



**HAL**  
open science

## Pascal and the anxiety of faith

Emanuel Falque, Francisco Novoa

► **To cite this version:**

Emanuel Falque, Francisco Novoa. Pascal and the anxiety of faith. 2023, 10.21703/2735-6353.2023.22.2.2316 . hal-04786561

**HAL Id: hal-04786561**

**<https://hal.science/hal-04786561v1>**

Submitted on 16 Nov 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License





# Pascal y la inquietud de la fe\*

## Pascal and the anxiety of faith

Emmanuel Falque  

Institut Catholique de Paris, Paris, Francia.

### Traducción del francés al español

Francisco Novoa-Rojas  

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

Enviado: 27/05/2023

Evaluado: 29/05/2022

Aceptado: 04/07/2023

Editor: David Solís Nova

### Resumen\*\*

Este artículo explora la noción de "inquietud" en la fe cristiana según Blaise Pascal. El autor distingue tres tipos de inquietud en Pascal: la inquietud metafísica ante la muerte, la inquietud espiritual por el extravío del mundo en el divertimento, y la inquietud de la salvación y el pecado para el creyente. Pascal describe una auténtica angustia ante la finitud (la muerte) y también ante el pecado (la separación de Dios). Pero más allá, hay en Pascal una inquietud propia del cristiano, que "redobla" su responsabilidad al estar ligado a Dios. En "La conversión del pecador" (1653) aparece la inquietud "de" la fe, el temor ante la posibilidad de creer. Luego, en la experiencia del

---

\* Falque, E. (2016). XV. Pascal et l'inquiétude de la foi. Dans : Stefano Bancalari éd., Jean Greisch, les trois âges de la raison : Métaphysique, phénoménologique, herméneutique (pp. 255-279). Paris: Hermann. <https://doi.org/10.3917/herm.banca.2016.01.0255>. Traducción autorizada por el autor.

\*\* En la versión original del texto, antes citado, no existe el resumen y las palabras claves en español e inglés. Se han elaborado por el traductor por exigencia de la Revista de Filosofía UCSC.

- Excepcionalmente, en las traducciones se mantiene el formato de citación original y no el que utiliza la Revista de Filosofía UCSC.

"Memorial" (1654), surge la inquietud "en" la fe, el miedo a perder a Dios una vez que se ha creído y amado. No basta con creer, sino con perseverar creyendo, en la incertidumbre. El "Memorial" no consagra sólo el recuerdo del pasado, sino la fidelidad a lo sucedido. La paz desaparece en la segunda versión, mostrando que la fe no es un estado permanente. La inquietud es constitutiva de la existencia creyente para Pascal. No se trata de alcanzar la certidumbre, sino de continuar creyendo cuando ya se ha creído.

**Palabras clave:** Inquietud, Fe, Pascal, pecado, conversión.

### Abstract

This article explores the concept of "restlessness" in Christian faith according to Blaise Pascal. The author distinguishes three types of restlessness in Pascal's thought: metaphysical restlessness in the face of death, spiritual restlessness due to the world's distractions, and the restlessness of salvation and sin for the believer. Pascal describes a genuine anguish in the face of finitude (death) and in the face of sin (separation from God). However, beyond that, there is a unique Christian restlessness in Pascal, one that "intensifies" responsibility by being bound to God. In "The Conversion of the Sinner" (1653), there is restlessness "about" faith, a fear of the possibility of belief. Then, in the experience of the "Memorial" (1654), there is restlessness "within" faith, a fear of losing God once one has believed and loved. It is not enough to believe, but one must continue to believe, even in uncertainty. The "Memorial" consecrates not only the memory of the past but also fidelity to what has occurred. Peace disappears in the second version, showing that faith is not a permanent state. Restlessness is constitutive of the believing existence for Pascal. It is not about achieving certainty but about continuing to believe once belief has already been embraced.

**Keywords:** anxiety, Faith, Pascal, sinfulness, conversion.

## 1. Introducción

*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*- "nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti"<sup>1</sup>. La célebre frase de san Agustín al comienzo de las *Confesiones* abre la tradición

---

<sup>1</sup> San Agustín, *Confesiones*, en *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Bibliothèque augustinienne, 1998 (BA 13), libro I, 1, p. 273.

del "corazón inquieto (*cor in-quietum*)", en el que el hombre, pero también el Hijo del Hombre, "no tiene dónde reclinar la cabeza"<sup>2</sup>. Lo humano se preocupa, ciertamente, por lo divino, pero también lo divino por lo humano. La *inquietud por lo creado* subyace en el movimiento mismo del acto de darse, por el que la preocupación del hombre se convierte también en preocupación de Dios, en la participación de una humanidad que no puede salvarse plenamente si no es plenamente asumida. Todo depende, pues, de lo que llamamos "inquietud" o "no descanso" (*inquiés*). Algunos (San Agustín), la verán como una determinación negativa, pensando que la inmovilidad es mejor que la movilidad, o que llegar a puerto es mejor que cruzar; otros (Pascal) preferirán el torbellino incesante en el que el hombre parece ser llevado eternamente, permaneciendo constantemente en movimiento hasta que llega. Si hay, pues, una "inconsistencia" desde San Agustín hasta Pascal inclusive, será "blanca" o "negra" según la consideremos en el orden de lo creado o desde el punto de vista del pecado: "inconsistencia blanca" en la maravilla del paso del tiempo, tejida a partir de la diversidad de lo creado en sus diferentes movimientos y que conduce a la alabanza ("las tinieblas, las aguas, el viento, el fuego, el humo, los animales que se arrastran y vuelan, los cuadrúpedos, los bípedos, etc."<sup>3</sup>); y la "inconsistencia negra" en el cuadro más trágico de la impermanencia de las cosas, el pensamiento de la muerte y el sinsentido de la existencia, que conducen, si no a la desesperación, al menos a la desesperanza o a la penitencia del creyente<sup>4</sup>. Pero mientras San Agustín seguía consagrándolo al blanco sin sacrificarlo al negro, y conservaba el elogio de la creación, aunque fuera en un corazón atribulado, Blaise Pascal, por su parte, trituraba el negro sin ver en él el blanco, y empezaba por lo trágico ("la miseria del hombre sin Dios") para luego, y finalmente, salvarlo con una cierta ética ("la felicidad del hombre con Dios"):

Pascal ignoró por completo estas imágenes felices (de San Agustín), como señaló Philippe Sellier. Sólo toma prestadas de su predecesor las imágenes más lúgubres: las pesadas aguas de los ríos, donde se mezclan fantásticamente los resplandores sulfurosos y las

---

<sup>2</sup> Mt 8,20.

