René Descartes y su lugar en su época*, podemos leer que uno de los mayores logros del autor de las *Meditaciones* fue que:

desempeñó un papel central en el rescate de la investigación sobre las cosas sublunares del dominio sofocante y rígido de la autoridad religiosa. No lo hizo mediante el rechazo de esa autoridad, pues por su propio testimonio fue un católico devoto durante toda su vida, sino separando las cosas del cielo de las de la tierra, de modo que la razón científica pudiera investigar las últimas sin angustiarse por la ortodoxia. Las cosas del cielo quedaron intactas, sin que las amenazara lo que la investigación científica descubriera⁴⁵⁴.

“¿No es ese, más que el proceder metodológico de Descartes, el expediente teológico y moral de Martín Lutero?”⁴⁵⁵, se pregunta con suma fineza en su *Vindicación del cartesianismo radical* —que es aquí nuestra piedra de toque— Juan Carlos Moreno Romo. Pues si bien, la novedad más notoria en relación al grueso de las biografías de Descartes, que tiene el texto de Grayling, quien recientemente (2011) acaba de publicar *The Good Book: a secular Bible* (“una Biblia para ateos, como él mismo la ha llamado), es que intenta situar a Descartes en medio de las tensiones políticas de su tiempo, haciéndolo pasar incluso primero por un espía de los jesuitas y al servicio también de los Habsburgo, para luego insistir, como Watson, su predecesor más inmediato en el

⁴⁵⁴ Anthony Clifford Grayling, *La vida de René Descartes y su lugar en su época* (Trad. Antonio Lastra), Valencia: Pre-Textos, 2007, p.20.

⁴⁵⁵ Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, ed. cit., p.327.

tema, que Descartes era un protestante encubierto en lo que a la manera de concebir las relaciones entre fe y razón se refiere, dejándolo, pues, en medio de una intrincada historia de cambios de bando muy propia de una novela policial⁴⁵⁶, pues al mismo tiempo que señala aquello, sostiene que Descartes buscó siempre la cercanía de los templos católicos holandeses y hasta señala, también Grayling, que tanto Descartes como Chanut habrían logrado mostrar a Cristina de Suecia, con su ejemplo, que los católicos no eran unos monstruos, como era que enseñaban desde niños a los luteranos⁴⁵⁷. Empero, Grayling conjetura, como Watson, que en ese trabajo de espía radica el hecho de que después de la famosa entrevista que sostuvo con el Cardenal de Bérulle haya decidido huir a Holanda, de modo tal que no habría sido para retirarse a trabajar como el propio Cartesio señaló⁴⁵⁸.

¿En qué radica, pues, entonces el la vena conceptual que comparten Watson y Grayling en sus señalamientos a Descartes? Aún consignando la diferencia que existe en el hecho de que Watson se ocupa arduamente de mostrar mediante anécdotas el protestantismo oculto de Descartes en lo que a la práctica religiosa se refiere y Anthony Clifford Grayling corrige en ello al profesor estadounidense; ambos comparten una visión luterana del cartesianismo. Incluso el propio Grayling, pese al pretendido ateísmo personal que declara, está lejos de poder negar el talante protestante que define a la filosofía y a la filosofía de la historia ambiente que definen el horizonte intelectual desde el cual escribe. Juan Carlos Moreno Romo ha mostrado puntualmente también en su *Vindicación del cartesianismo radical* cómo es que en nuestro tiempo existe un profundo interés por hacer de Descartes un defensor del racionalismo fideísta que pretende defender, allende y aquende la religiosidad ambiente, la ideología de mejor reputación entre los ilustrados de nuestros días, de modo que tanto Richard Watson como Anthony Clifford Grayling bien podrían inscribirse en esta línea⁴⁵⁹. Lo cual,

⁴⁵⁶ Cfr Idem., p.67 y ss.

⁴⁵⁷ Cfr. Idem., p.345 y ss. Grayling dice apoyarse para hacer estas afirmaciones en el libro *Christina Queen of Sweden* de Verónica Buckley.

⁴⁵⁸ Cfr. Idem., p.170.

⁴⁵⁹ Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, ed. cit., p.292 y ss. Juan Carlos Moreno romo remite a: Martín Lutero, *Escritos reformistas de 1520* (y en particular *La libertad cristiana*), edición de Humberto Martínez, Col. "Cien del Mundo", Méxio: Secretaría de Educación Pública, 1988, p. 234

volvería plenamente comprensible que el profesor de la Washington University escriba en la biografía que dedica a Descartes que:

el Padre de la Filosofía Moderna, uno de los mayores genios matemáticos que han existido, puso los cimientos de la preponderancia de la razón tanto en la ciencia como en los asuntos humanos. Desacralizó la naturaleza y colocó al ser humano como individuo por encima de la Iglesia y del Estado. Sin el individualismo cartesiano —subraya—, no tendríamos democracia. Sin el método analítico cartesiano, que descompone las cosas materiales en sus elementos primarios, nunca habríamos desarrollado la bomba atómica. [Y finalmente, el profesor norteamericano, tiene cuidado de sellar la importancia de Descartes con una lista de sucesos que gozan en Occidente de la más envidiable reputación, por lo cual agrega] El ascenso de la ciencia moderna en el siglo XVII, la Ilustración en el siglo XVIII, la revolución industrial en el siglo XIX, el ordenador personal en el siglo XX y el descifre del cerebro en el siglo XXI, todo ello son logros del cartesianismo⁴⁶⁰.

Los huesos de Descartes. Una aventura histórica que ilustra el eterno debate entre fe y razón, del periodista, historiador y filósofo norteamericano —avecindado en Ámsterdam— Russell Shorto, abunda también en esta tesis. Así que tras relatar con lujo de detalle los 350 años de peregrinaje de los restos del autor del *Discurso* desde Estocolmo, donde falleció y fue enterrado por primera vez, hasta el que se supone que debió ser su lugar de descanso definitivo: un entierro en un camposanto discreto cercano a Estocolmo, el accidentado traslado a Francia, su inicial inhumación en Sainte Genevieve, la propuesta de traslado al laico *Panthéon* en tiempos de la Revolución, además de seguir con pericia la peripecia de su cráneo, separado del esqueleto durante su primer traslado, hasta su ubicación actual en el *Musée de l'Homme* parisino, Shorto se encarga de mostrar bajo el mismo prejuicio progresista e ilustrado de Watson o Grayling, que la historia de los huesos de Descartes “es también una historia de cómo el pensamiento religioso se trasladó del alma inmortal a la razón discursiva y cómo la fe ciega en la gloria eterna se convirtió en fe ciega en la verdad científica”⁴⁶¹, como bien se encarga de subrayar en el comentario que al libro de Shorto hace en *El país*, el también ilustrado filósofo español Félix Azúa.

⁴⁶⁰ Richard Watson, p. cit., p.9.

⁴⁶¹ Félix Azúa, “Un montón de huesos”, en *El país*, en URL: http://elpais.com/diario/2009/07/15/opinion/1247608804_850215.html, (consultado el 15 de julio de 2011).

Sin embargo, ¿qué es lo que en especial saluda del libro del articulista de la *New York Times Magazine*, el filósofo español? Sobre todo, la descripción que Shorto hace en su texto, de una modernidad heredera de Descartes totalmente transformada en una cultura hiper ilustrada apenas después de haber cruzado el Atlántico, pues apunta que en Estados Unidos tendría lugar esa “otra” Modernidad” en la que existe una armonía plena y un equilibrio medido entre fe y razón⁴⁶². Y es que, no podía ser de otra manera cuando el periodista norteamericano tiene la impresión de que “En cierto sentido — escribe— la nueva filosofía estaba llamada a ser un sustituto del cristianismo como fundamento de la cultura occidental”⁴⁶³. El autor de *Los huesos de Descartes* tiene la impresión de que es gracias a Cartesio que la religión dejó de ser el lenguaje en el que se planteaban y resolvían los problemas cosmológicos y existenciales. Por eso es que a propósito de ello escribe: “Antes de Descartes, la religión era el lenguaje que servía para expresar la mayoría de las ideas básicas sobre la vida y el mundo. Los debates filosóficos eran debates religiosos. Se establecían entre católicos y luteranos, o entre luteranos y calvinistas, o entre el catolicismo y el protestantismo, o eran disputas doctrinales entre miembros de una secta determinada”⁴⁶⁴. El esfuerzo de Shorto por hacer de Descartes el arquetipo del pensador moderno, cuyo mayor logro habría sido que la filosofía no se ocupara más de la fe, del mismo modo en que otros pensadores contemporáneos como Habermas han decidido (quizás mucho mas atinadamente en su caso) encontrarlo en Kant, es sumamente notorio.

Aunque en algo que Russell Shorto no sigue a Watson, a quien declara como su modelo e inspirador⁴⁶⁵, es en la consideración del protestantismo de Descartes. Una entrevista con el padre Jean-Robert Armogathe, quien es uno de los especialistas vivos en Descartes más importantes en toda Francia, lo convenció de lo contrario⁴⁶⁶.

⁴⁶² Cfr. Russell Shorto, *Los huesos de Descartes. Una aventura histórica que ilustra el eterno debate entre fe y razón* (Trad. Claudia Conde), Barcelona: Duomo Ediciones, 2009, p.110-111. Ahí, Shorto señala: “No se quemaron iglesias en Bunker Hill, ni en Yorktown. Vista desde esa perspectiva, la independencia de Estados Unidos fue la expresión plena del ala moderada de la Ilustración, que hacía hincapié en el orden, la armonía y el equilibrio entre fe y razón”.

⁴⁶³ Idem, p.85.

⁴⁶⁴ Idem, p.103.

⁴⁶⁵ Cfr. Idem., p.262.

⁴⁶⁶ Cfr. Idem., p.261.

Sin embargo, el autor de *Los huesos de Descartes* no puede evitar leer al discípulo de los jesuitas de la Flèche cual si el autor de las *Meditaciones* fuera más bien Lutero en lo que se refiere a las relaciones entre razón y fe⁴⁶⁷. Y así, leyendo en clave luterana el pensamiento de Cartesio, Shorto se aventura a afirmar que “El propio Descartes era tan devoto en su fe, y al mismo tiempo estaba tan convencido de la legitimidad de la investigación del mundo natural basada en la razón, que la división de la realidad en dos mitades netamente diferenciadas le parecía la única conclusión lógica”⁴⁶⁸. Como si una vez más, la *res cogitans* y la *res extensa* estuviesen radicalmente separadas, como en una suerte de angelismo insuperable que Jacques Maritain ha criticado fuertemente en el cartesianismo y que, aunque suponemos lejos de él a René Descartes⁴⁶⁹, bien podría explicar la trasfondo espiritual de los Watson, Grayling y Shorto que ven en el autor del *Discurso del método*, al Padre de la civilización a la que ellos sí que pertenecen.

Y es que pareciera justamente que esta recuperación de Descartes, o esta pretendida vuelta al filósofo del método, está centrada precisamente en la defensa y estudio no de la filosofía cartesiana, sino de lo que cierta modernidad triunfante (muy poco cartesiana, por cierto), busca adquirir como su génesis *ad hoc*. Pero, ¿en qué visión del mundo pueden convivir a mismo tiempo la bandera de una racionalidad que apareciendo ella misma sin límites en su acción, tiene al mismo tiempo marcada una frontera en lo que a cuestiones de religión o de fe se trata, por no ser aquello un motivo de discusión “políticamente correcto”; dónde ocurre que buscando el triunfo del individuo frente a la Iglesia se le confina cada vez más a las fauces del Estado que se entiende entonces, como en Hegel, como la verdadera y última realización de la idea moral; dónde se puede sostener del mismo modo que una confianza plena en toda manifestación de la ciencia, también una fuerte y supersticiosa desconfianza en la razón? Borges nos autorizaría a decir a partir de su *Evaristo Carriego*, que aquello desde luego no tiene lugar en el mundo estrictamente mediterráneo⁴⁷⁰. Juan Carlos Moreno Romo es aún más preciso al afirmar en su “Epílogo del traductor” que es específicamente el mundo católico el que se resiste a esa imagen del progreso⁴⁷¹. Y se trata por ello más bien del horizonte de “talante protestante” de donde surge esa visión del

⁴⁶⁷ Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, ed. cit., p.331.

⁴⁶⁸ Russell Shorto, Op. Cit., p.82.

⁴⁶⁹ Cfr. Jacques Maritain, Op. Cit., p.78.

⁴⁷⁰ Cfr. Jorge Luis Borges, *Obras completas I*, 1923-1949, Buenos Aires: Emecé, 2005, p.173.

⁴⁷¹ Cfr. Juan Carlos Moreno Romo, “Epílogo del traductor” en Phillippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El mito Nancy* (Traducción y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo), barcelona: Anthropos, 2002, p.87.

mundo en la cual se enarbola una ilustración fideísta. Pascal solía reprocharle a Descartes justo lo contrario que Grayling, Shorto y Watson le reconocen al autor de las *Meditaciones*. Pues el hijo varón de Etienne Pascal, veía que Cartesio profundizaba a tal punto en las ciencias, que su intelecto no respetaba la frontera que en los asuntos de fe debería encontrar la razón⁴⁷². Los unos parecen atribuirle un talante propio del protestantismo que sin problema puede separar radicalmente a la fe de la razón y ven en ello a la verdadera racionalidad triunfante, y el otro, el gran antagonista contemporáneo de Descartes, le reclama participar de una postura filosófica y existencial diametralmente opuesta a la que aquellos le atribuyen. ¿Cuál era entonces el talante espiritual de aquel discípulo de jesuitas que, amparado en la soledad de las brumas holandesas, y al calor de una estufa escribió las *Meditaciones* y en general la mayor parte de su obra? La recuperación que en nuestros días hace especialmente el pensamiento anglosajón del pensamiento de René Descartes que celebra en el autor del Discurso prácticamente lo mismo que ya en 1925 Jacques Maritain le reprochaba, viendo unos en Cartesio el origen de la racionalidad moderna, y el otro el origen del desvío absoluto de la época moderna, nos impone como un asunto central e impostergable esta cuestión.

2. “Nous, chrétiens”: el talante espiritual de Descartes.

La religiosidad de Descartes es un asunto que desde donde se lo quiera ver, genera interés y discrepancia, tanto al interior de los estudios propiamente cartesianos, como también fuera de ellos, e incluso allende los terrenos de la propia filosofía. Hay innumerables razones para que esto sea así, pues la concepción y la relación que guarde el cartesianismo con el cristianismo atañe lo mismo a su epistemología, como a su metafísica y a su moral, dado que en ello estriba esencialmente el modo en el, por ejemplo, Cartesio habrá de considerar tanto a un nivel gnoseológico como existencial, la manera en que se vinculan razón y fe, así como las consecuencias que a nivel de su sistema y de herencia a la tradición, su pensamiento implica.

Por un lado la afirmación que Descartes hace en la célebre *Carta a Voetius* (*Ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium*) en marzo de 1643, y según la cual la caridad es “la base y el fundamento de todas las virtudes”⁴⁷³, podría hacernos suponer

⁴⁷² Cfr. *Pensamientos*, 84-79 y 553-76.

⁴⁷³ René Descartes, *Carta a Voetius*, AT VIII-B, 111.

que si al construir una defensa de su sistema frente quien había impugnado su filosofía, recurre para hacerlo a los fundamentos de la religión cristiana (como podemos observar en varios pasajes de la extensa Carta), entonces al referirnos a Descartes, tendríamos que hacerlo considerando en él a un filósofo que al amparo del cristianismo y en correlación a ello, habría construido así la totalidad de su obra, o al menos lo que en vida publicó. Pero, por otro lado, cuando alguien con la autoridad probada de Martial Gueroult afirma en una de sus obras esenciales sobre Descartes, al analizar la moral del autor del *Discurso*, que precisamente “la moral de Descartes es la de un ateo”⁴⁷⁴, entonces ya no podemos dejar de confrontar la primera impresión que podría generarnos en relación a este punto Cartesio.

Denis Kambouchner, fino conocedor de Descartes, y profesor ahora mismo en la Universidad de Paris I, La Sorbona, sugiere en un profundo estudio que dedica al problema de la fe en y de Descartes, propone que el problema de la religiosidad del Caballero de la Turena, bien puede plantearse bajo la forma de una antinomia: “¿Descartes fue un verdadero cristiano, o fue un libertino enmascarado?”⁴⁷⁵, pregunta el profesor francés. Aunque podría haber más: pues incluso una respuesta afirmativa acerca de la veracidad del cristianismo de Descartes, implicaría preguntarnos qué tipo de cristiano fue, pues como hemos analizado en el apartado anterior, no parecen estar hablando ni sus contemporáneos (sea el caso de Pascal), ni sus lectores anglosajones en nuestros días (Watson, Shorto y Grayling) del mismo cristiano, cuando se lo ha llegado a asumir como tal.

Jean-Luc Nancy nos recuerda que desde que los lectores de Descartes se concentraron cada vez más, en la ahora tan conocida frase “Larvatus prodeo”⁴⁷⁶ de los *Preámbulos*, muchos de ellos se precipitaron con demasiada confianza a levantar la “máscara” de Cartesio sin saber de dónde tomarla, mientras que otros se propusieron encontrarla, y así, en un ejercicio hermenéutico aparentemente interminable, se esforzaron por forjar a su “Descartes secreto”—no olvidemos como ejemplo reciente de ello, el libro del matemático Amir Aczel que publicó en 2011 bajo el título *El libro secreto de Descartes*, y en el que no

⁴⁷⁴ Martial Gueroult, Op. Cit., p236.

⁴⁷⁵ Denis Kambouchner, ““Nous, chrétiens...”: le problème de la foi”, en *Descartes et la philosophie morale*, ed. cit., p.254.

⁴⁷⁶ René Descartes, *Preámbulos*, Al, I, 45.

hace más que concentrarse en los textos que la mayoría de lectores de Descartes conoce como “Los primeros pensamientos de Descartes”, en frase acuñada por Gouhier); al mismo tiempo que —subraya también Nancy—, se hacen no menos y trabajosos esfuerzos por “fingir al verdadero Descartes”⁴⁷⁷. Sabemos, pues, por lo que señalan Deni Kambouchner y Jean-Luc Nancy, que acercarnos al problema del talante espiritual de René Descartes representa un peligro inminente de caer en alguna trampa de su máscara.

Denis Kambouchner señala que la oposición entre la comprensión apologética y racionalista del cartesianismo que refuerza entre otros, Maxime Leroy, es el dedo índice que señala la historia misma de aquella controversia entre cuyos episodios se puede contar las acusaciones de impiedad por parte de los calvinistas de Utrecht, el acento que jansenistas y oratorianos ponen en la relación de Descartes con el agustinismo, la reivindicación de un cierto cartesianismo por parte de las Luces (d’Alambert), y los intentos de algunos autores del siglo XIX por obtener la versión espiritualista de un pretendido espíritu cartesiano⁴⁷⁸.

Difícilmente podría ser otra manera cuando el filósofo francés aborda asuntos que tocan la religión en sus obras más importantes (en las *Meditaciones*, las *Objeciones y Respuestas*, el *Discurso del método* y los *Principia*, por ejemplo, si nos contentamos con citar sólo las más conocidas), ay cuando el asunto, además, ocupa sendas líneas de las Cartas más difundidas en su *Correspondencia*. Es claro, pues, que el centro del pensamiento cartesiano en lo que al asunto fundamental de la religión se refiere es el lugar y la función que guardan las demostraciones de la existencia de Dios en su pensamiento. Por una parte se aduce en ellas no más que un artificio técnico, de mera “técnica filosófica” dice Kambouchner —como podría ser justamente el caso de Pascal quien con toda claridad hace expone esa discrepancia con el pensamiento cartesiano en el atribuido fragmento 1001⁴⁷⁹—, y por otra el teatro mediante el cual Cartesio expone una auténtica experiencia intelectual que da lugar a la meditación intemporalmente; de un lado, entonces, se ve un acto de conveniencia nada más en los actos de sumisión pública a la Iglesia de Roma por parte de

⁴⁷⁷ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit., p.47.

⁴⁷⁸ Cfr. Denis Kambouchner, ““Nous, chrétiens...”: le problème de la foi”, ed. cit., pp.254-255. El profesor Kambouchner remite (en relación a la oposición en primer lugar aquí signada) al famoso libro de Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, al que nosotros hemos hecho referencia también en este trabajo; al mismo tiempo que subraya el gran trabajo de reconstrucción histórica de la relación entre Descartes y Francia que hace en su magistral *Descartes et la France*, François Azouvi.