<sup>3</sup> Sal. 103.

<sup>4</sup> Ps. 50. Philippe Sellier, Pascal et saint Augustin [1970], París, Albin Michel, 1991, cap. i, p. 20-38: "La fluidité nocturne du monde" (cit. p. 20-21). Doble inconsistencia tomada de J. Rousset, Anthologie de la poésie française, París, Armand Colin, 1961, vol. I, pp. 6-9. I, p. 6-9.

tinieblas sombrías, y cuyo curso está bordeado de frágiles criaturas que pronto se revolcarán en este lodo humeante. ¡Todo ello en un silencio opresivo!<sup>5</sup>

En resumen, el punto es claro, pero lo suficientemente importante como para que sea necesario recordarlo. El *thaumazein* o *asombro* de los griegos, que sin duda podía seguir designando cierto modo de "maravilla" o "admiración" desde Platón hasta San Agustín o San Francisco, se transformó radicalmente en "estupor" y "sobrecogimiento" a partir de Blaise Pascal. La turbación, más que la alabanza, se convierte en el modo heurístico con el que comenzar, ya se trate del pecado, por supuesto, pero también de nuestro simple ser metafísico, incapaz de detenerse: "¿Qué clase de quimera es el hombre?", se pregunta el pensador de Port Royal, "¿qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicciones, qué prodigio? Juez de todas las cosas, lombriz imbecil, depositario de la verdad, pozo negro de incertidumbre y error, gloria y escoria del universo. ¿Quién desentrañará este embrollo?"<sup>6</sup>.

Basándose en la "bilis", o más bien priorizando la inconsistencia negra (la tragedia del flujo) sobre la inconsistencia blanca (el despertar del movimiento), el siglo XVII descubrirá así una *figura nativa de la inquietud*, menos esta vez en el deseo de reposo arraigado en el ser creado (Agustín) que en el torbellino de una humanidad que ya no tiene un "punto fijo" al que aferrarse (Pascal). Siguiendo al pensador de Port Royal, se distinguirán tres tipos de inquietud dependiendo de si se observa desde el punto de vista del hombre en sí, del destino del mundo o de la vida del creyente: la inquietud de lo que somos frente a la muerte (*inquietud metafísica*), la inquietud del destino humano desviado de sí mismo en la distracción (*inquietud espiritual*) y la inquietud del creyente en relación con el pecado o a su propia posibilidad de caer (*inquietud de la salvación*). Además de la preocupación hacia aquel que falsamente pretendería "no temer a la muerte" (Séneca) o resultaría incapaz de "permanecer tranquilo (*in-quietes*) en una habitación"<sup>7</sup>, surge en Pascal una inquietud propia del cristiano, aún más evidente, ya que le impone una responsabilidad adicional. Si bien existe, ciertamente, una angustia del hombre "sin" Dios (inevitabilidad de la muerte o mundo convertido en indiferente a lo divino), paradójicamente se descubre en el corazón de la experiencia del filósofo confesor una angustia aún mayor, la del

<sup>5</sup> Philippe Sellier, Pascal et saint Augustin, ed. cit, p. 25.

<sup>6</sup> L. 131/B. 434.

<sup>7</sup> L. 136/B. 139

hombre "con" Dios (desvinculación o posibilidad del pecado). El creyente, literalmente, se siente aún más inquieto al momento de creer o en el acto de creer. Porque no es suficiente, o ya no lo es, enfrentar su posible anulación (angustia metafísica) o un mundo de incredulidad (angustia espiritual), sino que también debe cuestionar dentro de sí mismo su posible ruptura de alianza (angustia del pecado). En lugar de acceder a una supuesta certeza de que "creer" o "amar" es un don definitivamente adquirido, por el contrario, debe ser consciente de que lo que le ha sido otorgado puede ser retirado en el sentido de que se le otorgó previa y libremente. Cualquiera que establezca un vínculo ve la amenaza de su pérdida en el momento mismo de establecerlo. El pecado o el horizonte de la "separación" alcanzan así la esencia de la inquietud en Pascal (angustia del pecado), aunque la angustia del hombre "común" y su muerte inevitable formen aquí la base sobre la que se asienta (angustia de finitud): "la angustia del pecado, ya habíamos señalado a modo de preámbulo en *Pasar Getsemaní* según una perspectiva hoy a profundizar, se basa en la *angustia de la finitud*, como un ejército conquistando un territorio hasta ahora neutral y sin ser nunca la única causa de la batalla"<sup>8</sup>.