⁴⁷⁹ Cfr. *Pensamientos*, 1001.

Descartes⁴⁸⁰, y de otro, se ve en ello un elemento definitorio en la constitución de su proyecto⁴⁸¹.

Por ello, ante el hecho real de que no hay en toda la obra de Descartes una exposición sistemática en materia de religión, se impone la reconstrucción de la religiosidad de Descartes a partir de sus propios textos, intentando, tanto como sea posible, no atribuir un pensamiento al respecto que no esté presente en ellos, sin olvidar, no obstante, la pregunta por el talante o trasfondo espiritual del discípulo de los jesuitas de la Flèche, que es la pista o brújula que para la lectura de este asunto hemos tomado de José Luis L. Aranguren⁴⁸². Pues ya en su momento, un muy serio y agudo especialista en Descartes como Henri Gouhier señaló oportunamente la importancia de tal relación. Así en el autor de *La pensée religieuse de Descartes*, podemos leer: “Todos esos detalles, se dirá [afirmaba refiriéndose al horizonte existencial de la religiosidad cartesiana], carecen de importancia; lo esencial no es conocer la personalidad de Descartes, sino comprender su sistema; sólo que resulta que son dos cosas inseparables, y que lo que en el fondo está en juego aquí es la interpretación total del cartesianismo”⁴⁸³. Con todo y que Jean Laporte subrayara no mucho tiempo después de aquello, al interior de su monumental obra *Le rationalisme de Descartes*, que la cuestión de la religión en los textos y la vida de Cartesio sería un asunto necesariamente supeditada a la sinceridad de nuestro autor, declarando además la imposibilidad de “buscar en su corazón”⁴⁸⁴.

¿Cuál es, pues, el trasfondo espiritual, o el talante —que diría Aranguren— desde que el cual Descartes efectúa, defiende y promueve la aventura filosófica que con la duda metódica como punta de lanza, supone la construcción de su obra entera? La pregunta es legítima tanto por el interés que el asunto genera entre sus contemporáneos, y muy especialmente en el antagonismo de Pascal, como por la fuerte recuperación que desde horizontes diversos se hace en nuestros días respecto de varios elementos que constituyen, al parecer de muchos, la médula de su más aventajado pensamiento.

⁴⁸⁰ Cfr. Clemente Ricci, “Descartes y el problema religioso”, en: José Luis Guerrero (ed.), *Homenaje en el tercer centenario del Discurso del método* Vol. II, ed. cit., pp.100-101.

⁴⁸¹ Cfr. Denis Kambouchner, ““Nous, chrétiens...”: le problème de la foi”, ed. cit., p.255.

⁴⁸² Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.7 y ss.

⁴⁸³ Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, ed. cit., p.11.

⁴⁸⁴ Cfr. Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, ed. cit., pp.299-300.

Una respuesta a ello, o un primer atisbo de ello, al menos, podemos encontrarlo gracias a la agudeza de Denis Kambouchner, quien señala como un texto capital a este respecto, un fragmento de las *Respuestas a las Segundas objeciones*, en lo tocante específicamente al quinto punto⁴⁸⁵. Ahí, Descartes intenta responder cómo es posible abrazar una fe en el momento en el que todo es oscuro y confuso, sin contravenir por ello a la regla general de las *Meditaciones* que sugiere que la voluntad debe alejarse del peligro de ser inducida al error hasta que siga las luces claras y distintas del espíritu, pues es esta una de las objeciones más complicadas que en cuanto a la relación entre razón y fe le hacen a Cartesio en las *Segundas objeciones* recogidas por Mersenne⁴⁸⁶.

El profesor Kambouchner señala que, lo primero que se impone en la respuesta de Descartes es la distinción entre el objeto al que se adhiere la voluntad, y la “razón formal” por la cual se inclina a asentir. Pues si bien es cierto que la fe tiene por objeto “cosas oscuras”, la razón por la que creemos estas cosas no es siempre oscura, sino que antes bien la fe es, dice en las *Segundas respuestas*, “más clara que toda la luz natural”⁴⁸⁷. Estamos hablando pues, de oscuridad en la materia que puede ser compatible con la claridad de la razón. Por ello, un poco más adelante de donde Descartes hace esta distinción, el Caballero de la Turena señala que la claridad por la cual nuestra voluntad se ve llamada a asentir, puede tener dos orígenes distintos, a saber, uno es la luz natural únicamente, y otro es la gracia divina⁴⁸⁸. ¿En qué consiste, entonces, la “razón formal” de la fe? La explicación de ello que ofrece Descartes aún en las *Segundas respuestas*, es significativa sobre todo por lo ortodoxa que resulta en relación a los postulados de la Iglesia romana (o a la filosofía tomista, más específicamente); así, en el citado texto, Cartesio escribe que aquella “razón formal” de la fe consiste:

en una cierta luz interior con la que Dios nos ilumina de un modo sobrenatural, y gracias a ella confiamos en que las cosas propuestas a nuestra creencia nos han sido reveladas por Él, siendo enteramente imposible que mienta y nos engañe: lo cual es más seguro que cualquier otra luz natural, hasta, a menudo, más evidente, a casusa de la luz de la gracia⁴⁸⁹.

⁴⁸⁵ Cfr. Denis Kambouchner, ““Nous, chrétiens...”: le problème de la foi”, ed. cit., p.259 y ss.

⁴⁸⁶ Cfr. *Segundas objeciones*, AT, IX, 100 / AI, II, 571-574.

⁴⁸⁷ Cfr. *Segundas respuestas*, AT, IX, 115 / AI, II, 572.

⁴⁸⁸ Cfr. Idem, AT, IX, 116 / AI, II, 573.

⁴⁸⁹ Idem., AT, IX, 116 / AI, II, 574.

Para Descartes está claro, entonces, que si Dios nos hace ver que Él nos revela todo cuanto nos revela, y siendo, por ello, un Dios que no es tramposo y que tampoco nos miente, estamos, pues, con la que sería necesariamente la primera verdad metafísica, que al ser trascendentalmente cierta precede a todas las verdades y conocimientos⁴⁹⁰, tal como habrá de asentarlos una vez más, Descartes, en las *Sextas respuestas*⁴⁹¹.

Denis Kambouchner considera necesario subrayar que, respecto a un punto sumamente complicado, el desarrollo cartesiano goza, no obstante, de una “*gran tranquilidad*”⁴⁹². Lo cual nos conduce a la delicada distinción que Cartesio hace en la Carta a Hyperaspistes de agosto de 1641 donde aclara que él no sostiene que por la luz de la gracia podamos conocer los misterios de la fe (aunque tampoco niega que sea posible), puesto que él no ha defendido mediante la luz de la gracia nosotros creamos lo que creemos sino solamente que aquella nos hace conocer muy claramente que es necesario creer⁴⁹³. Pero, además de situarnos en la aguda diferencia que en la citada Carta establece Descartes, la tranquilidad de la que habla Kambouchner en relación a la manera con la que el cartesianismo aborda los asuntos relacionados con la fe, también nos hace pensar en la tesis sostenida por Juan Carlos Moreno Romo en su *Vindicación del cartesianismo radical*, en donde señala que es la moral cartesiana el punto clave a analizar si se quiere comprender en toda su dimensión existencial el estatuto que guarda la fe en Descartes⁴⁹⁴.

El comienzo de la tercera parte del *Discurso del método* puede sonar en primer término a una suerte de contrapeso que para algunos podría resultar acaso un freno al entusiasmo inicial con el que el proyecto cartesiano es identificado al inicio de la Meditación primera, es decir, con el objetivo de “empezar todo de nuevo desde los fundamentos”⁴⁹⁵ y que lleva a Descartes, al final de la misma, a “suspender el juicio”⁴⁹⁶. La razón fundamental de este paso descansa esencialmente, en el hecho de que si bien la empresa cartesiana es a diferencia de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio, una

⁴⁹⁰ Cfr. Denis Kambouchner, ““Nous, chrétiens...”: le problème de la foi”, ed. cit., p.261.

⁴⁹¹ Cfr. *Sextas respuestas*, AT, IX, 230 / AI, II, 868.

⁴⁹² Idem., p.262. Las cursivas son nuestras.

⁴⁹³ Cfr. Carta a Hyperaspistes, agosto de 1641, AT, III, 426 / AI, II, 363-364.

⁴⁹⁴ Cfr. Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, ed. cit., p.157 y ss.

⁴⁹⁵ *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, 13 / AI, II, 404.

⁴⁹⁶ Idem, AT, IX, 18 / AI, II, 412.

meditación gnoseológica, ésta no puede ignorar que se lleva a cabo dentro de una dimensión existencial; lo cual marca una pauta diferente a las especulaciones reflexivas que el Caballero de la Turena realiza y deja al cartesianismo muy lejos de poder ser considerado como un procedimiento de aislamiento dubitativo estrictamente hablando.

Pues por el contrario, aunque la imagen del árbol del conocimiento con la que el propio Cartesio pretende ofrecernos un diseño de la totalidad de su filosofía, nos presenta a la moral (junto a la medicina y la mecánica) como las principales ramas que surgen de aquel tronco que la física que se levanta desde las raíces de la metafísica⁴⁹⁷, y es considerada por ello la moral como la máxima expresión de la sabiduría en Descartes, no quiere decir por ello que con aquella famosa imagen, el autor de las *Meditaciones* esté trasladando la moral a un plano que estaría completamente alejado de la vida práctica, por estar aquella ligada al problema de la certeza, tan inherente inevitablemente al asunto de la sabiduría.

El mismo Cartesio, distinguiendo lo anterior, va a escribir en aquella exposición escolar de su filosofía que pretendía que fueran los *Principia*, que:

con el fin de evitar todo prejuicio a la verdad, suponiéndola menos cierta de lo que es, distinguiré dos tipos de certezas. La primera es denominada moral, es decir, suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida, aun cuando sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas [...] La otra clase de certeza es la que tenemos cuando pensamos que no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos. Esta certeza está fundamentada sobre un principio de la Metafísica muy asegurado y que afirma que, siendo Dios el soberano bien y la fuente de toda verdad, puesto que él es quien nos ha creado, es cierto que el poder o la facultad que nos ha otorgado para distinguir lo verdadero de lo falso, no se equivoca cuando hacemos un uso correcto de la misma y nos muestra evidentemente que una cosa es verdadera⁴⁹⁸.

Lo que quiere decir que para Descartes, en la vida práctica el hombre sólo cuenta con certezas morales para poder actuar, para poder determinarse. Y es justamente en las primeras líneas de la Tercera parte del *Discurso* donde el filósofo francés va a señalar

⁴⁹⁷ Cfr. René Descartes, “Carta del autor a quien tradujo los *Principios de la filosofía*” en *Los principios de la filosofía*, AT, IX-B, 14.

⁴⁹⁸ *Principios*, IV, 205-206, AT, IX-2, 323-325.

con mayor precisión que las certezas morales están constituidas por opiniones prudentes, de las que no se puede prescindir hasta tener otras mejores, por lo que si algo hay que evitar es la precipitación⁴⁹⁹. Y aún hay más: el centro de la prudencia que Cartesio señala en los Principios como la regla de la certeza moral, está detalladamente presentada en esa sucinta y no obstante profunda descripción de la *moral par provision* en el *Discurso*. “Moral de provisión”, y no “moral provisional”, nos anima a traducir Juan Carlos Moreno Romo con Geneviève Rodis-Lewis, poniendo el acento en la diferencia que existe entre “*provisionnelle*” y “*provisoire*”⁵⁰⁰. Pues parece ser justamente refugio, cobijo y sustento lo que representan para el proyecto en su totalidad, las “tres o cuatro máximas”⁵⁰¹ de las que se compone la moral expuesta tan significativamente en un momento inmediatamente posterior a la exposición del método y justo antes del desarrollo de la duda hiperbólica. Así lo confirma la introducción a la descripción de aquellas máximas en donde Cartesio escribe:

Finalmente, como antes de comenzar a reconstruir la casa en la que habitamos no es suficiente destruirla y hacer provisión de materiales y de arquitectos, o ejercitarse uno mismo en la arquitectura, y haber trazado además cuidadosamente los planos, sino que es necesario también haberse provisto de otra, donde uno puede vivir cómodamente durante el tiempo de los trabajos; así, para no quedarme irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligase en mis juicios, y no dejar por ello de vivir lo más feliz que pudiera, me formé una moral de provisión⁵⁰².

El autor de las *Meditaciones* seguirá —nos anuncia en el *Discurso*— las costumbres del lugar en donde se halle, permaneciendo firme, eso sí, en la religión que fue la de sus padres, y en la que Dios le concedió la gracia de haberse formado, mientras que en la vida pública, de manera muy especial, habrá de seguir las costumbres más moderadas, apartándose de todo extremo que pudiera exponerlo en demasía; así como también, por otro lado, una vez tomada una decisión, actuará con firmeza, tenacidad y sin vacilamientos; y procurará, finalmente, no pretender cambiar el rumbo del mundo sino antes bien, vencerse a sí mismo antes que a la fortuna⁵⁰³.

⁴⁹⁹ Cfr. *Discurso del método*, AT, VI, 17 / AI, I, 585.

⁵⁰⁰ Cfr. Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, ed. cit., p.28, n.12; y cfr. también, Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes. Biographie*, ed. cit., p.288.

⁵⁰¹ Cfr. *Discurso del método*, AT, VI, 22 / AI, I, 592.

⁵⁰² Idem, AT, VI, 22 / AI, I, 591-592.

⁵⁰³ Cfr. Idem. AT, VI, 23-28 / AI, I, 592-598.

Para el tema que aquí nos ocupa, que es el de aclarar cuál es el talante o trasfondo espiritual de Descartes y, por ende, de su empresa filosófica, es la primera de las máximas la que mayor interés adquiere, puesto que al enunciar la intención de “obedecer las leyes y costumbres de mi país, manteniendo con firmeza la religión en la que Dios me concedió la gracia de ser instruido desde mi infancia, y gobernándome en todo siguiendo las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso, que fuesen comúnmente recibidas en la práctica por los más sensatos entre aquellos con quienes tendría que vivir”⁵⁰⁴, el discípulo de los jesuitas de la Flèche está concediendo que la Revelación, lo mismo que la autoridad de la Iglesia, puedan ser fuente de verdad, y sobre todo refugio existencial, por más que fuese posible en lo sucesivo alcanzar claridad por medio de la luz natural de la razón.

El propio Henri Gouhier ha expresado la íntima relación que el Caballero de la Turena tejió entre metafísica, moral y propedéutica a la religión. Así, el profesor francés escribe en *La pensée religieuse de Descartes*, que “no podemos decir que Descartes haya encontrado en la metafísica una simple introducción a la ciencia: la cultiva en principio por ella misma y no deja de ver en ella una introducción a la religión”⁵⁰⁵. Esto lo apuntaba Gouhier, a propósito de un intento por explicar cómo es que del famoso árbol de la ciencia cartesiana emerge la rama dedicada a esa “moral más alta y perfecta, que, presuponiendo un conocimiento completo de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría”⁵⁰⁶, y de la cual habla Cartesio en la “Carta a Picot”. Pues sin duda ha sido siempre cuestión de polémica el lugar que en la filosofía mecanicista de Descartes tendría en realidad la moral, así como también ha generado disputas el modo en el que se construiría la pretendida moral definitiva en el pensamiento cartesiano.

Antonio Marino, por ejemplo, ha subrayado que el sabio cartesiano sólo es posible en tanto sea posible que por un lado la ciencia fisicomatemática y por otro, que la moral asegure el dominio de la pasión, lo cual es posible sólo si la comunicación de las substancias a este respecto es tal que el poder de la mente pueda establecer dominio

⁵⁰⁴ Idem, AT, VI, 23 / AI, I, 592-593.

⁵⁰⁵ Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, ed. cit., p.181.

⁵⁰⁶ “Carta del autor a quien tradujo los *Principios de la filosofía*”, AT, IX-B, 14.

sobre el cuerpo y también viceversa, desde donde el profesor Marino concebiría a la moral cartesiana como el antecedente y la fortaleza conceptual de la bioingeniería moral⁵⁰⁷. Lo que supondría entonces que desde esta perspectiva, la moral habría sido colocada en la cumbre del proyecto cartesiano no porque ésta responda a una necesidad existencial cuanto que más bien a una posibilidad de la ciencia. Sin embargo, pese a que no compartimos con el profesor Marino el hecho de que en Descartes, encontremos también en el horizonte de lo moral un paso más solamente en ese proceso de entronización del hombre que generando su propio modo de entender la posibilidad de alcanzar una autarquía, habría de convertirse en el señor de todo, sí convenimos con él en relación a que la moral, contrario a lo que piensa Jaspers, sí ocupa un lugar que se deriva todo él de los principios y la filosofía planeada por Descartes⁵⁰⁸. Pero para afirmar lo que el agudo e intenso pensador alemán señala de la moral cartesiana, habría que asumir que el todo de la filosofía de Cartesio está edificado fuera de la existencia misma, y que no responde entonces a indigencia alguna, lo cual, si hacemos caso a esa intrincada liana que une íntimamente a la obra de Descartes con su discutida biografía, está muy lejos de poder parecernos cierto.

La correspondencia con Elisabeth de Bohemia y con Cristina de Suecia dará razón, precisamente, de que la moral cartesiana arraiga profundamente en una situación humana a la que el autor del *Discurso* pretende dar cause de forma radical, pues constantemente le insistirá a ambas, que el fin último del hombre descansa en dar alcance a la perfección a través del ejercicio del libre albedrío⁵⁰⁹, por lo que ni podemos afirmar que el cartesianismo ve en el hedonismo de la modernidad “consumada” es el fin de la filosofía de Cartesio, ni tampoco podríamos asentir al hecho de considerar a la moral que construye Descartes —sin llegar, no obstante, a publicar jamás un tratado que dedicado a este asunto dejara del todo saldada su posición al respecto—, un agregado a su pensamiento que no responde a una necesidad primigenia del proyecto o que no emerge como respuesta a una cierta pobreza de certidumbre en relación a los asuntos de la vida diaria. Octave Hamelin supo condensar esta reflexión al afirmar que en

⁵⁰⁷ Cfr. Antonio Marino, “La metafísica de la generosidad cartesiana” en Juan Carlos Moreno (Coord.), *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, ed. cit., p.203 y ss.

⁵⁰⁸ Cfr. Karl Jaspers, *Descartes y la filosofía*, Buenos Aires: La Pléyade, 1973, p.94 y ss.

⁵⁰⁹ Cfr. Carta a Elisabeth de Bohemia, 6 de octubre de 1645, AT, IV, 305; y cfr. también, Carta a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, AT, V, 82.

Descartes “El placer, siendo signo y efecto de la perfección, debe estimarse por su causa”⁵¹⁰. El gran especialista subraya en *Le système de Descartes* que en el centro de lo que se considera “la moral definitiva” contenida en las cartas a Elisabeth, persiste lo que el autor de las *Meditaciones* expuso en la moral de provisión, “pues aunque el género humano hubiera dado término a la tarea de la ciencia, siempre subsistiría para el individuo el deber de asimilársela”⁵¹¹. El propio Hamelin se pregunta si la ausencia de un tratado dedicado a la moral en la filosofía cartesiana supone que aquella no representaba un interés real para Cartesio, para luego responder que no, y que la verdad sobre el asunto es más simple, pues “Descartes tuvo el sentimiento pleno —dice el profesor francés— de que la última de las ciencias, aunque la más urgente, era también la más compleja: no se ocupó de ella porque no disponía del tiempo suficiente para elaborar su física y menos aún para terminar su mecánica y su medicina, que eran las primeras aplicaciones de la física”⁵¹².

El mismo autor del *Discurso* nos da una razón más para no componer un tratado sobre moral, pese a reconocer en la carta a Chanut del 1 de noviembre de 1646, que de haberlo hecho, su obra le habría agradado aún más a la Reina de Suecia, pues dada la situación de censura que lo rodeaba y la reciente “Querrela de Utrech”, por ejemplo,

sería una imprudencia hacerlo —le dice en esa misma Carta a Chanut—. Los Señores Regentes están tan en contra mía a causa de los inocentes principios de Física que han visto que, si después de eso tratara de la Moral, no me dejarían en paz. Si un P. Bourdin creyó encontrar motivo suficiente para acusarme de escepticismo, por mi afán de refutar a los escépticos, y si un Ministro se ha puesto a persuadir a la gente de que yo era ateo sin alegar más razón que mi intento de demostrar la existencia de Dios, ¿qué no dirían si yo tratara de examinar cuál es el valor justo de las cosas que pueden desearse o temerse, cuál será el estado del alma después de la muerte, hasta qué punto debe amarse la vida y cómo debemos ser para que no nos intimide la idea de perderla? En vano tendría yo las razones más conformes a las Religión y las más útiles posibles al bien del Estado; insistirían en hacerme creer que son contrarias tanto a una como a otro. Por eso, creo yo que lo mejor que puedo hacer de hoy en adelante es abstenerme de escribir libros y no comunicar mis

⁵¹⁰ Octave Hamelin, Op. cit., p.379.

⁵¹¹ Idem, p.378.

⁵¹² Ibidem.

pensamientos sino a aquellos con los que pueda conversar en privado⁵¹³.

Y aunque podría parecer mezquina la razón que da Descartes para abstenerse de abordar los asuntos concernientes a la Moral, sin embargo como bien se ocupa de subrayar en la citada misiva a Chanut, supone que el sólo intento le generaría conflicto, entre otras cosas, por hacer coincidir con el orden de la Revelación, el todo de sus reflexiones al respecto. Y es quizá esa misma la razón por la cual la llamada “moral definitiva” quede solamente expresada en su Correspondencia con Elisabeth y Cristina, y que, como hemos visto, guarde en lo general la misma forma que la “moral provisoria” —como prefiere llamar Hamelin a la exposición de la Tercera parte del *Discurso*. Pues en tanto creyente, a Descartes parece no resultarle un enfado, sino por el contrario un gusto, abandonar a la religión la dirección de la vida, muy lejos entonces de Spinoza, por ejemplo, ese primer gran moralista moderno sin confesión aparente quien a fuer de tallar conceptos se hizo un por qué geométrico que respondiera esas vicisitudes diarias que tiene la vida⁵¹⁴; y muy lejos también en ello de Pascal, para quien la meditación sobre la muerte, el dolor y la indigencia humana, la pequeñez de nuestra naturaleza y el abismal infinito en medio del cual se encuentra el hombre impedían tener tranquilidad ninguna en ese aspecto, hasta llevarle a escribir a manera de *summa* de aquel sentimiento, que:

Todo este mundo visible no es más que un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza. No hay idea que se le aproxime. En vano hinchamos nuestras concepciones, más allá de los espacios imaginables; sólo engendramos átomos, en comparación con la realidad de las cosas. Es una esfera cuyo centro está en todas partes, cuya circunferencia no está en ninguna. En fin, es la mayor señal de la omnipotencia de Dios, que nuestra imaginación se pierda en ese pensamiento⁵¹⁵.

Lo cual, en muchos sentidos, suena ya a la desesperación desde la que escriben Kierkegaard o Jaspers, o incluso Karl Barth, quienes indefectiblemente suenan por completo a Lutero, a cuyo talante, como hemos visto en otra parte, se parece tanto el de Pascal. Borges ha sabido resumir con altísima precisión el sentimiento religioso

⁵¹³ Carta a Chanut, 1 de noviembre de 1646, AT, IV, 536 y ss.

⁵¹⁴ Cfr. Octave Hamelin, Op. Cit., p.383.

⁵¹⁵ *Pensamientos*, 199-72.

pascaliano al decir que el autor de los *Pensamientos* “aborrecía el universo y hubiera querido adorar a Dios, pero Dios, para él, era menos real que el aborrecido universo. Deploró que no hablara el firmamento, comparó nuestra vida con la de náufragos en una isla desierta. Sintió el peso incesante del mundo físico, sintió vértigo, miedo y soledad”⁵¹⁶. Donde no resulta complejo encontrar, un “sentimiento trágico de la vida” —para usar la expresión unamuniana— que nace de un *pathos* muy lejano a la tranquilidad con la que Descartes afronta situaciones del mismo orden, tal como apuntaba en su estudio sobre el problema de la fe en Descartes, el profesor Denis Kambouchner⁵¹⁷.

Aunque es precisamente la tradición luterana en la que se inscriben Sören Kierkegaard, Karl Jaspers y Karl Barth⁵¹⁸, y donde incluso habría que apuntar al “católico de talante protestante” que a decir de José Luis L. Aranguren, sería Pascal, quienes más suelen reclamar a Descartes que no desespere en el tránsito de la duda metódica, y en todo ese ejercicio gnoseológico que relatan las *Meditaciones*. El gran filósofo de la existencia que fuera Karl Jaspers es contundente en su reproche al señalar que “Esa duda [refiriéndose a la duda metódica] no es la desesperación por medio de cuya crisis puede nacer la certeza de una verdad sobre la cual asiento mi vida”⁵¹⁹. Y en efecto, el autor de *La fe filosófica* tiene razón: no es la desesperación el punto de partida ni mucho menos el puerto en donde ancla la aventura cartesiana.

La situación que circunda a la puesta en marcha de la duda dentro de las *Meditaciones* mismas, está en franca tensión con la actitud escéptica que Richard Popkin ha sabido exponer con oportuna claridad⁵²⁰, y es por ello que ese este momento fundamental de la aventura cartesiana por un lado, pero de la modernidad completa por otro, las preocupaciones de orden puramente espiritual, o religiosas en el sentido más existencial del término, quedan abrazadas al interior de la primera de las máximas de las “moral de provisión”, en la que Descartes entrega por entero a “la religión en la que

⁵¹⁶ Jorge Luis Borges, “La esfera de Pascal”, en: *Nueva antología personal*, México, Siglo XXI Editores, 2000, p.162.

⁵¹⁷ Cfr. Denis Kambouchner, ““Nous, chrétiens...”: le problème de la foi”, ed. cit., p.262.

⁵¹⁸ Cfr. Hans Küng, *Op. Cit.*, p.86 y ss.; p.425 y ss.; y p.567 y ss. Donde el influyente teólogo suizo hace un recorrido por las críticas que sobre la ausencia de dimensión existencial en el cartesianismo verían los autores arriba mencionados.

⁵¹⁹ Karl Jaspers, *Descartes y la filosofía*, ed. cit., p.25.

⁵²⁰ Cfr. Richard Popkin, *Op. Cit.*, p.259 y ss.

Dios le ha hecho la gracia de ser instruido desde su infancia”⁵²¹ la ocasión de aclararle la densa serie de problemas que en orden de lo existencial pudiera acarrear el poner en marcha el procedimiento de la duda hiperbólica. Se trata, pues, de una duda que no duda de la fe, en el sentido en que hemos querido exponerla desde los textos cartesianos más arriba. La duda metódica de Cartesio no es en efecto no es el abandono al abismo espiritual al que invita por ejemplo Lutero, quien por donde queramos buscar, es el genio tutelar de las acusaciones al cartesianismo que hemos glosado aquí. Por el contrario, e incluso pese a Kierkegaard, Descartes prefiere distinguir entre teoría dubitante y praxis no dubitante, lo que al talante luterano del gran pensador danés no le suena consecuente⁵²². Aunque en Descartes no podría ser de otra manera, en tanto que el Caballero francés insiste constantemente en la confianza (*confidimus*) que creer en Dios genera; pues en efecto, la confianza es una noción recurrente no sólo en las *Respuestas a las Segundas Objeciones*, sino sobre todo en lo que puede ser una suerte de adenda a aquellas, y que es la Carta a Hyperaspistes de agosto de 1641⁵²³, pues se aplica lo mismo a la Revelación que a la necesidad de creer, según sea el texto de que se trate, como subraya Denis Kambouchner⁵²⁴. Pues si es justamente esa confianza lo que la tradición de talante luterano le reprocha a Descartes en tanto que aquella supone un antídoto contra la desesperación, “tan cercana ella misma de la Gloria”⁵²⁵, como dice Lutero, entonces estamos también frente a una situación o trasfondo espiritual muy distinto en un caso y otro. Y es precisamente la identificación de éste, lo que nos permite comprender en *otra* dimensión, o en *toda* su dimensión, una posición filosófica determinada, pues como escribe Aranguren: “Con la filosofía, con la buena filosofía, acontece [...] que reposa sobre un talante determinado y, a la vez, termina suscitándolo”⁵²⁶. Y el talante en el que reposa el cartesianismo y que al mismo tiempo suscita la lectura de Descartes es un *ethos* más propiamente católico. “No hay, pues, un único estado de ánimo apto para el conocimiento —subraya el propio Aranguren—. Pero hay, sí, una jerarquía de estados de ánimo, y en lo alto de ella, están —buen

⁵²¹ Cfr. *Discurso del método*, AT, VI, 23 / AI, I, 592.

⁵²² Cfr. Hans Küng, *Op. Cit.*, p.100. Ahí Küng comenta la posición que adopta Sören Kierkegaard en su *Johannes Climacus* en relación a la posibilidad de llevar a cabo radicalmente y a nivel existencial, la duda metódica de Descartes sin apoyarse en seguridad alguna.

⁵²³ Cfr. Carta a Hyperaspistes, agosto de 1641, AT, III, 426 / AI, II, 363.

⁵²⁴ Cfr. Denis Kambouchner, ““Nous, chrétiens...”: le problème de la foi”, ed. cit., p.263.

⁵²⁵ Cfr. Martin Lutero, *Op. Cit.*, p.115.

⁵²⁶ José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.14.

talante— la esperanza, la confianza, la fe, la paz”⁵²⁷. Confianza es lo que sostiene desde la “moral provisoria” a la empresa cartesiana, y sólo se alcanza la confianza, antípoda de la desesperación, en un *ethos* espiritual que alejado del *talante protestante* — significativamente distanciado de las posibilidades de la razón, la gracia que también tiene lugar en la carne, y muy específicamente de la libre voluntad humana— se halla no angustiado ante el irresoluble misterio de la salvación postrera, sino sereno a ese respecto, tal como acontece en el *talante católico*, en el que la comunidad es el auxilio y los sacramentos muestra viva de que la gracia tiene lugar en y gracias a la naturaleza de la que surge la tan mencionada *confianza*, que también deja lugar a la razón, y no solamente a la fe. Pues como hacía notar Descartes en 1648 en un fragmento de las *Observaciones sobre el Programa de Regius*:

deben ser distinguidas tres clases de cuestiones: unas son creídas en virtud de la fe, como los misterios de la Encarnación, de la Trinidad y semejantes; las segundas, por el contrario, aunque conciernen a la fe, también pueden ser examinadas mediante la razón; los teólogos ortodoxos suelen enumerar entre éstas las relacionadas con la existencia de Dios y la distinción del cuerpo del alma. Finalmente, se da un tercer tipo de cuestiones que se relacionan únicamente con la razón humana, y de ninguna forma con la fe, como por ejemplo el problema de la cuadratura del círculo, la posibilidad de obtener oro por medio del arte químico y otras semejantes⁵²⁸.

Por lo que cabe señalar entonces que llevar a su máxima tensión a la razón en consonancia con las fuerzas del espíritu y mantener, no obstante, la tranquilidad que e ello se manifiesta, es posible en el cartesianismo gracias a lo que a propósito de todo esto se manifiesta: el catolicismo de Descartes, que es en sentido existencial, el trasfondo espiritual sobre el que descansa la gran aventura de la “luz natural de la razón” expuesta fundamentalmente en las *Meditaciones*, pero que acompañada de aquella serenidad va cruzando a galope el todo del sistema de Cartesio. Un talante espiritual que se revela tanto más claro como férreos son los ataques que desde el protestantismo recibe la confianza y la serenidad con la que Descartes afronta los desafíos de la razón. Para quien de suyo, y menos aun careciendo de toda claridad, no se

⁵²⁷ Idem., p.16.

⁵²⁸ René Descartes, *Observaciones sobre el Programa de Regius*, AT, VIII-B, 353.

trata desde luego solamente de creer. Pues como expone el Caballero de la Turena en las *Segundas Respuestas*:

me atrevo a afirmar sin rodeos que un infiel desprovisto de toda gracia sobrenatural, y del todo ignorante de que han sido reveladas por Dios las cosas en que creemos *nosotros los cristianos*, si, con todo, atraído por algún falso razonamiento, se inclinase a creer esas mismas cosas—que para él serían obscuras—, no por ello dejaría de ser infiel, sino que más bien pecaría al no usar de su razón como es debido⁵²⁹.

Tales son las condiciones del talante católico de René Descartes, quien al concentrar en torno a su figura y justo en los albores de la modernidad, buena parte de los clásicos problemas que suscitan las relaciones entre fe y razón, genera también como consecuencia, el hecho de que meditar sobre las dimensiones espirituales de la filosofía triunfante en la modernidad “realizada”, y en los enfrentamientos que se libran a propósito de la persona y la filosofía de quien quizá fuera en último gran filósofo de la frontera que separa al talante protestante del católico, no sea, pues, una cuestión baladí, sino que por el contrario, sea un asunto que recobra especial importancia cuanto más nos aclara el panorama de la filosofía contemporánea. Pues si Pascal en los *Pensamientos* reprocha a Descartes el utilizar en demasía la razón⁵³⁰ y específicamente en relación a asuntos en los que sólo debería intervenir la fe⁵³¹, con mayor razón aun es que resulta imprescindible discutir cómo es posible entonces que tenga lugar aquello en el pensamiento de Cartesio y de qué modo ocurre que el tan traído y tan llevado “Padre de la modernidad” ofrece respuesta a ello.

3. Del *intuitus* a la metafísica cartesiana: razón, fe y religión en el pensamiento de René Descartes.

a) El intuitus o la operación cartesiana de la certeza.

Descartes escribía en la octava de las *Regulae*, que si un hombre ignora algo, podrá estar “plenamente convencido de que no es por falta de ingenio o capacidad, porque nada puede saber otro, que él no sea capaz de conocer aplicando a ello su espíritu

⁵²⁹ *Segundas Respuestas*, AT, IX, 16 / AI, II, 574. Las cursivas son nuestras.

⁵³⁰ Cfr. *Pensamientos*, 553-76.

⁵³¹ Cfr. Gilberte Périer, Op. Cit., en OCP, 20a. / OP, 8.

adecuadamente a ello”⁵³². Pero apenas enunciada esta idea, el antiguo alumno del Colegio Henri IV de la Flèche, pone delante de nosotros como una urgencia en verdad impostergable, la de aclarar mediante qué operaciones intelectuales es que aquello podría tener lugar; sobre todo en la medida en que el proyecto cartesiano y las férreas críticas que sus propios contemporáneos (representados mejor que nadie por el genio y la agudeza de Pascal), así como sus lectores en la posteridad (especialmente ligados, como hemos visto anteriormente, al talante protestante), encuentran precisamente en el modo y los alcances de lo que desde el cartesianismo parece lícito conocer, un punto de intersección que genera polémica por doquier.

Lo anterior, sobre todo, en el entendido de que aunque el pensamiento cartesiano está fraguado a partir de tres órdenes distintos, todos se fundan sobre el primero que es precisamente el de la verdad. Pues éste que es el primero de los tres órdenes del pensamiento cartesiano, aun cuando está dominado por el orden experimentado en las matemáticas, ha sido descubierto reflexivamente, y comprende la doctrina de la intuición, sobre la que se fundan las reglas del método y a su vez el proyecto metafísico posterior. Pues el segundo orden que es el de la utilidad y está ligado por ello a la ciencia, encuentra su fundamento y su raíz en la metafísica. Y es de esta última de donde emerge en última instancia el fin que da sentido al tercer orden, que es el de la beatitud, que teniendo lugar en la experiencia de nuestra libertad y el ejercicio de la infinita voluntad humana que goza de la más perfecta felicidad al descubrir en sí misma la presencia del infinito, es materia de la moral, y que corona así el árbol del conocimiento de Descartes⁵³³. Y es que como Nicolás Grimaldi nos recuerda, “tenemos relación con la verdad en tanto que somos puramente un espíritu; tenemos relación con la utilidad en tanto que nuestro espíritu está ligado a un cuerpo; somos capaces de beatitud en tanto que descubrimos en nosotros la semejanza y la marca de Dios”⁵³⁴. Y sin embargo, como subraya el propio Grimaldi, no podemos olvidar que es la verdad lo que une a los tres órdenes del pensamiento cartesiano, pues es lo que permite que

⁵³² Regla VIII, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 396 / AI, I, 119.

⁵³³ Cfr. René Descartes, “Carta del autor a quien tradujo los *Principios de la filosofía*” en *Los principios de la filosofía*, AT, IX-B, 14.

⁵³⁴ Nicolás Grimaldi, *L’expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1978, pp.13-14.

algunos conceptos de un orden se ejerzan en el horizonte de otro, y que las implicaciones de unos sean las consecuencias de otros⁵³⁵.

Lo anterior, si de suyo resulta importante, lo es aún más si es que como Yvon Belaval sostuvo en 1960 y en épocas más recientes también Jean-Luc Marion, la originalidad de Descartes a este respecto, consiste en haberse opuesto a Aristóteles para constituir su método, ligándolo más bien a una cierta matemática intuitiva que podría tener quizá un correlativo entre los antiguos, renovada desde luego por él⁵³⁶. Pues si en verdad fuese de este modo, entonces habría que agregar a ello que la doctrina de la intuición sería precisamente el gozne de esa oposición, pues es justamente en esa operación del espíritu donde Cartesio cifra sus esperanzas de poder alcanzar un conocimiento unificado y evidente que pueda hacerle frente a las opiniones desordenadas y confusas, y así poder alcanzar la verdadera filosofía y con ella la sabiduría⁵³⁷.

Sin embargo, es esto lo que muestra en toda su dimensión la problematicidad que existe al interior del pensamiento cartesiano en tanto que el autor del *Discurso*, finca en la intuición, buena parte de su revolución filosófica. Pues planteado de otro modo, y observado, por ejemplo, el caso particular de la lectura crítica que Pascal hace de Cartesio, podemos constatar que si, puesto que lo que el autor de los *Pensamientos* critica con mayor dureza del pensamiento de Descartes es lo que identifica con la metafísica⁵³⁸, y ésta en tanto proyecto al menos —con todo y sus alcances esperados— encuentra cimiento en la concepción que el Caballero de la Turena tiene de la intuición, resulta por tanto primordial observar cómo es que se fragua ésta al interior del corpus cartesiano, ya que a la postre es posible que resulte ser el péndulo que explique y sostenga las posibilidades de la razón en todo el proyecto de Cartesio, y al mismo tiempo es posible también que una renovada lectura de la misma, genere nuevas interpretaciones tanto de las críticas al cartesianismo, como el lugar que en la historia del pensamiento contemporáneo pueda tener lugar.

⁵³⁵ Cfr. Idem, p.103 y ss.

⁵³⁶ Yvon Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris: Gallimard, 1960, p.38; y cfr. también, Jean-Luc Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, (Traducción y notas de Alejandro García Mayo) Madrid: Escolar y Mayo Editores, S.L., 2008, p.21 y ss.

⁵³⁷ Cfr. Regla III, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, IX, 368 / AI, I, 87.

⁵³⁸ Cfr. Vincent Carraud, Op. cit., p.21 y ss.

Los lectores más recientes de Descartes dentro de la tradición anglosajona, parecen sostener al unísono que los intereses de Cartesio y el fin último del método descansa en la ciencia cuantitativa, tal como lo anuncia, por ejemplo, el listado que Richard Watson hace en la biografía que dedica al filósofo francés, del legado que al interior de la “modernidad consumada” habría dejado la aplicación del método cartesiano⁵³⁹. Sin embargo, el centro de todo es la evidencia y la manera de aprehenderla, lo cual, trasciende toda aplicación de la ciencia cuantitativa. Don Joaquín Xirau había sabido verlo cuando en “Descartes y el subjetivismo moderno” escribió que “lo esencial del nuevo método es, en realidad, independiente de toda consideración de cantidad. [Pues] Aun prescindiendo de ella —subraya—, es posible la realización de la idea fundamental del método cartesiano, es decir, la realización de un proceso de regresión analítica y exhaustiva que no se detenga hasta llegar a las intuiciones más simples y al desarrollo deductivo de las consecuencias contenidas en ellas, mediante un proceso de construcción intelectual sintética. A la idea de una matemática universal se va sustituyendo la idea de una ciencia universal”⁵⁴⁰. Y ésta, precisamente, se sostiene toda ella a partir del modo en que el autor del *Discurso* concibe a la intuición.