La "inquietud de la fe" para el pecador que se convierte en *Sobre la Conversión del pecador* en el pensador de Port-Royal (finales de 1653), se convierte en "inquietud en la fe" para el cristiano que experimenta a Dios mientras teme perderlo en la experiencia del *Memorial* (en noviembre de 1654). La angustia de la muerte, la angustia por el mundo y la angustia del pecado no se oponen aquí entre sí. La finitud, el libertinaje y el pecado forman un todo, pero en esto, en esta ocasión, en el siglo XVII, la pérdida de uno mismo (pecado) tiene prioridad sobre la desviación del mundo (divertimiento) y la destrucción del yo (muerte). "No sentir que se acerca la muerte" -esa es la verdadera angustia en la época clásica, muy lejana del "no sentir que se está muriendo" tan deseado, incluso exigido, en nuestros días. Porque lo que importa no es morir o no morir, ya que de todas formas moriremos, ni siquiera sufrir o no sufrir, ya que, al menos en el siglo XVII, sufriremos, sino prepararse para morir, es decir, no permanecer en un estado de pecado en el momento de "pasar". Tales afirmaciones podrían ciertamente hacer sonreír en la actualidad, especialmente la espera consciente de la muerte frente al deseo tan anhelado en estos días de

---

<sup>8</sup> Emmanuel Falque, *Le passeur de Gethsémani*. Angoisse, souffrance et mort, París, Cerf, 1999, cap. iii, p. 47-54: "La tentation du désespoir ou l'angoisse du péché" (cit. p. 50). Reimpreso en el Triduum philosophique (*Passeur de Gethsémani. Métamorphose de la finitude. Noces de l'agneau*), París, Cerf, 2015, p. 54.

no olvidarse de uno mismo al momento de morir. Nada peor en este "siglo de la salvación" que morir sin haberlo visto ni sabido, temiendo igualmente la extinción en el sueño que la muerte accidental, de ahí la importancia justificada en esa época, como quizás en todas las épocas, de la extremaunción e incluso del bautismo en el momento de la muerte. Sin embargo, esta exigencia de una muerte "preparada" podría enseñarnos también sobre la responsabilidad del creyente, "aumentando" precisamente la inquietud en la medida en que está ligado a Dios y, por lo tanto, ya no vive únicamente "para sí mismo". Al igual que el enigma de la conyugalidad, uno sabe y siente estar tanto más "ligado" a medida que siempre se perfila en el horizonte la posibilidad de "separación". En esto, la "fidelidad", ya sea divina o humana, no es solo el resultado de un "juramento" cumplido en el pasado, sino el resultado de un "don" que se debe renovar cada día: "El que afirmara tener fe, que es capaz de creer", destaca acertadamente Karl Barth en la *Introducción a la teología evangélica*, "ciertamente no creería"<sup>9</sup>.

## 2. De la angustia de muerte a la angustia de pecado

Es cierto que Blaise Pascal, probablemente como pionero, se atreve a considerar la muerte como una muerte real, ya que el cristianismo no concede el derecho ni el privilegio de escapar a la inquietud de la finitud ni a la muerte como tal: "el último acto es sangriento, por hermosa que sea la comedia en todo el resto. La tierra se arroja finalmente sobre su cabeza y eso es todo para siempre"<sup>10</sup>. Contradiendo así, y como por adelantado, la famosa y falsa afirmación heideggeriana de que los cristianos no pueden vivir con la inquietud de la muerte porque siempre han "co-percibido la muerte en la interpretación de la vida"<sup>11</sup>, encontramos en primer lugar en la antropología de Pascal una figura del "hombre ordinario" que nos lleva, por una vez, a no disociar inmediatamente al cristiano del resto y de la humanidad en su conjunto: "Sólo la

---

<sup>9</sup> K. Barth, *Introduction à la théologie évangélique*, Ginebra, Labor et fides, 1962, p. 84: "El hombre que cree sabe y confiesa precisamente que no puede creer por la razón [...]. En otras palabras, su fe será siempre un acontecimiento que se produce frente a la incredulidad que la acompaña y recobra fuerza en su interior."

<sup>10</sup> L 165/ B 210.

<sup>11</sup> Cf. Martin Heidegger, *Être et temps* [1927], París, Authentica, Hors commerce, 1985, § 49, n. 1, p. 249. Fórmula a la que nuestro libro *Le passeur de Gethsémani* (ed. cit.) no tiene otra ambición que responder (citado p. 12). Cita sobre la muerte en Ph. Sellier, Pascal et saint Augustin, ed. cit, p. 26.

muerte es cierta" (*sola mors certa est*) exclamaba San Agustín<sup>12</sup>, y "todo lo que sé es que debo morir pronto" replicaba Blaise Pascal<sup>13</sup>. La *inquietud metafísica* nace, pues, del hecho de que la muerte es, ante todo, y es mérito de Pascal haberla visto siguiendo los pasos de un Epícteto o de un Montaigne, sin embargo, doblegando el "no descanso" (*in-quietes*) en un torbellino sin fin hasta que un Otro, u otra vida, venga a asegurarme lo que, por mí mismo, nunca podré encontrar.

Más que la muerte sola (*angustia de finitud*), es también y sobre todo el después de la muerte o la eternidad lo que preocupa a Blaise Pascal (*angustia de pecado*), prohibiéndonos ahora disociar la solidaridad "de" la redención, o la finitud "de" la falta: "la religión nos enseña que por un hombre se perdió todo y se rompió el vínculo entre Dios y nosotros, y que por un hombre se repara el vínculo. Nacemos tan contrarios a este amor de Dios, y es necesario que nazcamos culpables, o Dios sería injusto"<sup>14</sup>. Decir que "*ardemos en deseos de encontrar una base firme*" o que "*todo nuestro fundamento se resquebraja y la tierra se abre al abismo*" por seguir el famoso fragmento sobre el divertimento<sup>15</sup>, se trata pues ciertamente de reconocer la inestabilidad metafísica del hombre (alejamiento de sí mismo y perspectiva de muerte), pero también y, sobre todo, al menos para el propio Pascal, de verla en el contexto de otra preocupación aún mayor, a saber, la de la salvación (gracia y pecado). La perspectiva primordialmente metafísica y antropológica de la preocupación de Pascal hace del *vagabundeo* un modo propio del ser humano (divertimento), pero no sin vincularlo a la caída como posibilidad de todo creyente (pecado).