Aunque el intento por indagar en qué consiste el *intuitus* en el pensamiento cartesiano, nos muestra situaciones que resultan claves para interpretar el todo del sistema de Descartes. Pues, como comenta Octave Hamelin,

Sobre la intuición misma, Descartes es bastante breve [...] la distingue, en un sentido, de la deducción. También la distingue del juicio; pues Descartes comprendió en seguida que, sea cual fuere la manera conveniente de presentarla, era preciso en suma hacer una distinción entre el acto de ver intelectualmente una cosa y el de referir un atributo a un sujeto. Pero la distinción —continúa el autor de *Le système de Descartes*—, que cobrará importancia a medida que el sistema se desarrolle y que en las *Meditaciones* ocupará un lugar preponderante, en las *Regulae*, está solamente indicada⁵⁴¹.

La razón de esto parece ubicarse en el hecho de que las *Reglas* sólo retoman epistemológicamente los temas metafísicos que después podrán ser abordados o no— Descartes no podía saberlo mientras redactaba aquel primer gran texto de juventud del

⁵³⁹ Cfr. Richard Watson, Op. cit., p.9.

⁵⁴⁰ Joaquín Xirau, “Descartes y el subjetivismo moderno” en: *Descartes / Leibniz / Rousseau*, México: UNAM, 1973, p.43.

⁵⁴¹ Octave Hamelin, Op. Cit., p.83.

que nunca se separaría y que, no obstante, jamás llegaría a publicar—, pero que en aquel momento no son la prioridad de Cartesio, sobre todo en la medida en que el ego quedará “oculto” como último y único término de referencia bajo el nombre de “*Mathesis*” a cuyo nombre y propósito, el autor de las *Meditaciones* eleva el constructo epistemológico de las *Regulae*, tal y como ha insistido en ello a últimas fechas Jean-Luc Marion⁵⁴². El autor de *El ídolo y la distancia* sostiene en el libro que originalmente fuera su Tesis de Doctorado de Estado, que en las *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes no se ocupa en descubrir ni en abundar en la metafísica del fundamento o razón suficiente de la ciencia, sino que por el contrario, aquellos son “borrados por la construcción de modelos epistemológicos” y así, las *Regulae*, fascinadas por su juego epistemológico, “no miden claramente ni su posición metafísica, ni su emplazamiento en el *Ego*”⁵⁴³. Y no obstante aquello, tampoco podemos decir que se carezca de materiales para intentar esclarecer de qué va entonces la intuición, aun cuando en las *Reglas* parezca de entrada ser solamente aquello a lo que Descartes opone la deducción. Pues para empezar a aclarar el asunto que aquí nos ocupa basta decir que el autor de las *Meditaciones* otorga un carácter tan especial a la intuición que distingue en ella la posibilidad de ejercerse tanto a propósito de la experiencia, como a propósito de lo que resulta ser superior a ella, sobre todo a partir del momento en el que Descartes advirtió el hecho de que no toda la ciencia podría construirse a través de nociones claras y distintas, y que no todos los problemas podrían reducirse a elementos definidos que los presentaran como problemas abstractos o matemáticos (como podría ocurrir, por ejemplo, con buena parte de la física)⁵⁴⁴.

Quizá por eso mismo ocurre que en la Regla II Descartes utiliza el término *experientia* como sinónimo de *intuitus*, cuando afirma que “llegamos al conocimiento de las cosas por dos caminos, a saber: la experiencia y la deducción”⁵⁴⁵. Y esto es así en tanto que como Descartes sostiene en la Regla VIII, sólo las cosas simples y absolutas pueden ser objeto de una experiencia cierta⁵⁴⁶, y a su vez en la famosa regla XII subraya que “debe advertirse que el entendimiento no puede ser engañado por ninguna

⁵⁴² Cfr. Jean-Luc Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, ed. cit., p.223.

⁵⁴³ Ibidem.

⁵⁴⁴ Cfr. Octave Hamelin, Op. Cit., pp.74-75.

⁵⁴⁵ Regla II, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, IX, 364-365 / AI, I, 83.

⁵⁴⁶ Cfr. Regla VIII, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, IX, 394 / AI, I, 116.

experiencia, si se limita a la intuición precisa del objeto tal como se la da⁵⁴⁷. Por eso Hamelin supone que Descartes está hablando ahí de una suerte de “intuición experimental”⁵⁴⁸. La misma que equipara a la intuición de las semillas de verdad que nos son innatas⁵⁴⁹. Pues para el autor de las *Reglas* “es preciso hacer notar que sólo hay un pequeño número de naturalezas simples y absolutas, que podamos ver en sí mismas, por intuición, e independientemente de todas las demás, ya sea por experiencias o con ayuda de la luz natural que está en nosotros”⁵⁵⁰. Sin duda, al Pascal redactor del fragmento 553-76 de los *Pensamientos*, le habría interesado bastante poder conocer con precisión esto.

Descartes deja claro desde el comienzo de las *Reglas*, que estaba consciente de la dimensión antropológica del error⁵⁵¹, y por eso desde ese mismo momento se ocupa de intentar reducir las posibilidades de ese error. Por ello, las primeras cuatro reglas que inauguran el texto cartesiano, muestran en un modo general el posicionamiento de Descartes con respecto a la relación epistémica, con el fin específico de protegerse del error y así, poder fundamentar posteriormente el desarrollo de una meditación mucho más relevante que supere el rango de la epistemología. Lo anterior queda claro, por ejemplo cuando en la misma Regla I Descartes invierte el centro de gravedad de la relación epistémica, y redobla su interés por analizar la dimensión antropológica del error, en la medida en que el conocimiento deja de ser considerado como dependiente de las cosas mismas para ser instaurado por un sujeto que, en tanto que instancia dirigente, lo determina⁵⁵².

Por eso, frente a todas las exigencias impuestas por una experiencia cierta, es que el antiguo discípulo de los jesuitas de la Flèche llega al concepto de intuición. Y es así como se advierte posible comprender en toda su dimensión la importancia que tiene esta noción al interior del cartesianismo, pues como señala Marion, “de todas las

⁵⁴⁷ Regla XII, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, IX, 423 / AI, I, 149.

⁵⁴⁸ Cfr. Octave Hamelin, Op. Cit., p.84.

⁵⁴⁹ Cfr. Regla IV, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, IX, 373 / AI, I, 93. “La mente humana — escribe ahí Descartes— tiene un no sé qué de divino donde residen las primeras semillas [...] de los conocimientos útiles”.

⁵⁵⁰ Regla VI, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, IX, 383 / AI, I, 104.

⁵⁵¹ Cfr. Regla II, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 365 / AI, I, 84. “Todo error en que suelen incurrir los hombres, pero no los animales”, escribe ahí Cartesio signando con ello la calidad netamente humana del error.

⁵⁵² Cfr. Regla I, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 359 / AI, I, 77.

operaciones del espíritu, el *intuitus mentis* ofrece fundamentalmente la posibilidad de una concepción infalible”⁵⁵³; y en efecto, es a ello a donde apunta la doble pero equivalente definición que Descartes da en la intuición en la Regla III, y que a decir del autor de *Dios sin el ser*, “sólo se hace inteligible si la certeza organiza sus fragmentos [...] reuniendo sistemáticamente ambas definiciones”⁵⁵⁴. Pues lo que podemos leer en la citada tercera Regla es lo siguiente:

Entiendo por intuición —dice Descartes— no la confianza incierta que proporcionan los sentidos ni el juicio engañoso de una imaginación que realiza mal las composiciones, sino un concepto que forma la inteligencia pura y atenta con facilidad y distinción, que no queda ninguna duda sobre lo que entendemos, o, lo que es lo mismo: un concepto que forma la inteligencia pura y atenta sin ninguna duda y que nace sólo de la luz de la razón y que, por ser más simple, es más cierto que la misma deducción⁵⁵⁵.

Octave Hamelin advierte el hecho de que Descartes se limita a insistir en las dos definiciones que ofrece de la intuición, el carácter puramente intelectual de la misma al mismo tiempo que la exclusión de la imaginación y la memoria en ella, además de que también subraya la certidumbre absoluta que tal acto intelectual nos procura⁵⁵⁶.

Por otro lado, Jean-Luc Marion observa que también es importante señalar al interior de las dos secuencias que definen a la intuición en la tercera de las *Reglas*, por un lado la presencia de una facultad que es la de la *mens*, y por otro un cierto tipo de representación que es el de *conceptus distinctus*, con vistas a un único resultado, que es el de la *experientia* absolutamente cierta. Por eso es que, dado este constructo conceptual la definición de intuición que ahí encontramos es estrictamente operatoria, de tal modo que la intuición misma termina por desaparecer detrás de su propio efecto que es, desde luego, la certeza, aunque en tanto que ésta remite directamente a la *experientia*, la certeza identifica entonces el *intuitus* que la produce con la *experientia* que la contiene, todo en un mismo y único movimiento intelectual⁵⁵⁷. Así, lo ahí expresado en relación a la intuición, Cartesio va a refrendarlo en la Carta a Mersenne

⁵⁵³ Jean-Luc Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, ed. cit., p.62.

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵⁵ Regla III, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 368 / AI, I, 87.

⁵⁵⁶ Cfr. Octave Hamelin, *Op. cit.*, pp.84-85.

⁵⁵⁷ Cfr. Jean-Luc Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, ed. cit., p.62.

del 16 de octubre de 1639, cuando al afirmar que hay dos clases de instintos naturales, dice que si bien tenemos uno en cuanto animales y que es por ello el impulso para la conservación del cuerpo o el goce de los placeres corporales, también hay otro que “está en nosotros en cuanto hombres y es puramente intelectual; es la luz natural o *intuitus mentis* (intuición intelectual) —subraya— que es el único en el cual considero que debemos confiar”⁵⁵⁸. Pero, ¿qué hay en la intuición como para que Descartes insista tanto en el hecho de poder confiar en ella, y prácticamente sólo en ella, en lo que a conocimiento que proveniente de la luz natural de la razón se refiere? El Caballero de la Turena distingue básicamente tres rasgos que privilegian a la intuición por sobre todas las demás operaciones del intelecto. Primero: que *intuitus* equivale a alcanzar o tocar (*atingere*) con el pensamiento, tal y como lo señala en la Regla XII, en la Regla VIII, en la Carta a Mersenne del 21 de enero de 1641, y antes Carta también al P. Mersenne fechada el 27 de mayo de 1630 en donde al explicar la forma de operar de la intuición utiliza la expresión “tocar con el pensamiento”⁵⁵⁹. Segundo: la intuición permite un conocimiento antepredicativo, es decir, “el *intuitus* no enuncia juicio alguno, sino la aprehensión de lo dado inteligible”⁵⁶⁰, pues como señala Cartesio en la Regla XII, una es la facultad del entendimiento por la que éste ve las cosas por intuición y las conoce y otra por la cual juzga afirmando o negando⁵⁶¹. Y tercero: es menester advertir que Descartes señala a los “primeros principios” como objeto de la intuición⁵⁶², al interior de la Regla III, en donde además nos ofrece la definición más acabada de la misma⁵⁶³.

El autor de las *Meditaciones* no define esos primeros principios o “naturalezas simples” (como también los llama en la Regla III⁵⁶⁴), sino que da ejemplos en los que es posible reconocer propiedades que podrían permitirnos su distinción. “Ellas son —dice

⁵⁵⁸ Carta a Mersenne, 16 de octubre de 1639, AT, II, 599 / AI, II, 146.

⁵⁵⁹ Cfr. Regla XII y Regla VIII, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 420 / AI, I, 146; y AT, X, 399 / AI, I, 120, respectivamente; y cfr. también, Carta a Mersenne, 21 de enero de 1641, AI, II, 311; y Carta a Mersenne, 27 de mayo de 1630, AT, I, 152 / AI, I, 267.

⁵⁶⁰ Jean-Luc Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, ed. cit., p.63.

⁵⁶¹ Cfr. Regla XII, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 420 / AI, I, 146.

⁵⁶² Cfr. Regla III, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 370 / AI, I, 89.

⁵⁶³ Cfr. Jean-Luc Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, ed. cit., p.63. El profesor Marion sostiene, por lo demás, que estos tres rasgos destacables en la intuición cartesiana, permitirían, con todas las reservas del caso, y aun guardando la distancia semántica, establecer una relación análoga entre el concepto de *intuitus* de Descartes y el *noûs* aristotélico.

⁵⁶⁴ Cfr. Regla III, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 368 / AI, I, 87.

Hamelin— el término de todo análisis y el punto de partida de toda síntesis. Se las podría definir entonces como los elementos indivisibles del pensamiento [...] no en tanto cosas en sí, sino en tanto cosas conocidas”⁵⁶⁵, pues como Descartes aclara en la Regla XII: “llamaremos simples solamente a aquellas [naturalezas] cuyo conocimiento es tan claro y distinto que a inteligencia no puede dividir las en varias cuyo conocimiento sea más distinto aun”⁵⁶⁶. Podemos distinguir tres propiedades fundamentales en la noción de naturaleza simple que expone Cartesio. La primera es que pueden ser tanto privaciones o negaciones, como cosas positivas; así lo subraya en la Regla XII al afirmar que,

entre las naturalezas simples hay que contar sus negaciones y privaciones en cuanto son aprehendidas por nuestra inteligencia; porque la idea de la nada, de instante o del reposo, es tan verdadera como la de la existencia, la de la duración o la del movimiento. Esta manera de ver —comenta— nos permitirá decir en adelante que todo lo que conocemos está compuesto por esos elementos simples; de modo que cuando juzgo que una figura no está en movimiento, puedo decir que mi idea se compone en cierta manera, de la figura y el reposo, y así en todas⁵⁶⁷.

Como segunda propiedad, es necesario que señalar que en el número de las naturalezas simples es menester contar no sólo las esencias separadas, las cosas que subsisten por sí mismas como los individuos, sino también los lazos que unen entre sí las nociones, o los vínculos que dan a ellas relación: así lo señala Descartes en la Regla VI cuando ahí escribe: “primero hay que observar que las cosas, dado el uso que de ellas quiere hacer nuestra regla, que no las considera aisladamente, sino que las compara recíprocamente para conocer la una por la otra, pueden llamarse absolutas o relativas”⁵⁶⁸. Y finalmente, la tercera propiedad de las naturalezas simples es que, en virtud de su simplicidad, indivisibilidad y “facilidad de aprehensión”, son conocidas por entero apenas se entra en contacto con ellas y por ello, la falsedad no tiene cabida en su conocimiento; el autor del *Discurso* es contundente en ello al decir en la Regla XII que “estos elementos simples que se conocen por sí mismos, no contienen ninguna falsedad”⁵⁶⁹. Descartes describe una constitución tal de las naturalezas simples que a

⁵⁶⁵ Octave Hamelin, Op. cit., p.85.

⁵⁶⁶ Regla XII, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 418 / AI, I, 144.

⁵⁶⁷ Regla XII, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 420 / AI, I, 146.

⁵⁶⁸ Regla VI, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 381 / AI, I, 101-102.

⁵⁶⁹ Regla XII, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 420 / AI, I, 146.

intuición tiene por objeto que, para Octave Hamelin, la teoría del conocimiento de Cartesio se reduciría entonces a decir que: “conocer es captar por intuición infalible las naturalezas simples y los lazos que las unen, lazos que, a su vez, son también naturalezas simples”⁵⁷⁰.

Y es que, hablábamos recién de la facilidad de aprehensión de las naturalezas simples, lo que vuelve multitudinaria la lista de las mismas, pero sobre todo, lo que hace de su conocimiento, la base de toda la filosofía cartesiana. Así en el *Discurso* Descartes expondrá el método señalando la necesidad de “comenzar [...] por las más simples y fáciles”⁵⁷¹, tal como va a hacerlo también en la Regla VI, donde recomienda empezar investigando las cosas fáciles⁵⁷². Pero si se muestra la preponderancia que en la filosofía de Descartes tiene el conocimiento de las cosas fáciles, objetos de la intuición, es porque, en efecto, estos “objetos” no son “cosas”, como ha señalado con harto tino Jean-Luc Marion⁵⁷³, y así el autor de las *Meditaciones* puede señalar a la cabeza del listado con que ejemplifica lo que se puede ver por intuición “que se existe, que se piensa”⁵⁷⁴. Pues estos “objetos”, precisamente, le deben su papel de primeros conocimientos infaliblemente ciertos, únicamente a la voluntariosa decisión del espíritu que los instaure como tales, sobre todo, o muy específicamente, en la medida en que la duda, por el hecho mismo de no se presenta ni se desarrolla respecto de ninguna “cosa” en particular, apela entonces a sí misma para fundarse, y se toma a sí misma por “objeto”, en un ejercicio de meditación radical en todos los sentidos. Así, dice Marion en el texto que dedica a analizar puntualmente las *Regulae*:

El recurso del desdoble (se...) se vuelve tanto más fácil por cuanto que la duda sigue siendo, por definición, representación sin objeto; ausencia de “cosa” que asegura un objeto, impone recurrir al objeto “fácil” por excelencia —la condición formal de la representación—. La cuestión aquí, antes incluso de toda interpretación del *se...* como anticipación (o no) del *cogito, sum* o del sujeto trascendental, sigue siendo la de la certeza: la ausencia de “cosa” como objeto facilita tanto más la certeza, incluso si es puramente formal; pues una certeza

⁵⁷⁰ Octave Hamelin, Op. cit., pp.85-86.

⁵⁷¹ *Discurso de método*, AT, VI, 19 / AI, I, 588.

⁵⁷² Cfr. Regla VI, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 381 / AI, I, 102.

⁵⁷³ Cfr. Jean-Luc Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, ed. cit., p.65.

⁵⁷⁴ Regla VI, *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 368 / AI, I, 87.

vacía (objeto = forma de la experiencia) vale más que la *experientia* incierta de un contenido real (objeto = cosa)⁵⁷⁵.

Es por ello que ahí, se manifiesta la intuición como un hecho súbito indubitable que acontece al espíritu que, atento, está pendiente de las posibilidades de la luz natural de la razón, y que más que cualquier otra cosa, es una muestra clara del conocimiento de quinto grado que expone Descartes en la “Carta a Picot”, aquel que es “más seguro que los otros cuatro para llegar a la sabiduría, a saber, buscar las primeras causas y los verdaderos principios de los cuales se puedan deducir las razones de todo lo que uno es capaz de saber; y son particularmente los que se han empeñado en ello quienes recibieron el nombre de filósofos”⁵⁷⁶. Se trata, pues, del conocimiento propiamente filosófico, que se caracteriza no por la argumentación que demuestra, sino por la verdad que justificándose a sí misma por la claridad y la distinción, más bien se muestra. La intuición nos faculta, por ello, para encontrarnos con ese quinto grado del conocimiento: es decir, para encontrarnos con esa serie de evidencias sobrecogedoras por su inmediatez, como es el caso, de la certeza evidente de la existencia de Dios en las *Meditaciones*.

Así, es menester decir que si el conocimiento de quinto grado es “apodíctico” y fundamental, y se convierte por ello en los verdaderos “principios de la filosofía”, es porque como reconoce en ello José Manzana Martínez de Marañón, “la intuición cartesiana no excluye el raciocinio; más bien debe toda intuición explicitarse en un raciocinio; así como todo raciocinio, a la manera del discurso matemático, debe ser

⁵⁷⁵ Jean-Luc Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, ed. cit., p.65.

⁵⁷⁶ “Carta del autor a quien tradujo los *Principios de la filosofía*” en *Los principios de la filosofía*, AT, IX-B, 5. “El primero no contiene más que nociones que son tan claras por sí mismas que se pueden adquirir sin meditación. El segundo comprende todo lo que la experiencia sensible nos permite conocer. El tercero, todo aquello que nos enseña la conversación con los otros hombres. En cuanto al cuarto, podemos añadir la lectura, no de todos los libros, sino especialmente de los que han sido escritos por personas capaces de darnos buenas enseñanzas, pues dicha lectura es una especie de conversación que tenemos con los autores”.

concebido como un “movimiento continuo y no interrumpido del espíritu” hacia una intuición final, que daría sentido y contenido real a todo el proceso”⁵⁷⁷.

Lo anterior, sin duda, habría sido de sumo interés para Pascal. Pues si el autor de las *Provinciales* hubo de reprochar con vehemencia a Descartes el “ocuparse” en demasía de la razón, fincando la distancia que habría entre la fineza y el espíritu de geometría (quien por eso mismo estaría vedado para aquella); con mayor razón entonces le habría interesado conocer a fondo la forma en que opera la intuición. “Pese a Pascal — escribe Alfonso Reyes en un hermoso texto que dedicó a Descartes— resulta que el espíritu de finura y el espíritu de geometría tienen vasos comunicantes”⁵⁷⁸. El antiguo discípulo de los jesuitas de la Flèche es el ejemplo más claro de aquello, y el concepto y la operación de la intuición es lo que con da razón precisa de esa conexión fundamental.

b) *Descartes o la metafísica de la continuidad.*

El estereotipo de René Descartes como reformador, reforzado por la visión de un agudo y vigoroso pensador como Jacques Maritain, así como por el seductor discurso heideggeriano quienes a su modo ven en Cartesio más que a un Parménides de la modernidad, a un Protágoras moderno⁵⁷⁹, hacen que se construya en torno al Caballero de la Turena, una versión convencional de nuestro tiempo a partir de la cual el autor del *Discurso* es el responsable (si no, más bien el culpable) de las atrocidades de nuestros días, por un lado, así como por otro, como hace, por ejemplo Watson, se crea en torno a él, el mito del nuevo Prometeo que nos trajo no el fuego, sino la televisión, la democracia, la ciencia “liberada” y la internet⁵⁸⁰. Pascal insistiría por su parte que la fractura que representa Descartes le alcanza a éste para escribir una novela de la naturaleza, como Cervantes habría escrito el *Quijote*⁵⁸¹.

⁵⁷⁷ José Manzano Martínez de Marañón, “La fundamentación cartesiana de la verdad de Dios” en: Alfonso López Quintás (al cuidado de), *Psicología religiosa y pensamiento existencial*, Vol. II, Madrid: Guadarrama, 1963, p.434.

⁵⁷⁸ Cfr. Alfonso Reyes, “En torno a la estética de Descartes”, en *Obras Completas XII*, México: FCE, 1960, p.93.

⁵⁷⁹ Cfr. Jacques Maritain, Op. cit., p.89; y cfr. también, Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en: *Caminos del bosque*, ed. cit., pp. 67-98.

⁵⁸⁰ Cfr. Richard Watson, Op. Cit., p.9.

⁵⁸¹ Cfr. *Pensamientos*, 1008. Este fragmento es referido por Menjot, en lo que Louis Lafuma recoge bajo el título de “Frasas atribuidas a Pascal”.

Juan Carlos Moreno Romo cuenta, por su parte, en su “Descartes, mirador de la filosofía”, cómo fue que Don Antonio Pérez Alcocer le invitó a hablarle de Cartesio luego de decirle “¡Qué soberbia la de querer deshacerse de tantos siglos de pensamiento para reconstruirlo todo luego él solo, con sus propias fuerzas!”⁵⁸². Difícilmente podríamos encontrar un mejor resumen de la impresión que se tiene de Descartes como punto de quiebre en la modernidad, que esta que se nos ofrece anécdota que se cuenta del profesor tomista.

Las expresiones cartesianas que se asoman en los textos publicados que apuntan al hecho de “para indagar la verdad hay que dudar cuanto se pueda de todas las cosas, al menos una vez en la vida”⁵⁸³, como dice en los *Principia*, y que llevan a Cartesio a afirmar en el *Discurso* que decidió emprender por sí mismo la tarea de conducirse⁵⁸⁴, pueden, en efecto, persuadirnos totalmente de que en Descartes existe un ejercicio de cancelación total del pasado y un empezar de cero.

Denis Kambouchner, por el contrario, expone una tesis contraria en la primera parte de su extraordinario análisis de las *Meditaciones*, que ha titulado *Les Méditations métaphysiques de Descartes*. Ahí, el profesor de la Université de Paris-I Panthéon-Sorbonne señala cómo la “revolución metafísica” cartesiana en la que tanto se ha insistido, es más bien un ejercicio de continuidad del verdadero giro que dentro del pensamiento metafísico tuvo lugar gracias a Francisco Suárez y a sus *Disputationes metaphysicae*, publicadas en Salamanca en 1597, y que Descartes conoció bien gracias a su formación recibida en el Colegio jesuita de la Flèche⁵⁸⁵, pues haciendo eco de la expresión de J.-F. Courtine, Kambouchner señala que la obra del jesuita español supone algo que bien cabría llamar “el giro suareziano”, pues en efecto, toda la metafísica del siglo siguiente (y entre ellas la construcción cartesiana) estaría pensada desde y en relación a él⁵⁸⁶.

⁵⁸² Juan Carlos Moreno Romo, “Descartes, mirador de la filosofía”, en: *Descartes vivo. Ejercicio de hermenéutica cartesiana*, ed. cit., p.21.

⁵⁸³ *Principios de la filosofía*, I, 1, AT, IX-B, 1.

⁵⁸⁴ Cfr. *Discurso del método*, AT, VI, 16 / AI, I, 584.

⁵⁸⁵ Cfr. Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, ed. cit., p.21 y ss.

⁵⁸⁶ Cfr. Idem, p.26. La referencia que ofrece Kambouchner es la siguiente: J.-F. Courtine, “Différence ontologique et analogie de l'être: le tournant suarézien”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1989-2.

La razón de lo anterior no debería resultar extraña si tomamos en cuenta que tras el V Concilio de Letrán y muy especialmente a propósito de la amenaza que representaba el averroísmo y la tentación de separar a la razón de la fe, como terminará haciéndolo Lutero, se imponía como urgente la necesidad de reconstruir una filosofía que fuese independiente de los textos de Aristóteles⁵⁸⁷, aunque si bien es cierto que la necesidad de hacer frente al vacío filosófico que ya se impone a principios del siglo XVI y que, por ejemplo, Richard Popkin identifica con el renacimiento del pirronismo⁵⁸⁸, “la constitución de una metafísica liberada de la referencia obligada a Aristóteles, data de un poco más tarde en ese siglo —comenta Kambouchner—; ha sido esencialmente la obra de los teólogos españoles, y en gran parte de los jesuitas, que concibieron y llevaron cabo en el contexto de la Reforma Católica (Concilio de Trento 1545-1563), una empresa doctrinal y pedagógica que sigue sin tener equivalente en la historia”⁵⁸⁹. Así fue, pues, como en medio de esa gran revolución intelectual que impulsada fundamentalmente por la Compañía de Jesús, intentaba dar alcance a los desafíos de su tiempo, surgió lo que se considera el primer gran tratado metafísico de la edad moderna: las *Disputas metafísicas* de Suárez. Un texto que fungió como base para la enseñanza de los principios del conocimiento que daban lugar a esa doctrina de la que el propio Descartes hace referencia en el relato autobiográfico de la Primera Parte del *Discurso del método*⁵⁹⁰. El “giro” que Suárez da a la metafísica de su tiempo consiste en que a partir de él la metafísica “se ocupa ‘del ente en tanto que ente real’—comenta en su vindicación del cartesianismo radical, Juan Carlos Moreno Romo— extendiéndose de ese modo a las substancias materiales y a sus accidentes reales lo mismo que a las substancias inmateriales, y a las substancias finitas (cosas creadas) lo mismo que a la substancia infinita (increada)”⁵⁹¹. De ahí que, frente al escepticismo contemporáneo a la Reforma y al comentario de Aristóteles anterior a ésta, la metafísica suareziana, se impone como un ejercicio de suma influencia en la modernidad, tal como incluso Martin Heidegger lo ha subrayado en las páginas de *Problemas fundamentales de*

⁵⁸⁷ Cfr. Idem, p.18.

⁵⁸⁸ Cfr. Richard Popkin, Op. cit., 21.

⁵⁸⁹ Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysique de Descartes*, ed. cit., p.18.

⁵⁹⁰ Cfr. *Discurso del método*, AT, VI, 5 / AI, I, 572.

⁵⁹¹ Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, ed. cit., p.340; y cfr., Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysique de Descartes*, ed. cit., p.21.

fenomenología, insistiendo entre otras cosas, en que Descartes depende totalmente de él y utiliza en general su misma terminología⁵⁹².

De Suárez proviene, para comenzar —escribe Juan Carlos Moreno Romo—, el renovado arsenal de concepto de que servirán Descartes y el pensamiento europeo en general, tanto en el mundo católico como en el protestante; la obra del gran filósofo español establece sobre todo una nueva configuración de la relación entre la metafísica y la teología, generando con ello un espacio independiente para la metafísica misma, y en ella, para la teología natural⁵⁹³.

Denis Kambouchner apunta, además, que Suárez aporta con sus *Disputationes metaphysicae*, un nuevo modo de concebir las relaciones entre ser, esencia y concepto, lo que configura una doctrina desde la cual es posible establecer la diferencia entre “realidad objetiva” y “realidad formal”, sin la que sería imposible imaginar las demostraciones de la existencia de Dios de Descartes⁵⁹⁴. Jean-Luc Marion explora la relación entre Suárez y Cartesio en el mismo sentido, pues si observamos el análisis que el autor de *El ídolo y la distancia* hace de la constitución de las *Regulae*, podemos identificar que es justamente la revolución metafísica del jesuita español lo que permite la construcción de lo que Marion llama “la ontología gris de Descartes”, pues de manera especial, en las *Reglas para la dirección del espíritu*, el antiguo discípulo de los jesuitas del Colegio Henri IV de la Flèche, expone sus preocupaciones epistemológicas según un renovado vocabulario metafísico que, a su vez, pospone la tarea de hacer metafísica, en tanto que aquel primer texto que el soldado-filósofo redactará no subvierte el pensamiento aristotélico sustituyéndolo por otro pensamiento metafísico —pues las *Meditaciones* emprenderán la tarea sobre este orden— sino que eludirán la cuestión del fundamento para concentrarse precisamente en el objeto⁵⁹⁵. Así, en el aparente intersticio entre dos metafísicas que serían las *Reglas*, se abre en el pensamiento cartesiano el espacio para la formulación de una ontología del objeto, interés tan característico dentro de aquel momento de la vida intelectual de Cartesio.

⁵⁹² Citado por Denis Kambouchner, *idem*, p.22.

⁵⁹³ Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, ed. cit., p.342.

⁵⁹⁴ Cfr. Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysique de Descartes*, ed. cit., p.24.

⁵⁹⁵ Cfr. Jean-Luc Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, ed. cit., p.227.

Esta parte inicial de la empresa cartesiana quizá no tendría lugar sin la influencia que la metafísica contrareformista de Francisco Suárez ejerció en la actitud y en los conceptos del autor de las *Principia*. Pues es imposible hacer a un lado el hecho de que Descartes, al ocuparse del Ser de los objetos en tanto que objetos, desde la soberanía del Ego cuya dignidad Cartesio apenas toca en la redacción de las *Reglas*, está además de erigiendo una concepción que devalúa las cosas en objetos, está también dando un paso adelante en relación a las preocupaciones que abordará en las *Meditaciones*⁵⁹⁶. Ya que es justamente por ocuparse del objeto que se libera esa distancia que libera al cartesianismo de la subjetividad y la ontoteología, dos tópicos de la crítica que a este respecto se hace tanto entre sus contemporáneos como en los lectores que Descartes tendrá en la posteridad; y que por otro lado marcará el derrotero por el que circularán las problemáticas que el autor del Discurso aborde tanto en sus obras publicadas como en su correspondencia, y sobre las que pondrá especial cuidado en la redacción de las *Meditaciones*, así como en las *Respuestas* a los diversos grupos de *Objeciones* que generarán aquellas. Así nos lo recuerda el gran editor de las *Oeuvres philosophiques* de Descartes y extraordinario conocedor de la filosofía moderna que fuera Ferdinand Alquié, al señalar que “La metafísica cartesiana, nacida de la pura meditación sobre la trascendencia del ser en relación lo conocido, y que define al ser como distinto de todo objeto, de toda esencia, es sin duda lo más profundo, pero también lo más olvidado que hay en la obra de Descartes, en la que nos obstinamos en no ver sino una ciencia de ideas claras”⁵⁹⁷.

En un trabajo de 1976 titulado “La ambivalencia de la metafísica cartesiana” Jean-Luc Marion que una de las dificultades más grandes de la metafísica cartesiana es que por un lado vemos al autor del Discurso rompe con la problemática que garantizaba una metafísica en los términos de las *Disputationes metaphysicae*, pues donde pudo quizás plantearse la pregunta por el ente en su ser, elude justamente la cuestión metafísica: esto es, en las *Regulae*⁵⁹⁸. “La ‘ontología gris’—subraya Marion— sólo evoca el Ser del ente para poder velarlo mejor. En un sentido distinto volvemos a encontrar este mismo

⁵⁹⁶ Cfr. Idem, 234.

⁵⁹⁷ Ferdinand Alquié, “Descartes et l’ontologie négative” en: *Études cartésiennes*, Paris. Vrin, 1982, p.7.

⁵⁹⁸ Cfr. Jean-Luc Marion, “La ambivalencia de la metafísica cartesiana” en: *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico*, ed. cit., p.235. La primera vez que fue publicado este texto apareció en *Les Études Philosophiques*, 1976/ 4, en donde a su vez se recoge una conferencia pronunciada el 18 de febrero de ese año en la Universidad de Niza.

esbozo en la llamada ‘ontología negativa’ de las *Meditaciones*: el objeto de la teoría de la ciencia no abarca el *ón* considerado en su Ser, ni siquiera el *óntos ón*, sino sólo el fenómeno bien (o mal) fundado—el mundo fabuloso, y a veces fabulado, que permite reconstruir el método en sus *Essais* a base de modelos mecánicos—⁵⁹⁹. Marion hace ahí referencia al artículo de Alquié, su antiguo maestro, y que nosotros citábamos recién, para afirmar que al menos en sentido positivo, no hay en Descartes la construcción de una metafísica desde la redacción de los primeros textos, o que no la hay cuando menos en el sentido suarezano que podría esperarse en tanto que Descartes no desconoció, ni por la terminología que él utiliza, ni por su historial de formación, lo que a propósito de este asunto proponía como método y como contenido el gran metafísico español. Esto nos permitiría hablar, entonces, al mismo tiempo que de una continuidad cartesiana en cuanto a la terminología y las brechas abiertas por el trabajo de la metafísica de Suárez, de una ruptura con el modo de ejercerla, lo que confirmaría la apreciación de Denis Kambouchner en este sentido, cuando señala que René Descartes, no obstante sus grandes deudas, “no es el hombre de una genealogía”⁶⁰⁰. De ahí que si no es específicamente el autor del *Discurso* quien debe cargar con los laureles, a veces exagerados o sacados de contexto, incluso, de “Padre de la modernidad” entendiéndolo con ello, el ombligo de la ruptura de la modernidad, tampoco podemos decir que no sea un pensador bastante original. Alquié, señala también en “Descartes et l’ontologie négative” que “En particular, el rebasamiento de todo objeto conocido hacia el ser, que sin cesar efectúa Descartes, no podría ser comprendido del todo sino a partir de la reacción de Descartes contra la filosofía de Suárez, que los padres de la Flèche le habían enseñado, y en la que el ser estaba asimilado a la esencia”⁶⁰¹. Por ello, en esa ontología negativa que Alquié conmina a leer en Descartes, “el Ser aparece como libertad pura: permite afirmar a la vez que la conciencia cognoscente no es más que su manifestación y que ella es superior a todo lo que apareciendo primero como Mundo, se revela como cognoscible”⁶⁰². Esto tiene lugar en tanto que la seguridad óptica y epistémica conquistada sobre la *res extensa* tiene la seguridad óptica del *ego cogito*, y se basa en ella por entero: tal como lo manda la

⁵⁹⁹ Idem, p.236.

⁶⁰⁰ Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysique de Descartes*, ed. cit., p.39.

⁶⁰¹ Ferdinand Alquié, “Descartes et l’ontologie négative” en: *Études cartésiennes*, Paris. Vrin, 1982, p.11.

⁶⁰² Idem, pp.12-13.

ontología negativa, según hemos visto con Alquié⁶⁰³; y aquello, es menester decirlo, implica que el ego, nuevo suelo óptico del pensamiento, inaugurado en toda su dimensión por Descartes, queda ontológicamente indeterminado. ¿Por qué esto es así? Porque, como nos subraya con fino análisis el mismo Jean-Luc Marion,

sólo se trata de mostrar que es, sin que pase a primer plano la cuestión de “¿qué significa “ser” para él?” Mejor dicho —apunta el autor de *Dios sin el ser*—: Descartes responde ciertamente a esta pregunta, pero mediante una equivalencia repetida —“Ego sum, ego existo”— y perfectamente errada: en efecto, [...] la existencia no exige ningún comentario y, no explicitándose a sí misma, no puede comentar el sum [...] cuando Descartes desplaza el *sum* a un *ex(s)isto*, es para eludir mejor qué quiere decir ser, en tanto que modo de Ser. Su discurso termina con el sum, justo donde la cuestión, lejos de cerrarse, se abre la verdadera dimensión: ¿qué quiere decir el Ser, que le otorga a este ente el privilegio de la prelación? Si la metafísica debe tomar en consideración al ente en su Ser (*metaphysica communis*), será recusada por la “ontología gris”, por la “ontología negativa” y por la “*Bondenlosigkeit* ontológica”. Sin embargo, concluir de ello la ausencia de una metafísica y una ontología en Descartes sería hablar con precipitación y pensar sumariamente⁶⁰⁴.

Y aquí, nuevamente es el enclave en la tradición de la Contrarreforma lo que puede darnos dar razón acerca del modo mediante el cual Descartes presenta años después de que comenzara a confeccionar las *Regulae*, la serie de preocupaciones que al interior de aquel texto apenas tocó. Pues por un lado el encuentro con el Cardenal de Bérulle y la petición que éste hace a Descartes entre 1617 y 1628⁶⁰⁵, para que el Caballero de la Turena prepare una obra apologética, parece entonces ser vital para que la lectura de Santo Tomás y Francisco Suárez sean el vehículo para que con una el “encargo civilizacional” que podríamos decir habría sido la petición de Bérulle, entre en contacto con la cuestión aristotélica de la unidad de las dos ciencias, teología y a ciencia del *òn hê ón*, es decir, la metafísica⁶⁰⁶. Pero también, por otro lado, es menester señalar que como apuntaba Ferdinand Alquié en una conferencia dictada en 1957 que tituló “Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la

⁶⁰³ Cfr. Idem, p.9 y ss.

⁶⁰⁴ Jean-Luc Marion, “La ambivalencia de la metafísica cartesiana” en: *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, ed. cit., pp.236-237.

⁶⁰⁵ Cfr. Adrien Baillet, Op. Cit., p.69; y cfr. también, Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes. Biographie*, Paris: Calman-Lévy, 1995, p.101.

⁶⁰⁶ Cfr. Jean-Luc Marion, “La ambivalencia de la metafísica cartesiana” en: *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, ed. cit., p.239.

métaphysique de Descartes”, “no se debe olvidar que la palabra “meditación” no puede evocar en tiempos de Descartes más que a una meditación mística. El lector de esta época viendo un libro intitulado *Meditaciones*, pensaría también en las meditaciones religiosas; donde la meditación religiosa consiste en penetrar lentamente una verdad, y en vivir esa verdad”⁶⁰⁷, y eso que apunta el gran especialista francés, se debe en buena medida a que Cartesio como muchos de sus contemporáneos que se formaron dentro de la gran empresa académica, epistemológica y espiritual de la Reforma católica impulsada por los jesuitas, tomaba cada año un retiro según los *Ejercicios* de San Ignacio, que habituaban a desarrollar la imaginación al mismo tiempo que la meditación⁶⁰⁸, lo que además le protege y protegerá a su lector de la desesperación que acompaña a la impronta del “salto a la fe”, afianzando en mucho la mesura y la tranquilidad de ánimo con la que llevará a cabo su ascesis epistemológica posterior, en la antípoda de Kierkegaard, Jaspers, Karl Barth y también Lutero.