Así pues, hay que distinguir dos etapas, pero sin dejar nunca de vincularlas: aquella en la que el hombre *se pierde* o *se siente* perdido (divergencia u horizonte de muerte [*angustia de finitud*]), y aquella en la que se encuentra o se reencuentra porque Dios lo encuentra allí (acceso a sí mismo por Jesucristo [*angustia de pecado*]). Para Pascal, la "destitución del yo" nunca va sin la "nueva institución del yo" en y por Dios. Ni el divertimento ni el miedo a la muerte tienen un sentido exclusivamente filosófico (en relación con el hombre) si no se relacionan al mismo tiempo con su finalidad teológica (en relación con Dios). No reconoceremos verdaderamente que nos

---

<sup>12</sup> Sermón 97.

<sup>13</sup> L 427/B 194.

<sup>14</sup> L 205/B 489

<sup>15</sup> L 199/B 72.



hemos perdido hasta que "otro" nos haya encontrado, o que hemos caído hasta que "alguien" haya venido a recogerlos.

En su doble horizonte, tanto filosófico como teológico, el "divertimiento" o la "no inquietud de la inquietud" no implica simplemente perderse o caer, sino, por el contrario, y de manera grave, no darse cuenta de que uno se extravía y, por lo tanto, que uno está cayendo. Si el hombre siempre está inquieto, según Blaise Pascal, no se trata principalmente de que el conflicto sea preferible al reposo, sino más bien porque aquel que no se inquieta, o lo hace menos, está aún más inquieto precisamente porque no lo está, creyendo que está en reposo cuando en realidad está en movimiento, pensando que ha llegado cuando ni siquiera ha comenzado. La angustia de la muerte, y aún más la del pecado, ya no toca al "hombre distraído" que está haciendo todo, en su ocupación, para "no pensar en ello" y, por lo tanto, para olvidar que hay otra "ruta", o incluso "alguien más", que aún es posible: "en realidad no es que haya felicidad ni que creamos que la verdadera bienaventuranza consista en tener dinero que podamos ganar en el juego, o en la liebre que perseguimos: no lo deseáramos si se nos ofreciera [...]. Es el alboroto lo que nos aleja de pensar en nuestra desdichada condición y nos distrae"<sup>16</sup>.

Así, una *fenomenología del extravío* precede en Blaise Pascal a la *teología de la pérdida*, y una *antropología del peso* fundamenta la *economía de la salvación*. Contrariamente a la interpretación común, no se pasa directamente de la filosofía a la teología en el pensador de Port-Royal, olvidando de dónde venimos (el ser humano) y a dónde vamos (Dios), ni tampoco se salta inmediatamente del orden de la carne al orden del espíritu, o del orden del espíritu al orden de la caridad<sup>17</sup>. Es necesario aceptar *permanecer en cada estado y atravesarlo* de parte en parte. Al dividir los órdenes en exceso, como hemos demostrado en otros lugares, hemos olvidado cuánto su relación es de *anticipación* en lugar de *oposición*, más una *figuración* que una *separación*. El modelo bíblico y profético del anuncio (relación entre los dos testamentos) es más importante que el esquema griego de la división o la recomposición (alma y cuerpo), y se ha olvidado esto al ensalzar la caridad al omitir la parte que también le corresponde en toda humanidad común: "el elitismo del tercer orden en la interpretación común de Pascal olvida la situación del hombre en

---

<sup>16</sup> L 136/B 139.

<sup>17</sup> L 308/ B 793.

tanto que tal, en la prefiguración y continuidad de los géneros, más que en la oposición de las clases"<sup>18</sup>.

"Extraviado" (filosofía) y luego "caído" (teología), estas son las dos perspectivas que considerar. Extraviado, o "nada en relación con lo infinito, todo en relación con la nada, y en medio entre nada y todo", el hombre en primer lugar permanece "infinitamente alejado de comprender los extremos". Incluso mejor, ya que él mismo no puede lograrlo y seguir estas asombrosas vías, "el autor de estas maravillas las entiende. Nadie más puede hacerlo"<sup>19</sup>. Como "hombre en general", por lo tanto, al menos comprende una cosa, a saber, que *no comprende*, o, mejor dicho, para no derivar aquí en un apofatismo o un antirracionalismo no pascaliano, entiende que no comprenderá ni nunca lo hará totalmente solo. Lejos de no comprender, ni de abarcar nunca el universo, tal vez, por el contrario, logre hacerlo, pero solo en la medida en que luego se mantiene, o siempre ya está, "en" Aquel en quien todo se sostiene: "Jesucristo" en persona y en su persona: "nos conocemos a nosotros mismos solo a través de Jesucristo"<sup>20</sup>. La cuestión, por lo tanto, no es si se comprende o no se comprende, tampoco si uno se extravía o no, si uno cae o no cae. Captar, perderse o caer, no importa, siempre y cuando uno comprenda que no comprende, que ve que se ha perdido y que ha caído para poder levantarse. "¿Qué será entonces del hombre?", se pregunta Pascal. "¿Quién no ve, a través de todo esto, que el hombre está extraviado, que ha caído de su lugar, que lo busca ansiosamente y que no puede encontrarlo de nuevo?"<sup>21</sup>. El hombre "no sabe en qué posición colocarse", insiste el pensador de Port-Royal con lucidez, "está *visiblemente extraviado* y ha *caído de su verdadero lugar* sin poder encontrarlo de nuevo. Lo busca en todas partes *con inquietud* y *sin éxito* en tinieblas impenetrables"<sup>22</sup>.

En cuanto a la "caída", también espera su tratamiento metafísico y antropológico para luego convertirse en "teológica". Evidentemente "extraviado y caído de su lugar real", el hombre

---

<sup>18</sup> Véase nuestro libro *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie. Essai sur les frontières*, Bruselas, Lessius, 2013, p. 180-183 : "L'illusion du saut" (cit. p. 182). En español: *Pasar el Rubicón. Filosofía y Teología. Ensayo sobre las fronteras*. Sígueme.

<sup>19</sup> L 199/B 72 [desproporción del hombre].

<sup>20</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, en *Œuvres complètes*, París, Seuil, 1963, p. 550 (L. 417/B. 548): "No solo conocemos a Dios a través de Jesucristo, sino que también *nos conocemos a nosotros mismos* solo a través de Jesucristo; solo conocemos la *vida*, la *muerte* a través de Jesucristo. Fuera de Jesucristo, no sabemos qué es ni *nuestra vida*, ni *nuestra muerte*, ni Dios, ni *nosotros mismos*". Énfasis del autor.

<sup>21</sup> L 430/B 431.

<sup>22</sup> L 400/ B 427.

ha "perdido su lugar", no solo porque estos "espacios infinitos lo asustan" desde un punto de vista cosmológico<sup>23</sup>, sino también porque se descubre a sí mismo teológicamente como sujeto o víctima de un "no-lugar"<sup>24</sup>, en el doble sentido en francés de un asunto absuelto y de un lugar no designado. Habiendo olvidado su "punto fijo" arraigado en lo divino, se resigna a lo humano y rompe en su pecado cualquier relación con la trascendencia. Donde *Dios* era "una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna parte" según Alain de Lille y, por lo tanto, en la Edad Media, la *naturaleza* misma toma el lugar y el título de esta "esfera" y este "centro" en Pascal, y por lo tanto en la modernidad: "la *naturaleza* es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna parte"<sup>25</sup>. En este desplazamiento sintomático de un cambio de mundo y de época, no solo la naturaleza reemplaza a Dios en una falsa acusación de panteísmo, sino que además y, sobre todo, la "pérdida cosmológica de un lugar verdadero para el hombre" se acompaña de un "olvido antropológico y teológico de uno mismo" de lo que era su "lugar verdadero" en el universo, es decir, "en" Dios.

Con Blaise Pascal y la "miseria del hombre sin Dios", se inaugura para la modernidad un nuevo modo de inquietud: ciertamente, el de no saber adónde ir ["la desesperación eterna de no conocer el principio y el fin de las cosas"<sup>26</sup>], pero también y, sobre todo, el de nunca detenerse: "caído de su lugar" o de su "verdadero lugar", es decir, "Dios" o más bien el Verbo "en quien" somos<sup>27</sup>. Esta vez, el hombre no sabe ni dónde ni cómo encontrarlo. No basta con constatar que uno está "extraviado", sino que también es necesario reconocer que a veces se ha caído de manera definitiva: incapaz de ascender o incluso imaginar un lugar al que regresar si no viene "otro" a buscarnos o a indicárnoslo. Esto se aplica tanto a la "caída" como a la "gravedad del peso", que solo puede llevarnos, a menos que mi amor por Dios o más bien su amor por mí pueda orientarme de otra manera, burlando así las leyes de la gravedad más común y, por lo tanto, también del pecado: " El cuerpo se dirige hacia su lugar debido a su peso; y este peso no solo tiende hacia abajo, sino *hacia el lugar que le es propio*", se lee en las *Confesiones* de San Agustín,

---

<sup>23</sup> L 199 / B72.

<sup>24</sup> Nota del traductor: El término "non-lieu" se utiliza aquí con un doble significado en francés, refiriéndose tanto a una cuestión absuelta o resuelta como a un lugar no designado o no identificado.

<sup>25</sup> L 199 / B 72.

<sup>26</sup> L 199 / B 72.

<sup>27</sup> Col 1, 15 – 18.

lección que Pascal retendrá. "La piedra cae, el fuego se eleva; ambos gravitan según su peso y su centro [...]. (Pero) mi peso es mi amor, donde quiera que tienda, es él quien me lleva"<sup>28</sup>. Con San Agustín, y Blaise Pascal a su lado, "caemos" de alguna manera en sentido contrario o caminamos en sentido prohibido, solo con Dios. "Mi peso es mi amor" (*amor meus amor pondus*), en el sentido de que peso menos "con Dios" (*cum Deo*) que "sin Dios" (*sine Deo*), o que Dios me sostiene cuando creo que me llevo a mí mismo.

Sin embargo, permanece que tal "física de los contrarios", o el cambio del "pesado" al "ligero" y viceversa, por sí sola no es suficiente para combatir ni revertir la curva del pecado. Es necesario pesar "con Dios" este doble peso del amor (*pondus*) como también de mi culpa (*onus*), a través de lo cual Él vino a encontrarme, si no para salvarme, al menos para no abandonarme. Aceptar ser llevado por el peso para alcanzar mi propio fondo –"peso de amor" (*pondus*) o "peso de pecado" (*onus*) poco importa<sup>29</sup>; tal es, según nosotros, el sentido de este desespero, incluso de esta desesperanza, alcanzado por Pascal en sus *Pensamientos*. La "terapéutica del sobrecogimiento" establecida en el fragmento de los dos infinitos<sup>30</sup> tiene como objetivo, según nosotros, no solo desconcertarnos para dirigirnos hacia el "autor de estas maravillas" que también nos creó (*lectio faciliior* del divertimento), sino más bien llevarnos a descender a estos "fondos" que nos pertenecen, de donde solo Dios sabrá sacarnos, al menos "con nosotros", para habitarlos (*lectio difficilior* de la inversión hacia nuestra propia esencia): "El flujo. Es algo terrible sentir que todo lo que poseemos se escapa"<sup>31</sup>.

### 3. La angustia de la fe o el desorden saludable

Si Blaise Pascal describe, por lo tanto, y quizás por primera vez, una verdadera angustia de la finitud (la muerte) acompañada de una angustia del pecado (separación), entonces es "de" la

<sup>28</sup> San Agustín, Confesiones, en Obras de San Agustín, ed. cit. (BA 14), libro XIII, cap. ix, 10, p. 441. Nos remitimos en este punto a nuestro artículo, "¿Después de la metafísica? El peso de la vida según San Agustín", en A. de Libera (ed.), *Après la métaphysique: Augustin?*, Actas del coloquio del de l'Institut d'études médiévales (ICP, Paris), Paris, Vrin, 2013, p. 111-128.