Aquella costumbre de la meditación al estilo ignaciano se convertirá a la postre en fuente esencial de la construcción misma del pensamiento cartesiano, como bien nos lo recuerda Ramón Sánchez Ramón, en la “Introducción” a su antología *Descartes esencial. No hay verdad sin evidencia*, en donde el profesor español escribe:

El joven Descartes parece vivir su propia conversión a la ciencia según un patrón ignaciano. Encerrado en la habitación caldeada de Neuburg, retirado del mundo, tiene en los sueños su momento de confirmación divina y, como Ignacio a Montserrat, promete una peregrinación a Loreto; como en los *Ejercicios Espirituales*, intenta sistematizar en las *Reglas* el método que lleva a la verdad y muestra en las *Meditaciones* el ejercicio de su propio camino hacia Dios; además, al modo de la *Autobiografía*, el *Discurso del método* busca la última justificación de su filosofía en su propia biografía, pues si la búsqueda de la verdad, divina o humana, es un camino personal hacia la intimidad de la conciencia, no puede realmente enseñarse, sino tan sólo dar cuenta de la propia experiencia y esperar que cada uno lo reproduzca⁶⁰⁹.

⁶⁰⁷ Ferdinand Alquié, “Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes” en: *Études cartésiennes*, ed. cit., p.35.

⁶⁰⁸ Cfr. Geneviève Rodis-Lewis, Op. cit., p. 36; y cfr. también, Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, ed. cit., p. 137 y ss.

⁶⁰⁹ Ramón Sánchez Ramón, *Descartes esencial. No hay verdad sin evidencia (Introducción y antología)*, Barcelona: Montesinos Esencial, 2008, p. 26.

Y esa primera experiencia en la que insiste Sánchez Ramón, acompañará tan íntimamente el proyecto de Descartes que las referencias a la metafísica serán siempre constantes en el autor del *Discurso*, aún si se refiere a ella por oposición a otros objetos del conocimiento constituido desde algún otro enfoque conceptual⁶¹⁰, y así esta insistencia por parte de Cartesio alcanzará al punto, piensa Jean-Luc Marion, en el que “la Metafísica en sentido cartesiano amenazaría con confundirse, parcialmente al menos, con la Teología revelada”⁶¹¹. Aunque Descartes, consciente de ello, no escatima en las advertencias sobre el asunto, intentando acaso dejar claro que no es esa su intención, tal como ocurre en una Carta dirigida a Mersenne el 27 de agosto de 1639, a propósito de la lectura de una obra de H. de Cherbury (*De veritate*, publicada en 1624), escribe: “da testimonio de ser más sabio que el común en Metafísica, que es una ciencia que casi nadie entiende; pero no le he leído hasta el final porque me pareció que mezclaba la religión con la filosofía, y esto choca frontalmente con mi pensamiento”⁶¹².

¿De qué se ocupa entonces, y de qué modo, la metafísica de Descartes? Denis Kambouchner ha insistido en que si metafísica implicaba ocuparse del fondo de las cosas, toda la obra cartesiana es metafísica⁶¹³, sobre todo en la medida en que “las *Meditaciones* están encargadas de fundar —dice—, no una determinada ciencia, sino la ciencia en general”⁶¹⁴, como también apuntó Cartesio en el “Prólogo” a los *Principios*⁶¹⁵. La respuesta a nuestra pregunta nos la ofrece el propio Cartesio cuando en la “Carta a Picot” escribe que “la verdadera filosofía, cuya primera parte es la Metafísica, que contiene los principios del conocimiento, entre los que se halla la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas y de todas las nociones claras y simples que hay en nosotros”⁶¹⁶; texto en el que más adelante agrega “he dividido mi libro en cuatro partes, la primera de ellas contiene los

⁶¹⁰ Cfr. Carta a X..., marzo de 1637, AT, II, 50; cfr. Carta a Mersenne, 27 de mayo de 1638, AT, II, 141; cfr. “Carta del autor a quien tradujo los *Principios de la filosofía*”, AT, IX-B, 2, donde Descartes escribe: “Aquí se encuentran los Principios de que me sirvo en lo relativo a cosas inmateriales o Metafísicas, de los que deduzco con toda claridad los de las cosas corpóreas o Físicas”.

⁶¹¹ Jean-Luc Marion, “La ambivalencia de la metafísica cartesiana” en: *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, ed. cit., p.239.

⁶¹² Carta a Mersenne, 27 de agosto de 1639, AT, II, 570 / AI, II, 136.

⁶¹³ Cfr. Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, ed. cit., p. 90 y ss.

⁶¹⁴ Idem, p.105.

⁶¹⁵ Cfr. “Carta del autor a quien tradujo los *Principios de la filosofía*”, AT, IX-B, 2.

⁶¹⁶ Idem, AT, IX-B, 14.

principios del conocimiento, que podemos llamar filosofía primera o también Metafísica”⁶¹⁷.

En estas líneas hay muchas cosas por destacar. Lo primero que es menester señalar es que la metafísica cartesiana parece desplazarse hacia la teología, al tiempo que es interpretada como filosofía primera. La teología parece obtener y merecer su privilegio en la metafísica sólo en la medida en que permite al mismo tiempo que conocer al ente supremo —como ocurre en la *philosophia prôte* aristotélica—, fundar también los modos del saber sobre principios, que era desde luego la meta del pensamiento cartesiano desde la primera redacción de las *Regulae* incluso⁶¹⁸. “En una palabra —va a decir Jean-Luc Marion—, para Descartes la filosofía primera amplía la teología, a la que, no obstante, la metafísica tiende a reducirse. La filosofía primera añade los principios del saber”⁶¹⁹. En la Carta a Mersenne del 11 de noviembre de 1640, Descartes escribirá en este mismo tenor, y refiriéndose al centro medular que da razón de ser a las *Meditaciones*, lo siguiente: “Envié ayer mi Metafísica —dice— a M. de Zuylichem para que os la dirija [...] no he puesto título, pero me parece que el más apropiado será el de *Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia*; pues no trato en par de Dios y del alma, sino de todas las cosas que se pueden conocer filosofando”⁶²⁰. Y de aquí, si bien resulta importante también observar que las “primeras cosas” de las que se ocupa su metafísica no se agotan en Dios o el alma, es todavía más importante subrayar que en tanto que “todas” estas “primeras cosas” (dicho así, con toda la generalidad que a propósito subraya Descartes) “se pueden conocer” como “naciones claras y simples”, la forma o el modo de ejercer esa posibilidad de conocimiento es, precisamente, “filosofando”. Y esto quiere decir entonces que la filosofía en su máxima expresión, es decir, la Metafísica como quiere Cartesio, y dentro de ésta los principios de la teología (o la religión natural, digamos también) sólo puede practicarse y alcanzarse a través de los privilegios epistémicos con que cuenta la intuición que, como

⁶¹⁷ Idem, AT, IX-B, 16.

⁶¹⁸ Cfr. Jean-Luc Marion, “La ambivalencia de la metafísica cartesiana” en: *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, ed. cit., pp.239-340.

⁶¹⁹ Idem, p.340.

⁶²⁰ Carta a Mersenne, 11 de noviembre de 1640, AT, III, 235 / AI, II, 280; y cfr. también, Jean-Luc Marion, “La ambivalencia de la metafísica cartesiana” en: *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, ed. cit., p.241. Ahí el profesor Marion escribe: “Bajo el nombre de *prima Philosophia* Descartes conserva respecto de la metafísica lo que después se llamará *metaphysica specialis*, y más en particular pneumatología. Aparentemente elimina la ontología”.

hemos visto antes, encuentra cohesión a su definición fragmentaria en la descripción de su forma de operar, la cual, la liga de modo íntimo y absoluto a las nociones fáciles, claras y simples a las que a mediante el ejercicio de la duda, se acerca y aprehende (“alcanza”, dijimos al analizar el *intuitus*), en el tránsito que relatan con vigor las *Meditaciones*⁶²¹.

La ambivalencia de la metafísica cartesiana genera con ella una nueva relación entre teología y metafísica, lo que una vez dicho lo anterior, deja plantada la pregunta sobre si acaso es posible establecer la existencia de una metafísica en Descartes que se integre de manera orgánica y absoluta como una teología. Lo que queda siempre es el *cogito* y su *cogitatio*, y el tránsito abierto desde ese hecho súbito en el que el infinito se revela en la experiencia abrazadora de la certeza de la existencia propia. Lo cual, en lugar de aclarar la ambivalencia de la metafísica de Descartes, la afirma aún más. Y al mismo tiempo, atestigua que la distancia que hay entre Dios y quien medita con el Caballero de la Turena, se afirma tanto más cuanto que Dios se oculta sin censurar la instancia metafísica a través de la cual la filosofía, en el más existencial sentido religioso, como certeza y principio (Descartes no es la excepción) busca a Dios incesantemente.

c) *Descartes: Del Dios de la filosofía o de Dios en la filosofía.*

El *cogito*, lo sabemos, es el punto de partida y el cimiento también de toda la empresa cartesiana una vez que ésta se encuentra ya instalada en la senda de la verdad. Y es en ese “toque” del pensamiento, como diría Jean-Luc Nancy, que el cartesianismo se cierra-abriéndose por entero⁶²². Pues el *cogito* es anterior a toda constitución de una regla de verdad, en tanto que es él mismo, un hecho en el que la intuición nos ha proveído de certeza y donde ésta termina por ocupar el lugar de aquella. Pero es ahí mismo, además, nos recuerda en *Gloria* Hans Urs von Balthasar, donde Descartes entra en tensión definitiva con la búsqueda de lo absoluto, pues apenas enuncia aquello de la “impronta de identificación” y la “marca del creador en su obra”⁶²³, el autor de las *Meditaciones* ha desvelado tanto a un nivel existencial como teológico, el abordaje

⁶²¹ Cfr. Jean-Luc Marion, “La ambivalencia de la metafísica cartesiana” en: *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, ed. cit., p.241.

⁶²² Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit., p.118.

⁶²³ Cfr. *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, 41 / AI, II, 453.

decisivo del Absoluto en su obra⁶²⁴. Pues “a partir de este centro de gravedad del *cogito* —escribe en su obra capital el influyente teólogo suizo—, se iluminan todas las realidades puras del mundo que me rodea: desde Dios irradia la luz también para el ser del mundo, y por lo tanto, para su verdad, ya que en Dios verdad y veracidad deben ser idénticas”⁶²⁵. Por eso es que tiene lugar ese encuentro que acontece en dos dimensiones, al interior del cartesianismo, y así el tránsito metafísico que en la aprehensión intuitiva le conduce hasta Dios, queda más que patente en el momento en el que Cartesio finaliza con actitud claramente contemplativa, de hombre de ideas y no místico, claro está, la Meditación Tercera, en cuyas famosas líneas es posible leer:

me parece oportuno detenerme algún tiempo a contemplar este Dios perfectísimo, apreciar debidamente sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, en la medida, al menos, que me lo permita la fuerza de mi espíritu. Pues enseñándonos la fe que la suprema felicidad de la otra vida no consiste sino en esa contemplación de la majestad divina, experimentamos ya que una meditación como la presente, aunque incomparablemente menos perfecta, nos hace gozar del mayor contento que es posible en esta vida⁶²⁶.

A propósito de lo cual, Balthasar señala contundente: “A este Dios, que ciertamente no es el *Dieu des philosophes* pascaliano rinde homenaje el pensador Descartes con un acto filosófico de adoración”⁶²⁷. A Cartesio parece sorprenderle la súbita manera en que aparece no sólo el Principio de todos los principios, fundamento de la ciencia universal que desde las *Reglas* estaba gestando, sino también lo que a nivel existencial habría sido el consuelo íntimo e insuperable para su condición de soledad. De ahí que la travesía cartesiana se presente de tal forma que Dios “en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia” surja del *cogito* como “la más conocida de las verdades”⁶²⁸: “para verlo —escribe Balthasar— se precisa de la grande *application d’esprit* que se aparta ascéticamente del *divertissement* de las imágenes que continuamente nos agobian”⁶²⁹.

⁶²⁴ Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, ed. cit., pp.424-425.

⁶²⁵ Idem, p.425.

⁶²⁶ *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, 41 / AI, II, 454.

⁶²⁷ Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, ed. cit., p.425.

⁶²⁸ *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, 42 / AI, II, 455.

⁶²⁹ Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, ed. cit., p.426.

Sin embargo, aun cuando Descartes reconoce en la Carta a Huygens de julio de 1640 que las *Meditaciones*, el texto en donde fundamentalmente nos expone cómo los esfuerzos de la *application d'esprit* rinden abundantes frutos, son “un tratado para la glorificación de Dios”⁶³⁰, el autor de los *Principios* también se ocupó invariablemente de abordar cada cuestión sin traspasar la frontera que habría entre filosofía pura y teología, tratando de aclarar cuándo se acercaba a la primera y cuando estaba ya en terrenos de corresponde a la segunda⁶³¹.

En Descartes queda claro que a partir de aquel momento en el que el espíritu humano alcanza la certeza clara y distinta del *cogito* que se expone con detalle en las *Meditaciones*, la filosofía es más que nunca una suerte de religión natural del espíritu, en tanto que “sólo en referencia a Dios como al “Otro” surge para mí simultáneamente el ser, el ser propio y el tú, por lo que ninguna vía conduce a Dios a través del *ser* del mundo, y del *tú* de los demás hombres”⁶³². Esto es, se revela como el “Otro” se revela como infinito y como un infinito no negativo, además de todo. Pues como observa Martínez de Marañón: “Un ‘infinito negativo’ sería un infinito puesto desde lo finito o negando los límites de éste o amplificando —hasta el infinito— su positividad. En ambos casos, aparte de sacar lo mayor de lo menor en una especie de creación mental de la nada, hay que notar que la mera capacidad de ‘amplificar’ lo finito hasta lo infinito, que constituiría el dinamismo de la *cogitatio*, capaz de ‘poner el infinito’, no se explica sin la presencia anterior del Infinito mismo en la *cogitatio*. El Infinito sólo puede ser puesto desde el Infinito. Por lo demás, este ‘infinito negativo’ sólo podría ser pensado como ‘indefinido’”⁶³³. Y Descartes se afana en aclararlo así. Quizá sobre todo porque es el modo de concebir el infinito lo que separa a Descartes de otras versiones filosóficas dentro de la llamada “edad de oro de la teología racional” como pueden ser los de Leibniz, Spinoza o Malebranche, pues “parece —advierte al respecto Ferdinand Alquié— que comparando esos sistemas con la filosofía de Descartes, uno puede percibir los primeros gérmenes de la decadencia, los primeros pasos hacia eso que se ha llamado más tarde la muerte de Dios [...] Si se los compara con Descartes —insiste el gran especialista francés—, nos damos cuenta de que ellos *disminuyen la distancia que*

⁶³⁰ Carta a Huygens, 31 de julio de 1640, AI, II, 259.

⁶³¹ Cfr. Carta a Mersenne, ¿27 de abril de 1637?, AT, I, 366.

⁶³² Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, ed. cit., p.426.

⁶³³ José Manzana Martínez de Marañón, Op. cit., pp.339-340.

separa al hombre de Dios”⁶³⁴. Descartes es, pues, el metafísico del infinito: a cuyo derecho y nombre justifica que los paradigmas de la racionalidad emigren desde las matemáticas y la física a la palabra poética, o a la revelación teológica.

Aunque pese a esto y a lo que anotábamos líneas atrás de la mano de von Balthasar, Pascal estará pensando en Cartesio al separar los intereses de la fe de aquellos que fundan o dan razón a Dios de la filosofía, o mejor aún, de los filósofos y los *savants*. Descartes es uno de ellos a ojos del autor de los *Pensamientos*, y más aún a ojos de aquel hombre apasionado que transita de las matemáticas a la religión tras la experiencia del Memorial. Por lo que la disputa entre fe y razón es una pieza medular de la “querrela Descartes-Pascal”, pues si bien no se trata de una disputa originada en ese momento de la modernidad que ya se despliega, sí estamos ante un tópico que tomó especial relevancia en lo que a nivel filosófico se refiere, cuando menos, a través del antagonismo que el propio Pascal se encargó de esculpir entre su pensamiento y el pensamiento y la figura del otrora discípulo de los jesuitas de la Flèche.

Lo anterior se refuerza tanto más cuanto que los alcances de la razón se vuelven un asunto capital en torno al conocimiento de Dios, y con ello, en torno también al problema de la verdad y la certeza. Las *Objeciones* de Caterus y Gassendi a las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios⁶³⁵, por ejemplo, apuntan de lleno hacia el problema de la distinción entre el Dios de la fe y el Dios de la filosofía que en el Memorial, unos años más tarde, va a exponer con harta vehemencia Pascal⁶³⁶, y que pese a ser un problema tan antiguo quizá como la mismísima historia de la filosofía, vuelve a la valoración que a partir de entonces se hace de la filosofía de Cartesio, un parte aguas en relación con el modo de plantear las preguntas pertinentes acerca del conocimiento de Dios en toda la historia del pensamiento occidental.

⁶³⁴Ferdinand Alquié, « De la mort de Dieu à la mort de la philosophie », en : *Études cartésiennes*, Paris : J. Vrin, 1982, p. 140. Las cursivas son nuestras. Y es que en efecto —adelantándose en ello al idealismo alemán, e inspirándolo o suscitándolo incluso— los tres grandes racionalistas, en el fondo, hacen de la razón humana un ídolo, mientras que Descartes no lo hace; lo cual queda particularmente manifiesto en la opinión que todos ellos tienen de la relación que existe entre Dios y las verdades eternas o de razón, que según Leibniz lo obligan a crear el mejor de los mundos posibles, y que Descartes subordina, para el escándalo de todos ellos y, por ejemplo, del gran especialista en Kant, Ernst Cassirer, a la absolutamente soberana Voluntad de Dios.

⁶³⁵ Cfr. *Primeras objeciones*, AT, IX, 73 y ss. / AI, II, 507 y ss., y *Quintas objeciones*, AI, II, 705 y ss.

⁶³⁶ Cfr. OCP 618 a-b / OP 607-608.

Y es que la historia explícita del conflicto entre fe y razón en Descartes con relación al problema de Dios, empieza quizá con aquella pequeña hoja de pergamino que pocos días después de la muerte de Blaise Pascal se encontró cosida al forro de la casaca del muerto. El pergamino que da cuenta de la estremecedora vivencia que experimentó el autor de los *Pensamientos* durante la noche del 23 al 24 de noviembre de 1654 zanja una distancia infranqueable entre su apasionado pensamiento y el Dios de la filosofía, representado esencialmente, para él, en la figura y los textos de René Descartes⁶³⁷.

Pues, en efecto, como nos recuerda Joseph Ratzinger en *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* —el libro que recoge la versión anotada de la Lección inaugural de su Cátedra de Teología Fundamental en la Facultad Católica de Teología de la Universidad de Bonn, dictada en junio de 1959—, la obra esencial aunque inconclusa de Pascal en la que éste hace una valoración no sólo del pensamiento de su tiempo, sino de los alcances mismos de la razón y de su lugar en el mundo, es menester comprenderla desde la tensión que ejerce en su autor la citada experiencia.

Los *Pensées* de Pascal —escribe el entonces Cardenal Ratzinger— hay que entenderlos desde esta vivencia fundamental: en contraposición con la doctrina metafísica de Dios de aquel tiempo, con su Dios puramente teórico, intentan conducir inmediatamente desde la realidad del concreto ser hombre, con su insoluble implicación de grandeza y miseria, hasta el encuentro con el Dios que es la respuesta viva a la abierta pregunta de ese ser hombre; y éste no es ningún otro que el Dios de gracia en Jesucristo, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Si la filosofía del tiempo, de Descartes especialmente, es una filosofía desde el *esprit de géometrie*, los *Pensées* de Pascal buscan ser una filosofía desde el *esprit de finesse*, desde la comprensión real de la realidad entera, que penetra más hondamente que la abstracción matemática⁶³⁸.

Pascal inaugura con ello el diálogo post-cartesiano en torno a la insuficiencia racionalista para abordar el problema de Dios, y traslada, antes que Kant o Schleimacher, todo lo que concierne al problema de Dios al horizonte extraracional y extrametafísico. La radical experiencia que relata la frase del “Memorial” que opone al

⁶³⁷ Cfr. *Ibidem*.

⁶³⁸ Joseph Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Trad. Jesús Aguirre) Madrid: Ediciones Encuentro, p.9.

Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob al de los filósofos y los *savants*, afirma entre líneas que la metafísica no tiene acceso alguno a Dios: para Pascal aquella ofrece no más que esquemas irreales que ilusoriamente intentan hacerle un espacio a Dios en la razón.