<sup>29</sup> Doble sentido del "peso" como *pondus* que eleva (peso del amor) o *onus* que disminuye (peso del pecado) demostrado en el artículo mencionado ("el peso de la vida según san Agustín").

<sup>30</sup> L. 199/B 72.

<sup>31</sup> L. 752/B. 212.

fe, y "en" la fe, que la inquietud o la falta de reposo adquiere su sentido más propio, así como el más fuerte. Dicho de otra manera, donde el "divertimiento" o la "inquietud de la no-inquietud" nos habían llevado de la "angustia de la muerte" a la "angustia del pecado", ahora debemos cuestionarnos a nosotros mismos en cuanto a esta *imposible eliminación de la inquietud del pecado* al menos en esta vida, incluso y especialmente si vivimos "con" Dios. Ciertamente, la inquietud no será la misma según confesemos o no lo divino, algunos pensando que la eternidad elimina la finitud y la creencia el libertinaje. Sin embargo, creer no nos pondrá en una mejor posición, ni mucho menos. Porque al "aferrarnos", como hemos dicho, corremos el riesgo de "desligarnos", y al "recibir" también debemos esperar que, de repente, nada más nos sea "dado". La *fe sin certeza* es probablemente la única certeza de la fe, y es al no entender esto que a veces hemos llegado a protegernos falsamente de nuestro ser siempre y necesariamente "en peligro"<sup>32</sup>.

De hecho, se podría haber creído erróneamente que tener o recibir la fe sería suficiente para poner fin a la muerte a través de la eternidad, al extravío a través de la certeza, o a la caída a través de la salvación. Pero eso no es conocer a Pascal ni entender el misterio de la redención. Nada sería más falso, y aquí radica nuestra *lectio difficilior*, que pensar que, a través de la fe, uno ha llegado a su destino, o reclamar el "reposo" (*in-quietes*) simplemente porque uno está más resguardado contra el peligro. Al contrario, creer podría aumentar en lugar de disminuir la inquietud, como hemos mencionado anteriormente, en lugar de sentirse y considerarse seguro: "Pero donde está el peligro, crece también lo que salva", recordaba Hölderlin<sup>33</sup> en una versión casi secularizada de San Pablo ("donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia" [Romanos 5, 20])<sup>34</sup>. Aquí radica precisamente el sentido de la "conversión del pecador" en Blaise Pascal, consagrando la inquietud "de" la fe en el momento de creer, o preparándose "a" creer, como el primer salto por el cual la angustia misma será redoblada.

---

<sup>32</sup> Sobre este punto, les remitimos a Jean-Yves Lacoste, *Être en danger*, París, Cerf, 2011, p. 8: "Debido a su donación, el ser está en peligro", con su acertado relevo en la p. 283: "¿Está satisfecho el ser humano en paz de estar en paz?". No hay respuesta posible aquí que no vea en la tranquilidad y la inquietud, no dos fenómenos antagónicos, sino los dos momentos de una misma experiencia".

<sup>33</sup> IV, 20.

<sup>34</sup> Hölderlin (IV, 20), con amplio comentario de Martin Heidegger, "Pourquoi des poètes", en *Chemins qui ne mènent nulle part*, París, Gallimard, serie "Idées", p. 355-356.

Con *Sobre la Conversión del pecador* (finales de 1653), aproximadamente un año antes de la experiencia del *Memorial* (noviembre de 1654), surge un *nuevo problema* en el alma del pensador de Port-Royal. En este caso, su preocupación no es tanto la tranquilidad de aquel que no se preocupa (el divertimento), sino la inquietud de aquel que podría llegar a inquietarse y, por lo tanto, a creer (la conversión). De repente, uno se vuelve inquieto no por no creer, sino por darse cuenta de que no ha creído cuando podría haberlo hecho, y así salir del divertimento: "esta nueva luz [de la conversión] le da miedo al alma y trae *un trastorno que atraviesa el reposo* que encontraba en las cosas que le proporcionaban deleite"<sup>35</sup>. La angustia "de" la fe, el miedo o incluso la angustia "de" creer, es precisamente lo que su hermana Gilberte testificaría más adelante sobre su hermano Blaise, cuando el Señor lo llevaría a esa experiencia del *Memorial*: "empezaba a sentir una aversión extrema por las locuras y las distracciones del mundo" (Carta a Gilberte, 25 de julio de 1655). Es bien sabido que la conversión produce aversión y que el giro hacia uno mismo desvía del no-yo. Pero en este punto y en este momento de este texto, que se encontró póstumamente y fue difícilmente autenticado (*Sobre la Conversión del pecador*), Pascal aún no está completamente convertido, o la experiencia del "Fuego" como en la zarza ardiente del Éxodo aún no lo ha transformado radicalmente. Las cosas se mueven y preparan el cataclismo que está por venir, pero en esta espera surge en sí mismo, o más bien en él, una inquietud ante la idea misma de cambiar y transformarse. Nos aferramos a nuestro pecado o a nuestra falsa tranquilidad en *Sobre la Conversión del pecador* (1653), de la misma manera que nos aferramos a nuestra enfermedad o a nuestro sufrimiento con los que nos hemos acostumbrado a vivir en *Oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades* (1659): "Así que, quita de mí, Señor, la tristeza que el amor propio me podría dar de *mis propios sufrimientos*"<sup>36</sup>. Así, surge una angustia "de" la fe ante la mera idea de creer (*Sobre la Conversión del pecador*, 1653), que más adelante será reemplazada por una angustia "en" la fe misma en el momento de creer (*Memorial*, noviembre de 1654): "*Conversión*, se lee en una nota contemporánea al texto de 1653: el alma

<sup>35</sup> Blaise Pascal, *Sur la conversion du pécheur* [en adelante CP], en *Œuvres complètes*, ed. cit, p. 290.

<sup>36</sup> *Id.*, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, en *Œuvres complètes*, ed. cit, cap. xiii, p. 365.

del pecador se asusta al considerar esto, viendo que cada momento le arrebatara el disfrute de su bien y que lo que le es más precioso se escapa en cualquier momento..."<sup>37</sup>.

La "angustia de la fe" toma aquí y ahora el lugar de la "angustia de la finitud". La inquietud de la fe en el momento de creer ("inquietud saludable") reemplaza la quietud (divertimiento), e incluso la inquietud (muerte), de aquel que no cree. La *inquietud de la salvación* (fe) radicaliza y cambia el sentido de la *inquietud espiritual* (divertimiento) y la *inquietud metafísica* (muerte). Nos inquietamos aún más cuando nos alejamos del desvío de uno mismo (divertimiento), cuando dejamos de depender solo de nosotros mismos (muerte) y recurrimos a otro (salvación). La "no-inquietud" o la "falsa tranquilidad" de aquel que no cree, ciertamente inquieta, al menos a aquel que cree. La "inquietud ante la muerte" nos inquieta a todos, creyentes o no, pero solo concierne a uno mismo en el horizonte de su propia finitud. La "inquietud de la salvación" o la posibilidad de ser salvado inquieta esta vez al creyente en particular, con mayor firmeza aún porque solo otro, y solo él, podrá habitarlo o rescatarlo junto a él.

Por lo tanto, todo en Pascal está diseñado para "inquietarse por la falta de no inquietud", por el olvido de sí (divertimiento) y por el horizonte de nuestra muerte (finitud), pero aún más por la posibilidad misma de caer y la necesidad de ser salvado (pecado). Y una vez que se ha hecho esto, es decir, una vez que se ha escuchado el llamado de Aquel que puede levantarme, no se puede volver ni retroceder, lo que precisamente es aún más "inquietante". Siempre tememos más, para decirlo una vez más, "atarnos" debido a la posibilidad de ser "desatados", incluso "amar" en la eventualidad de ser "odiados". Ir hacia el otro implica renunciar al yo, y renunciar al yo acaba por prohibirnos prescindir "del" otro. Lejos de una creencia demasiado segura o tranquilizadora, al contrario, a través del prisma de su "conversión inquieta" es como el pecador medirá su antigua vida demasiado "tranquila" o "quieta", aunque haya sido desenfrenada en diversiones creadas solo para desviarle o apartarle de su perdición y su posibilidad de caer: "corremos sin preocupación hacia el precipicio después de haber colocado *algo delante de nosotros* para evitar verlo" (L 166/B 183).

Siguiendo una serie de *siete observaciones*, el "pecador que se convierte" aprenderá, según Pascal, a pasar gradualmente de un alma *no inquieta* (divertimiento), o solo *inquieta de sí*

---

<sup>37</sup> *Id.*, La conversion du pécheur, ed. cit, nota preliminar (MS. 757), p. 290.

misma (muerte), a una fe *inquieta de un "Otro"*, -de Aquel que vendrá a buscarlo asumiendo el riesgo opuesto de permanecer perdido definitivamente, incluso solo (pecado). A través de esta enumeración, el pensador de Port Royal demuestra a través de la experiencia, o a modo de preparación para el *Memorial*, que la vida con Dios no es fácil y que nada en ella se trata de un refugio que nos saque de nuestra humanidad común. Redoblando la inquietud, el "neófito" podría lamentar haberse atado así, si no encontrara en ello la felicidad de recibir "a ese Otro" en quien nunca había esperado: "Jesucristo mismo".

1. Primera constatación, entre los siete anunciados y extraídos de *Sobre la Conversión del pecador*: la nueva inquietud (de la fe) atraviesa y preocupa la falsa tranquilidad supuestamente inquieta (del divertimento), hasta llegar a extenderse a la idea misma de creer como lo más preocupante (la salvación). Paradójicamente, señala con precisión en *Sobre la Conversión del pecador*, "el alma (convertida) encuentra aún más amargura en los ejercicios de piedad que en las vanidades del mundo"<sup>38</sup>. En el medio, o en el "entre-dos", el alma ve lo que ha perdido y aún no sabe lo que ha ganado: "por un lado, la presencia de los objetos invisibles la toca más que la esperanza de los invisibles, y por otro, la solidez de los invisibles la toca más que la vanidad de los visibles"<sup>39</sup>.
2. Segunda constatación: el "nihilismo de la muerte" como sumersión metafísica ahora se traduce como "nihilismo del pecado" en forma de ruptura ética. El "nihilismo de la verdad", heredado de San Bernardo, se transforma aquí en "nihilismo de severidad". El "humus" o la "nada" que caracteriza al hombre en su estado de criatura como dependiente de Dios (nihilismo ontológico) se convierte también en el lugar por el cual se separa de Dios y prefiere su propia vida a la de Él (nihilismo ético): "de ahí que el hombre comience a considerar *como una nada* todo lo que debe regresar a la nada, el cielo, la tierra, su espíritu, su cuerpo, sus padres, sus amigos, sus enemigos [...], el honor, la ignominia, la estima, el desprecio, la autoridad, la indigencia, la salud, la enfermedad e incluso la vida misma"<sup>40</sup>.
3. Tercera constatación: la visión de la ceguera o el descubrimiento del extravío finalmente acontece. La nueva inquietud (de la conversión) denuncia la falsa tranquilidad (del

---

<sup>38</sup> CP, 290.

<sup>39</sup> CP, 290.

<sup>40</sup> CP, 290.



divertimento) e interroga cualquier otra inquietud (la muerte): "el alma (convertida) comienza a asombrarse de la ceguera en la que ha vivido"<sup>41</sup>.