Esto tiene una consecuencia ulterior —subraya Ratzinger en el mismo texto de 1959—: religión, que no es racionalizable, no puede en el fondo ser tampoco dogmática, si dogma, por otra parte, ha de ser una declaración racional sobre contenidos religiosos. Así, la contraposición experimentada concretamente entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, queda finalmente generalizada como contraposición entre Dios de la religión y Dios de los filósofos. Religión es vivencia; filosofía es teoría; correspondientemente, el Dios de la religión es vivo y personal; el Dios de los filósofos, vacío y rígido⁶³⁹.

Por ello, esta distinción entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos —de la que incluso en nuestros días ha llegado a hacerse un lugar común—, pondría en jaque, a ojos del entonces Cardenal Ratzinger, el ejercicio de la mismísima teología, y en lo que corresponde a la discusión cartesiana que aquí nos ocupa, pondría en jaque no sólo las demostraciones de la existencia de Dios de la Tercera y Quinta Meditaciones, sino la posibilidad incluso de saberse instalado en la racionalidad y la verdad. Pues, la relación epistemológica, pero también existencial entre creer y saber, estarían en juego en el sistema cartesiano en la medida en que la validez general de la verdad alcanzada en las *Meditaciones* es puesta en juego por esta afirmación de Pascal, que cuestiona la posibilidad de entender completamente a Dios y acceder entonces a su idea desde el horizonte de la razón. La teología tendría, pues, ahí un desafío al que la filosofía, si quiere establecer su quehacer en tensión máxima con la razón, tampoco podría eludir.

La terrible grandeza de los *Pensamientos* —pese a que se trata del conjunto de los papeles de un muerto, no lo olvidemos—, constituye un testimonio fiel de la religiosidad luterana: el profundo y desasosegado sentimiento de la inseguridad y el riesgo de la existencia humana; la angustia de la pecaminosidad y la concepción abisal de la existencia⁶⁴⁰, que son piezas angulares en la construcción de un pensamiento tan

⁶³⁹ Idem., p.10.

⁶⁴⁰ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., pp.164-167. Aranguren nos invita a revisar la querrela que Pascal construye con Descartes desde el talante

marcado por el desdén antimetafísico que identifica totalmente, como ha querido ver Vincent Carraud, con la figura de Descartes⁶⁴¹. Pues lo que Pascal combate no es en sí misma la razón, sino la razón abstracta, escindida de Dios, en tanto que se hace un ídolo de la verdad misma, ya que considera que la verdad fuera de la caridad no es Dios, sino un ídolo al que no hay que amar ni adorar, nos recuerda José Luis L. Aranguren⁶⁴². Pascal ve a la metafísica de Descartes más allá de la caridad.

Pero no es sólo eso. Hay, además, un importante fragmento de los *Pensamientos* que anticipa las aporías de Kant: Incomprensible que exista Dios e incomprensible que no exista; que el alma esté con el cuerpo o que éste no tenga alma; que el hombre haya sido creado o que no lo haya sido. De ahí que un neokantiano como León Brunschwig haya escrito en la introducción a su famosa edición de los *Pensées* que “Pascal ha visto netamente lo que Kant reconoce igualmente, que si la razón pone por sí misma la tesis y la antítesis, acusa, con esta contradicción, su relatividad esencial y se impide elevarse por sí sola a la síntesis. La antinomia a que conduce la razón especulativa no puede ser resuelta por la misma razón. Siendo la contradicción de orden natural, la solución debe ser sobrenatural. Aquélla es aportada por la filosofía. Esta pertenece a la teología. Considerada en sí misma, la dialéctica filosófica de Pascal lleva, pues —dice Brunschwig—, a una conclusión negativa; el pesimismo es, para él, la última palabra de la filosofía”⁶⁴³.

Descartes se instala por el contrario, lo sabemos, en el espectro de la revelación cristiana que supone necesario el abordaje racional de la cuestión de la existencia de dios. De modo que la lectura de las demostraciones de la existencia de Dios que ofrece

protestante que define el *pathos* del primero, agobiado por el fardo insoportable del pecado, acongojado por la pesadumbre del destino. Más luterano entonces que Lutero, como después va a ocurrirle a Kierkegaard o a Unamuno entre los nuestros, el drama del “hermano Pascal” que diría el propio Unamuno, comprende el asco de sí mismo que no tiene el remedio naturalista que sí hay en Lutero y que vuelve tan cercano al otrora monje agustino con el pensamiento de Rousseau según ha hecho ver Maritain. Pascal detesta la Naturaleza que no tiene otro sentido que divertir o distraer al hombre de lo que en verdad debiera preocuparle: el pecado, la postrimería. Lutero podía sacudirse la congoja del pecado cometiéndole, pero para Pascal eso es imposible, y no sólo para él, sino para la humanidad entera: el hombre es ese ser sostenido entre los abismos del infinito y la nada. En Pascal, como en Lutero y Unamuno, nos recuerda Aranguren, “del fondo del abismo, del paroxismo de la desesperación seremos levantados hasta la cumbre de la redención”. Y es precisamente en ese punto donde aparece el desdén por la filosofía que esgrime Pascal, lo que le lleva precisamente a su disputa con Descartes.

⁶⁴¹ Cfr. Vincent Carraud, Op. cit., pp.21-22.

⁶⁴² Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, ed. cit., p.169.

⁶⁴³ Cfr. Idem, p.164. Brunschwig es citado ahí por Aranguren.

en las *Meditaciones*, tanto por la civilización desde que se gestan, como por el antecedente de la metafísica suareziana que hemos revisado atrás, deben leerse como sugiere Geneviève Rodis-Lewis, desde el Dios de la tradición cristiana⁶⁴⁴. En esta tradición —y lo vemos claramente en la filosofía de Descartes— se toca tal vez más cercanamente que nunca la imagen del Dios de la fe con la doctrina del Dios de los filósofos⁶⁴⁵: “Conceptos como eternidad, omnipotencia, unidad, verdad, bondad y santidad de Dios no indican, desde luego, sin más, lo mismo en Biblia y en filosofía — subraya Joseph Ratzinger en la Conferencia de 1959 que comentábamos con antelación—, pero no pueden ignorarse aproximaciones considerables. La intención de remitir por encima de todos los poderes intramundanos al poder originario que mueve el mundo les es común a ambas”⁶⁴⁶.

La filosofía cartesiana, lo sabemos —lo mismo que para el mensaje cristiano en este caso— es esencial no convertirse en una doctrina esotérica que desvele sus secretos subrepticamente al interior de un círculo rigurosamente limitado de iniciados, y mucho menos cuando ese saber tiene que ver con el Principio de todos los principios “en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia”⁶⁴⁷ (como dirá Descartes al inicio de la Meditación Cuarta), sino que por el contrario, al pretenderse a sí misma como la filosofía verdadera, se supone accesible a todo aquel que se ciña a los dictados de la luz natural de la razón, como en un ejercicio de interpretación “hacia afuera”, dentro del lenguaje general de la razón humana, teniendo como fin último la expresión de la Verdad⁶⁴⁸.

Sin embargo, pese a esta coincidencia en la relación que guardan con la Verdad tanto la filosofía como la fe cristiana, nacen de aquella relación en que se manifiesta lo divino, dos escenarios: uno que se revela en la estremecedora frase del “Memorial” de Pascal que opone el Dios de la fe con el Dios de la filosofía, y que signaría quizás el inicio moderno de la meditación que Heidegger emprendiera en torno a la ontoteología, y que a decir del filósofo de la Selva Negra, erige un mero concepto, una *Causa sui*

⁶⁴⁴ Cfr. Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes y el Racionalismo*, Barcelona: Oikos-Tau, Col. “¿Qué sé?” No. 58, p.31.

⁶⁴⁵ Cfr. Joseph Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, ed. cit., p. 26 y ss.

⁶⁴⁶ Idem., p.29.

⁶⁴⁷ *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, 42 / AI, II, 455.

⁶⁴⁸ Cfr. Cfr. Joseph Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, ed. cit., p. 30.

solamente, y “Ante la *causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas — subraya—, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar”⁶⁴⁹; y otro escenario que descansaría precisamente en lo que manifiesta el anuncio de la llamada “muerte de Dios”. Por un lado, el pensamiento concentrado en torno al problema de la ontoteología, sitúa eso que ellos consideran el exceso metafísico de una pretendida “esquemmatización” y “racionalización” de Dios dentro de la estela de pensamiento que desembocaría indefectiblemente en la “muerte de Dios”. Y por otro lado, desde Descartes pero en otro sentido, cabría apuntar con Ferdinand Alquié, que la muerte de Dios devendría en la muerte de la filosofía: decesos teóricos nacidos de la claudicación de la razón y de un exceso fideísta que renunciaría a lo que, tanto Alquié como Descartes —y nosotros con ellos—, considerarían el problema fundamental de la filosofía, es decir, la pregunta por Dios⁶⁵⁰.

Así lo planteaba el gran especialista en filosofía moderna y cuidadoso editor de las *Oeuvres philosophiques* de Descartes que fuera Ferdinand Alquié en una conferencia dictada en enero de 1980, en la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia y que tituló precisamente “De la muerte de Dios a la muerte de la filosofía”, y al interior de la cual se preguntaba el por qué de la crisis actual de la filosofía. Rápidamente y como queriendo evitar rodeos inútiles Alquié se dirigió al centro de la cuestión: “¿Es porque niega a Dios —se preguntaba perplejo el pensador francés—, o, más exactamente, porque ya no acepta plantear el problema de Dios, que la filosofía se muere?”⁶⁵¹ Esa decadencia que constataba Alquié, coloca —lo mismo para los ateos, antiteístas, agnósticos y para los “onto-teólogos” que diría en la estela heideggeriana Jean-Luc Marion—, junto a la tentación de poseer un Dios sometido a nuestras cuentas y razonamientos, el ruido y el mutismo que se vuelven cómplices en el desasosiego filosófico que el otrora profesor de Filosofía Moderna en la Sorbona, señalaba hace tres décadas y que hoy no nos resultaría demasiado difícil percibir, quizá, en buena parte del ambiente académico contemporáneo. Y si en nuestros días y en nuestras instituciones filosóficas no se es capaz de ver algo tan evidente, recapitulaba en la misma conferencia Ferdinand Alquié, es precisamente porque “la muerte de Dios ha tenido entonces como

⁶⁴⁹ Martin Heidegger, *Identidad y diferencia* (Trad. de H. Cortés y A. Leyte), Barcelona: Anthropos, 1990, p.153.

⁶⁵⁰ Cfr. Ferdinand Alquié, “De la mort de Dieu à la mort de la philosophie”, ed. cit, p.133 y ss.

⁶⁵¹ Idem, p. 137.

consecuencia —efectivamente— la muerte de la filosofía⁶⁵². La gravedad de la afirmación se hace aun más fuerte en tanto que la muerte de la filosofía supondría el desvío, en menoscabo de cierto interés, del genuino de amor a la sabiduría. Pues como decía el propio Alquié, “creo que además de los ateos militantes, muchos filósofos contemporáneos [...] se han visto conducidos, por antiteísmo, o por lo menos, por el miedo a verse orillados a reconocer a Dios, a desviarse de los problemas filosóficos verídicos, para consagrarse al estudio de la epistemología, del psicoanálisis o de la lingüística”⁶⁵³. Por lo que siguiendo su propio análisis, el gran estudioso de las obras de Descartes llega a afirmar que Hume es el primero de los grandes filósofos ateos y que por ello en su pensamiento Dios muere al mismo tiempo que la filosofía, y que Kant por otro lado es “el último de los filósofos defensores de Dios, o el principal responsable de su muerte”⁶⁵⁴.

“Y es que —como dice Juan Carlos Moreno Romo en una conferencia dictada en 2010 en la que aborda este asunto—, si en un principio la fe se puede ir a refugiar al terreno incógnito e incognoscible de lo nouménico, una vez negada la cosa en sí —lo que no tarda mucho en suceder, con Fichte— el hombre deviene francamente en absoluto, y lo sigue siendo no sólo en Hegel, sino también en cierto modo en el enigmático Heidegger y en Sartre o Merleau-Ponty”⁶⁵⁵, concluye. Unamuno y Machado señalaron también el riesgo del fideísmo kantiano que, no obstante su escepticismo mitigado, goza de buena reputación como el gran campeón de la razón en la época moderna.

Pero en oposición a ese fideísmo y a la claudicación de a razón, y de la derrota del pensamiento que ello supone, es quizá que Ferdinand Alquié insistía tanto en el valor del pensamiento cartesiano, capaz de rasgar el subjetivismo (de quien entre otras tantas cosas se le considera “Padre”) con la intuición del *cogito*. Pues ahí tiene lugar, como veíamos con von Balthasar, un momento extraordinario en el transitar mismo de la razón humana, pues en un solo movimiento intelectual, la certeza es luz y fundamento, pero también apertura y otredad. Y si a Pascal —y a su espíritu cristiano

⁶⁵² Idem, p. 146.

⁶⁵³ Idem, p.137.

⁶⁵⁴ Idem, p.143.

⁶⁵⁵ Juan Carlos Moreno Romo, “Entre el Dios de la fe y el Dios de la filosofía” en: *Open Insight. Revista de Filosofía*, Santiago de Querétaro, Vol. I, Núm. 1, Diciembre 2010, p.57.

fundamentalmente, según él lo entiende—, como veíamos, la metafísica cartesiana le parece un exceso, para Joseph Ratzinger en cambio, en una conferencia con la que se abrió el diálogo que sostuvo en el año 2000 con el filósofo ateo Paolo Flores d'Arcais, “El racionalismo puede convertirse en religión porque el Dios del racionalismo ha entrado en contacto con la religión. [Por eso] El elemento que realmente exige fe, la palabra histórica de Dios —dice el teólogo y filósofo alemán—, es la condición previa para que la religión pueda volverse por fin hacia el Dios filosófico, que ya no es un mero Dios filosófico, sino que lo asume. Y aquí se pone de manifiesto un hecho sorprendente —señala—: los dos principios fundamentales, en apariencia contrarios, se condicionan mutuamente y van unidos; juntos conforman la apología del cristianismo como *religio vera*”⁶⁵⁶. He ahí el otro lado de la importancia del discurso racional que se plantea la cuestión de Dios. La metafísica cartesiana, al dejar abierta y signada la absoluta libertad de Dios (que de tan absoluta causará la burla de Voltaire⁶⁵⁷), evita el resquebrajamiento de absolutizar el objetivismo o el subjetivismo a ultranza con el que la filosofía o la ciencia pretenderán avanzar en lo posterior, pues “No sería posible salir de ese desgarramiento, y constituir una filosofía positiva sino mediante el descubrimiento de un ser que fuese a la vez, y digo efectivamente a la vez —subraya una vez más Alquié—, el origen del espíritu humano y el mundo. Tal ser —concluye— es lo que siempre ha sido llamado Dios”⁶⁵⁸. La metafísica cartesiana se encarga de asumir incansablemente esta cuestión. Y si el mismo Pascal, tan anticartesiano él, nos sale al paso con una finísima advertencia al señalar que hay dos excesos en suma peligrosos, que serían “exclure la raison, y no admettre plus que la raison”⁶⁵⁹, quizá no haya entonces mejor manera de cerrar aquí estas páginas que con una pregunta que Husserl lanzara poco antes de que las luces estuviesen por apagarse en Europa en el siglo anterior, y que reza así: “¿No será el único renacimiento fructífero precisamente aquel que resucite las meditaciones cartesianas?”⁶⁶⁰. No para adoptarlas, como diría el propio Husserl, no para agenciarse una especialidad, sino más bien por su valor de

⁶⁵⁶ Joseph Ratzinger y Paolo Flores d'Arcais, *¿Dios existe?* (Traducción de Carmen Bas Álvarez y Alejandro Pradera Sánchez), Madrid: Espasa-Calpe, 2009, p.16.

⁶⁵⁷ Cfr. Voltaire, *Melanges*, Paris: Gallimard, 1961, p.58. “Llevó sus errores metafísicos hasta pretender que dos y dos no son cuatro sino porque Dios lo ha querido así”.

⁶⁵⁸ Ferdinand Alquié, “De la mort de Dieu à la mort de la philosophie”, ed. cit, p.146.

⁶⁵⁹ *Pensamientos*, 183-253.

⁶⁶⁰ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas* (Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró), México: FCE, 1986, p.42.

iniciación y sobre todo, por la radical tensión que se ejerce en el pensamiento cartesiano entre la luz natural de la razón y la honesta, amorosa y radical búsqueda de la verdad.

CONCLUSIONES

Del análisis conjunto que hemos hecho de las obras y la figuras de Blaise Pascal y René Descartes, a la luz de lo que desde una lectura inspirada en la cuestión del talante cabe hacer, se ha de concluir que, tomando como ejemplo lo que acontece en lo que hemos dado en llamar aquí “la querella Pascal-Descartes”, toda filosofía que por ser tal se hace cargo profunda y sinceramente de los problemas últimos de la existencia, ha sido gestada desde un cierto trasfondo espiritual (al tiempo que inspira, prolonga o genera otro), que condiciona tanto su interpretación más cercana en relación con el motivo y modo de su confección, como también la forma en la que podrá ser recibida, discutida o asumida en lo posterior. *Conclusión primera: cada filosofía debe una cierta singularidad que le es inherente, y que a su vez le da pertenencia a una tradición, al talante o trasfondo espiritual desde el cual se gesta.*

Blaise Pascal, por su lado, “católico de talante protestante”, revela un temple diferente al de los jansenistas, por más que el jansenismo haya estado tan cerca de su

vida a partir del momento de la “primera conversión”. Algunas de sus más acabadas líneas y posiciones filosóficas son un testimonio fiel de la religiosidad luterana más bien, pues en él habita el profundo y desasosegado sentimiento de riesgo en que habría de desenvolverse la existencia humana; una angustia de la pecaminosidad y la concepción del abismo desde donde ha de comprender él la existencia. *Conclusión segunda: hemos reconocido el talante dramático de Pascal en el que se avizora una terrible “hambre de Dios” que se expresa como una necesidad de seguridad no satisfecha, y que condiciona su forma de interpretar las labores del pensamiento, de modo que su intenso pathos se alejó tanto como le fue posible de cualquier certeza que estuviera más allá del flanco de lo vital, de manera especial después de la experiencia del Memorial en donde, como hemos visto, tiene lugar la transformación del homo mathematicus en el homo religiosus.*

Lo anterior ocasiona que Pascal no tenga muy buena impresión, por ejemplo de la metafísica, la cual entiende como el pensamiento cartesiano que, a su vez, está todo él reducido a una física del intelecto que reporta seguridades obtenidas de un exceso de razón que en nada otorgan seguridad existencial. Así las cosas, el tema metafísico por excelencia en el pensamiento de Descartes es el caso paradigmático respecto del cual se opone el Dios de la fe defendido por Pascal, por lo que buena parte del pensamiento del autor de las *Provinciales* se gesta en oposición a Cartesio. *Conclusión tercera: el pensamiento pascaliano parte de Descartes en dos sentidos, por un lado, por cuanto que hay asuntos pascalianos originados en Cartesio (los llamados “lugares cartesianos” de los Pensamientos, por ejemplo), como también por otro lado en la medida en que y se separa de él como totalidad, a través de una distinta concepción del mundo, del hombre y de la vida, y especialmente, por el rechazo a la metafísica que va a sostener en la redacción inacabada de los Pensamientos.*

El reproche de Pascal a la metafísica de Descartes en cuanto a la manera en que aquella se plantea la pregunta por Dios tiene en el fondo la exigencia de que esta cuestión podría ser tratada con la fineza propia del corazón: facultad destinada al conocimiento de los primeros principios, y que el autor de las *Provinciales* no ve en Cartesio. *Conclusión quinta: una facultad el orden del corazón es la falta más grave que observa Pascal en el constructo de la metafísica cartesiana, y es lo que fundamentalmente le hace rechazarla por entero y ver en ella uno más de los excesos de*

la razón que se ocupa entonces de aquello sobre lo cual sólo debería ser materia de la fe.

René Descartes, por el contrario, se haya anclado, pese a las discusiones que lectores anglosajones contemporáneos han suscitado relacionándolo con el protestantismo que, dicen, profesaría veladamente, no sólo en la tradición cristiana sino en el talante católico en particular. *Conclusión sexta: Descartes se verá influenciado no sólo a nivel religioso, sino terminológico también, tanto en su biografía como en la construcción bibliográfica de su pensamiento, por la tradición católica en la que se instala, no sólo como creyente o practicante religioso, sino como pensador que de ahí emerge.*

La influencia católica de Descartes y su pertenencia a este talante lo hacen patente, por un lado, la formación jesuita que recibió en la Flèche y a través de la cual pudo estar enterado de la novísima teología española que encabezada por Suárez, le dio forma a la Contrarreforma conceptualmente, y por otro, está también atestiguada aquella influencia, gracias al lugar que la religión ocupa (y el modo en que la concibe, además), tanto en su obra publicada, como en la Correspondencia. *Conclusión séptima: la metafísica cartesiana no es, pese a ser un pensador bastante original, una metafísica de la ruptura, sino de la continuidad en muchos sentidos de aquel “giro suareziano” de cuya constitución hemos hablado, y que hace de él un filósofo de la Contrarreforma que, no en balde, recibe duras críticas por parte de pensadores de talante luterano especialmente, coincidiendo casi todos ellos en el reproche de la ausencia desesperación que hay en la aventura cartesiana que, se guarda de tal impronta espiritual, gracias a que la serenidad católica de su propio talante da forma a la moral de provisión que resuelve las necesidades diarias mientras el espíritu se dispone en lo demás a dudar.*

Por eso, la serenidad de Cartesio es la base que permite una meditación que se detiene toda ella la certeza en la búsqueda de los primeros principios a través de un acto intelectual que no teniendo precedente en la metafísica anterior pasa desapercibido casi por entero a lectores agudos y exigentes como el propio Pascal, no obstante que ese medio de conocimiento de las primeras verdades opera en el quinto grado del conocimiento al que apunta por ejemplo, el corazón de Pascal. *Conclusión octava: el*

intuitus cartesiano es la base de toda la epistemología en las Regulae y de toda la metafísica posterior. Gracias a esa operación del espíritu, el encuentro con los primeros principios es posible. Y aún hay más, pues es vía la intuición que el conocimiento de Dios, principio y fuente de toda la sabiduría para el autor de las Meditaciones es posible.

La crítica de Pascal a la metafísica de Descartes (con la que identifica el todo del pensamiento de este último), se ve severamente influenciada por la separación radical que entre fe y razón es tan propia de la tradición protestante (especialmente la luterana); y es desde ese trasfondo espiritual que, la cercanía temporal que hay entre la crítica del autor de los *Pensamientos* y las posiciones filosóficas de Cartesio, generará en buena medida el cuestionamiento posterior que dentro de la filosofía se preguntará si es lícito preguntarse por asuntos como Dios primero, y la verdad después, al interior de un discurso que se pretende racional, por un lado, y políticamente correcto por otro, relegando entonces la pregunta por Dios (muy kantianamente quizá) al espectro de la feo la “razón práctica”, y renunciando a la posibilidad de que el discurso racional se enfrente a la tensión máxima que genera la pregunta por el absoluto. *Conclusión novena: con Ferdinand Alquié reconocemos que la decadencia de la filosofía proviene de la claudicación de la razón que, en una pretendida defensa de la razón, se convierte más bien en una derrota del pensamiento desde el preciso momento en que la filosofía abandona primero la pregunta por Dios hasta llegar a ser después un supuesto —pero sólo supuesto entonces— “amor a la sabiduría” que no se pregunta más por la verdad.*

Por eso el pensamiento cartesiano sigue siendo encrucijada y tensión, pues lo que en él se enuncia es básicamente el esfuerzo del espíritu humano por comprender el Todo desde las solas fuerzas de la luz natural de la razón que se abre, de ser preciso, también a la trascendencia y que como punto de partida en la búsqueda incansable del saber y la verdad, entiende que esa andanza se comienza cuando dejamos de tenerle miedo a la verdad. *Conclusión décima: con el Descartes de la “Carta a Pictot” reconocemos que intentar comprender su pensamiento nos faculta en primera instancia—y es esto lo más importante quizá— para comprender el pensamiento de los demás: o lo que es lo mismo, que en nuestra mismidad ha de revelarse intuitivamente, siempre, siempre, también la Otredad.*

“Pero puesto que la necesidad de obrar nos obliga a menudo a decidarnos antes de tener tiempo de haber practicado un examen cuidadoso, hay que confesar que la vida del hombre está sujeta muy a menudo al error en las cosas particulares y, en fin, es preciso reconocer la flaqueza y la debilidad de nuestra naturaleza”⁶⁶¹.

⁶⁶¹ *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, 72 / AI, II, 505.

BIBLIOGRAFÍA

1. Alquié, Ferdinand, “De la mort de Dieu à la mort de la philosophie” en *Études cartésiennes*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1982.
2. — —, “Descartes et l’ontologie negative” en: *Études cartésiennes*, Paris. Vrin, 1982.
3. — —, “Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes” en: *Études cartésiennes*, Paris. Vrin, 1982.
4. Aczel, Amir D., *El cuaderno secreto de Descartes. Una historia verdadera sobre matemáticas, misticismo y el esfuerzo por entender el universo*, Madrid: Biblioteca Buridán, 2005.
5. Ángeles Cerón, Francisco de Jesús, “La distancia de Dios en las *Meditaciones metafísicas*” en: Juan Carlos Moreno Romo (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona: Anthropos-UAQ, 2007.

6. Aranguren, José Luis L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.
7. Aristóteles, *Metafísica*, versión trilingüe de Valentín García-Yebra, Madrid: Gredos 1998.
8. Azouvi, François, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris: Fayard, 2002.
9. Félix Azúa, "Un montón de huesos", en *El país*, en URL: http://elpais.com/diario/2009/07/15/opinion/1247608804_850215.html.
10. Baltasar, Hans Urs von, *Sólo el amor es digno de fe* (Trad. Ángel Cordobilla Pérez), Salamanca: Sígueme, 2004 / 1963 en alemán.
11. — —, *Gloria. Una estética teológica*, t. V (Trad. Vicente Martín y Felipe Hernández), Madrid: Encuentro, 1992.
12. — —, *El cristiano y la angustia* (trad. José María Valverde), Madrid: Caparrós, 1998.
13. Baillet, Adrien, *La vie de Monsieur Des-Cartes. Seconde partie*, París: Daniel Horthemels, 1691.
14. Beck, Ulrich, *El Dios personal* (traducción Rosa S. Carbó), Barcelona: Paidós, 2009.
15. Belaval, Yvon, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris: Gallimard, 1960.
16. Belausteguigoitia, Santiago, "Pascal y Descartes dialogan en Sevilla", en URL: http://elpais.com/diario/2010/03/25/andalucia/1269472937_850215.html.
17. Bergson, Henri, *Mélanges*, Paris: Vrin, 1915.
18. *Biblia de Jerusalén* (nueva edición), Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.
19. Bord, André, *Pascal et Jean de la Croix*, Paris: Beauchesne, 1987.
20. Borges, Jorge Luis, *Obras completas I, 1923-1949*, Buenos Aires: Emecé, 2005.
21. — —, "La esfera de Pascal", en: *Nueva antología personal*, México: Siglo XXI Editores, 2000.
22. Bouillier, Francisque, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vols., Paris: Delagrave, 3ª edición, 1868.
23. Busson, Henri, *La pensée religieuse française de Charron a Pascal*, Paris: J. Vrin, 1933.
24. Blanchet, André, "Le cris de Pascal" en *Revue Études*, Paris, diciembre de 1950.

25. Brémond, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* T. IV, Paris, 1916.
26. Brunschvicg, León, “La soltitude de Pascal” en *Revue de métaphisique et de morale*, No.2, Paris, 1923.
27. Carraud, Vincent, *Pascal et la philosophie*, Paris: PUF, seconde édition revue et corrigée, 2007.
28. Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, Vol. I (4 vols.), México: F.C.E., 1953 / 1906 en alemán.
29. — —, *Antropología filosófica* (trad. Eugenio Ímaz), México: FCE, 5ª ed., 1968.
30. Chevalier, Jacques, *Pascal*, Paris: Plon, 1922.
31. Debray, Régis, *Dios, un itinerario* (Trad. Eduardo Molina y Vedia), Siglo XXI, México, 2005.
32. Descartes, René, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, nouvelle édition, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996
33. — —, *Oeuvres philosophiques*, Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquíe, 3 Vols., 1963 - 1973, Paris: « Classiques Garnier », 1988.
34. — —, *Oeuvres et Lettres*, textes présentés par André Bridoux, Éditions Gallimard “Bibliothèque de La Pléiade”, 1953.
35. — —, *Obras escogidas* (Preámbulos / Experiencias / Olímpicas / Reglas para la dirección del espíritu / Discurso del método / Meditaciones metafísicas / Los principios de la filosofía / Correspondencia), edición de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Buenos Aires: Editorial Charcas, segunda edición (1ª en Ed. Sudamericana, 1967), 1980.
36. — —, *Discurso del método / Dióptrica / Meteoros / Geometría*, edición de Guillermo Quintás Alonso, segunda edición (1ª en 1981), Alfaguara, Madrid, 1987.
37. — —, *Dos opúsculos: Reglas para la dirección del espíritu / Investigación de la verdad por la luz natural*, edición de Luis Villoro, México, UNAM, “Nuestros Clásicos” No. 10, tercera edición, 1984.
38. — —, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, edición de Vidal Peña, Madrid: Alfaguara, 1977.
39. — —, *Observaciones sobre el programa de Regius*, edición de G. Quintás, Buenos Aires: Aguilar, “Biblioteca de Iniciación Filosófica” No. 137, 1980.

40. Ferry, Luc, y Marcel Gauchet, *Lo religioso después de la religión* (Prólogo y traducción de Esteban Molina) Barcelona: Anthropos, 2007.
41. García-Baró, Miguel, “En las bases de la filosofía primera” en *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca, 2007.
42. Goldman, Lucien, *El hombre y lo absoluto*, t.I, Barcelona: Planeta, 1986.
43. Gómez Robledo, Antonio, *Estudios pascalianos*, México: El Colegio Nacional-FCE, “Cuadernos de la Gaceta” No.80, 1992.
44. Gouhier, Henri, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris: Vrin, 1924.
45. — —, *Blaise Pascal. Conversion y apologétique*, Paris: Vrin, 1986.
46. — —, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris: Vrin, 2005.
47. Gandillac, Maurice de, *Historia de la filosofía. La filosofía en el renacimiento* (Trad. Manuel Pérez Ledesma), al cuidado de Yvon Belaval, México: Siglo XXI editores, 1998.
48. García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, México: Editorial Porrúa, 1974.
49. Girard, René, *Veo a Satán caer como el relámpago* (Trad. Francisco Diez del Corral), Barcelona: Anagrama, 2002.
50. Gueroult, Martial, *Descartes selon l'ordre de les raisons*, Paris : Aubier, 1953.
51. Guardini, Romano, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* (Trad. Ramón Garriga), Buenos Aires: Emecé Editores, 1955.
52. Grayling, Anthony Clifford, *La vida de René Descartes y su lugar en su época* (Trad. Antonio Lastra), Valencia: Pre-Textos, 2007.
53. Grimaldi, Nicolas, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1978.
54. Habermas, Jürgen, et al., *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona: Paidós, 2009.
55. Hamelin, Octave, *Le système de Descartes* (préface de Émile Durkheim), Paris: Félix Alcan Éditeur, 1911.
56. — —, *El sistema de Descartes*, edición de A. H. Raggio, Buenos Aires: Losada, 1949 / París, 1910.
57. Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia* (Trad. de H. Cortés y A. Leyte), Anthropos, Barcelona, 1990.

58. — —, “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, edición de Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada, 1960.
59. — —, “¿Por qué permanecemos en la provincia?” (Trad. Jorge Rodríguez), en *Revista Eco*, Bogotá, Tomo VI, 5, marzo de 1963.
60. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal* (Trad. José Gaos), Madrid: Revista de Occidente, 4ª ed., 1974.
61. Heine, Henrich, *Alemania* (Introducción de Max Aub) México: UNAM, “Nuestros clásicos” No.15, 1994.
62. Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas* (Trad. José Gaos y Miguel García-Baró), México: F.C.E. 2ª ed., 1986.
63. Jaspers, Karl, *Descartes y la filosofía*, La Pléyade, Buenos Aires, 1973 / París, 1937 / Berlín 1948.
64. — —, *La fe filosófica*, Losada, 2ª ed., Buenos Aires, 1968 / Munich, 1948.
65. — —, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (Trad. José Gaos), México: F.C.E. “Breviarios” No. 77, 1953 / Zurich, 1949.
66. — —, *La filosofía de la existencia* (Trad. Luis Rodríguez Aranda), Barcelona: Planeta, 1985.
67. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, (Publicada en 1998) en URL:http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_sp.html (Consultado: 15 / 07/ 2011).
68. Kambouchner, Denis, *Descartes et la philosophie morale*, Paris: Hermann Éditeurs, 2008.
69. — —, *Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*, Paris: PUF, 2005.
70. Kierkegaard, Sören, *La enfermedad mortal*, Madrid: Sarpe, Madrid, 1984.
71. Leszek Kolakowski, *Die une nous doit rien. Brève Remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Paris: Albin Michel, 1997.
72. Kundera, Milán, *El arte de la novela* (Trad. Fernando de Valenzuela y María Victoria de Villaverde), México: Tusquets Editores, Col. “Fabula Tusquets” No.143, 2009.
73. Küng, Hans, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Trad. José María Bravo Navalpotro), Madrid: Trotta, 4ª ed., 2005 / 4ª edición en Editorial Cristiandad, Madrid, 1979 / Munich, 1978.

74. Laporte, Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris: PUF, 1945.
75. Le Guern, Michel, *Pascal et Descartes*, Paris: Nizet, 1971.
76. Leroy, Maxime, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris: Rieder, 1929.
77. Lutero, Martín, *Escritos reformistas de 1520 (A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del Estado cristiano / La cautividad babilónica de la Iglesia / La libertad cristiana)*, prólogo, selección y notas de Humberto Martínez,” México: Secretaría de Educación Pública, Col. “Cien del Mundo, 1988.
78. Marion, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia* (Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille), Salamanca: Sígueme, 1999.
79. — —, *El fenómeno erótico* (Trad. Silvio Mattoni), El cuenco de la plata-Buenos Aires: Ediciones literales, 2005.
80. — —, *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, (Traducción y notas de Alejandro García Mayo) Madrid: Escolar y Mayo Editores, S.L., 2008.
81. — —, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, Paris : PUF, 1986.
82. Marino López, Antonio, “La metafísica de la generosidad cartesiana” en Juan Carlos Moreno Romo (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona: Anthropos-UAQ, 2007.
83. Maritain, Jacques, *Trois réformateurs: Luther-Descartes-Rousseau*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris: Plon, 1925.
84. Martínez de Marañón, José Manzano, “La fundamentación cartesiana de la verdad en Dios”, en *Psicología religiosa y pensamiento existencial* (al cuidado de López Quintás, A.), Vol. II, Madrid: Guadarrama, "Cristianismo y Hombre actual" No. 43, 1963.
85. Moreno Romo, Juan Carlos, *Vindicación del cartesianismo radical*, Barcelona: Anthropos, 2011.
86. — —, (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona: Anthropos-UAQ, 2007.
87. — —, “Descartes ‘Mirador’ de la filosofía” en Juan Carlos Moreno Romo (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona: Anthropos-UAQ, 2007.

88. — —, “Moral e historia en Descartes” en Juan Carlos Moreno Romo (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona: Anthropos-UAQ, 2007.
89. — —, “Entre el Dios de la fe y el Dios de la filosofía” en: *Open Insight. Revista de Filosofía*, Santiago de Querétaro, Vol. I, Núm. 1, Diciembre 2010.
90. Nancy, Jean-Luc, *Ego sum* (Traducción y prólogo de Juan Carlos Moreno Romo), Barcelona: Anthropos-UAQ, 2007.
91. — —, *Un jour les dieux se retirent...*, Burdeos: William Blake and Co. Ed., 2001.
92. Neruda, Pablo, *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*, Madrid: Edaf, 2009.
93. Ortega y Gasset, José, *Obras completas VI*, Madrid: Alianza-Revista de Occidente, 6ª ed., 1984.
94. Pascal, Blaise, *OEuvres complètes*, préface d’Henri Gouhier, présentation et notes de Louis Lafuma, Paris: Editions du Seuil, 1963.
95. — —, *Obras: Pensamientos / Provinciales / escritos científicos / opúsculos / y cartas*, prólogo de José Luis Aranguren y edición de Carlos R. de Dampierre, Madrid: Alfaguara, 1981.
96. — —, *Pensamientos*, traducción de Eugenio D’Ors, Madrid: Iberia, 1976.
97. Perdomo García, José, *La teoría del conocimiento de Pascal. Filosofía crítica pascaliana*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1956.
98. Popkin, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: F.C.E., 1983 / 1979 en inglés.
99. Ratzinger, Joseph, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Trad. Jesús Aguirre), Madrid: Ediciones Encuentro, 2006 / 1960 en alemán.
100. Ratzinger, Joseph y Paolo Flores d’Arcais, *¿Dios existe?* (Traducción de Carmen Bas Álvarez y Alejandro Pradera Sánchez), Madrid: Espasa-Calpe, 2009.
101. Reyes, Alfonso, “En torno a la estética de Descartes”, en *Obras Completas XII*, México: FCE, 1960.

102. Ricci, Clemente, “Descartes y el problema religioso”, en: José Luis Guerrero (ed.), *Homenaje en el tercer centenario del Discurso del método* Vol. II, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1937.
103. Rodis-Lewis, Geneviève, *Descartes y el racionalismo*, Oikos-tau Ediciones, Barcelona, 1971.
104. — —, *Descartes. Biographie*, París: Calmann-Lévy, 1995.
105. — —, “La rencontre de Descartes et Pascal: réalité et fiction”, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, No. 75, 1991.
106. Rogozinski, Jacob, *Le moi et la chair. Introduction à l’ego analyse*, Paris: Les éditions du Cerf, 2006.
107. Sánchez Ramón, Ramón, *Descartes esencial. No hay verdad sin evidencia (Introducción y antología)*, Barcelona: Montesinos Esencial, 2008.
108. Suárez, Sofía, “Descartes y Pascal. La gnosis” en: Luis Juan Guerrero (ed.), *Homenaje en el tercer centenario del Discurso del método* Vol. II, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1937.
109. Shorto, Russell, *Los huesos de Descartes. Una aventura histórica que ilustra el eterno debate entre fe y razón* (Trad. Claudia Conde), Barcelona: Duomo Ediciones, 2009.
110. Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Sígueme, 2005.
111. Sciacca, Michele Federico, *Pascal* (Trad. J.J. Ruiz Cuevas), Barcelona: Luis Miracle Editor, 1955.
112. Steiner, George, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento* (trad. María Córdor), México: FCE, 2007 /2005 primera edición en inglés.
113. Stein, Edith, *Sobre el problema de la empatía*, Madrid: Trotta, 2004.
114. Strowski, Fortunat, *Pascal et son temps*, Vol. III, Paris: 1910.
115. — —, *Les Pensées de Pascal*, Paris: Plon, 1965.
116. Turró, Salvio, *Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia*, prólogo de Emilio Lledó, Barcelona: Anthropos, “Autores, Textos y Temas de filosofía” No. 1, 1985.
117. Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Barcelona: Editorial Altaya “Grandes obras del pensamiento”, 1999 / 1912 primera edición.

118. — —, *La agonía del cristianismo*, Madrid: Alianza editorial, “B.A.” No. 94, 2000, p.91.
119. Valensin, Auguste, *Lecciones sobre Pascal* (Trad. P. Francisco Pérez), Madrid: Taurus, 1963.
120. Valéry, Paul, *Estudios filosóficos* (Trad. Carmen Santos), Madrid: La balsa de la Medusa, 1993.
121. Villar, Alicia, *Pascal: ciencia y creencia*, Madrid: Cíncel, 1987.
122. Voltaire, *Melanges*, Paris: Gallimard, 1961.
123. — —, *Cartas filosóficas* (Tr. Fernando Savater), Madrid: Editorial Nacional, 1976.
124. Watson, Richard, *Descartes. El filósofo de la luz* (Trad. Carlos Gardini), Barcelona: Ediciones B, 2003.
125. Wojtilla, Karol, *Max Scheler y la ética cristiana* (Trad. G. Haya), Madrid: BAC, 1982.
126. Xirau, Joaquín, *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, reeditado en el volumen *Descartes / Leibniz / Rousseau*, México: UNAM, 1973 / Universidad de Barcelona, 1927.