4. Cuarta constatación, y la más central: una nueva figura, moderna y positiva de la *inquietud* o la *no-reposo*, nace aquí. No se trata solo del desespero o el torbellino del hombre que no "encuentra su lugar", sino del "trastorno saludable" o la "santa confusión" por la cual el alma del creyente, de manera catártica y en una transformación similar a la de una crisálida, ya no permanecerá "acostada suavemente en el seno de la ociosidad tranquila", o solo provista de los "dos cojines de la ignorancia y la falta de curiosidad"<sup>42</sup>. En esta ocasión, dará a luz, casi de manera mayéutica, a un ser nuevo, más transformado a medida que sea agitado. Su mirada retrospectiva mide su pasado, y su mirada prospectiva consagra su estupefacción como el lugar de su salvación: considerando "por un lado el largo tiempo en que vivió sin hacer estas reflexiones", y "por otro lado, al ser inmortal, no puede encontrar su felicidad entre las cosas perecederas", "entra en una santa confusión y asombro que lleva un trastorno muy saludable"<sup>43</sup>. Una "santa inquietud" invade *Sobre la Conversión del pecador*, no es la que finge preocuparse (divertimento) ni la que solo concierne a su ipseidad (muerte), sino la que hace depender su fe de otro que viene a buscarlo (salvación).
5. Quinta constatación: el pecador convertido no se contentará con ver o comprender, sino que se empeñará en llorar, o se descubrirá llorando. Para Pascal, como para toda la tradición del sacramento de la reconciliación, no puede haber confesión sin contrición. Lo que vale la pena confesar debe expresarse a través del afecto, a riesgo de lo contrario de proclamar con la boca lo que no vive el corazón. No confundiendo ya la llamada "verdadera felicidad" (la manera de ser del mundo) con la "felicidad duradera" (la manera de la dicha), su alma "llora" por su propia "ceguera", pero también por la oscuridad de los que quedaron en la miseria de antaño<sup>44</sup>.
6. Sexta constatación: esta misma alma que no tenía lugar o lo había perdido, repudiada por Dios, así como por los suyos, ciertamente por encima de él, menos sin embargo en la huida hacia lo inefable (Dionisio) que en el corazón de Dios a través de las criaturas (Buenaventura).

---

<sup>41</sup> CP, 290.

<sup>42</sup> 41. Blaise Pascal, "Entretien avec M. de Sacy", en *Œuvres complètes*, ed. cit, p. 296.

<sup>43</sup> CP, 290.

<sup>44</sup> CP, 290.

El movimiento de la recta preocupación (de la conversión) no es tanto elevación como travesía, desprendimiento como integración: "conociendo por una luz purísima que el soberano bien no está en las cosas que están dentro de ella, ni fuera de ella, ni delante de ella, el alma comienza a buscarlo por *encima de sí misma*. Esta elevación es tan eminente y trascendente que no se detiene en el cielo: no hay nada que la satisfaga, ni por encima del cielo, ni en los ángeles, ni en los seres más perfectos. Pasa a través de todas las criaturas, y no puede detener su corazón hasta que llega al trono de Dios, donde *comienza* a encontrar su *descanso*"<sup>45</sup>.

7. Séptima y última constatación: conocido el fin (el bien supremo), el alma convertida esperará entonces que "Dios mismo" le enseñe "los medios de alcanzarlo". Donde los "viajeros en el bosque" de Descartes no tienen más remedio que caminar firme y resueltamente "siempre tan rectos como puedan y en la misma dirección"<sup>46</sup>, Pascal invoca originalmente a un "otro", u "otros", para que vengán a rescatarlo de su error. No dejándole solo en su decisión aislada de ir "siempre derecho", aunque con un libre albedrío cuando menos provisional, Dios mismo, o al menos la Iglesia y todos los creyentes, actuarán como su "auxiliar", para acompañarle en este "apuro de la fe" o en esta "justa inquietud" comúnmente compartida: "El alma comienza a conocer a Dios y desea llegar a él; pero como no conoce los medios para llegar, si su deseo es sincero y verdadero, hace lo mismo que una persona que desea *arribar en cualquier lugar*, habiendo *perdido el camino*, y conociendo su error, recurriría a los que conocen perfectamente este camino..."<sup>47</sup>.

Se ve, o al menos se siente. El acceso gradual a la creencia, o su camino de preparación, no elimina la inquietud, sino que más bien la intensifica y refuerza por completo. Mejor aún, esta posible intervención invita a otra inquietud verdadera, ya no la del "sin descanso" del divertimento, sino la del "corazón ardiente" de los discípulos de Emaús<sup>48</sup>. La "con-versión" o el

---

<sup>45</sup> CP, 291.

<sup>46</sup> Cf. René Descartes, *Discours de la méthode* (3e partie), con el acertado comentario de Denis Moreau, *Dans le milieu d'une forêt. Essai sur Descartes et le sens de la vie*, París, Bayard, 2012, en particular p. 66-77: "Sur la seconde maxime" (la necesidad de un punto C [o de un árbol C] para no dar vueltas en círculo en el bosque fijándose únicamente en un punto A y un punto B; y, por tanto, la necesidad de ir paso a paso, en lugar de limitarse a permanecer "firme y resuelto" en una dirección fijada de antemano).

<sup>47</sup> CP, 291.

<sup>48</sup> Lc 24, 32.

retorno hacia uno mismo para encontrar a Dios se enfrenta a la "di-vertimento" o la pérdida de uno mismo para olvidarse en el mundo. Del exterior al interior y del interior al trascendente, retomando el camino del *Itinerarium* bonaventuriano [*extra nos, intra nos, supra nos*], esa es la vía que también sigue *Sobre la Conversión del pecador* como propedéutica a la experiencia del *Memorial*, punto culminante de una inquietud que ya no es solo "de" la fe, sino también "en" la fe: "Divertimento: Si el hombre fuera feliz, lo sería tanto más cuanto menos entretenido estuviera, como los santos de Dios. Sí, ¿pero acaso no es ser feliz poder ser alegrado por el divertimento? - No, porque viene *de otra parte* y *de afuera*; y así es dependiente y en todas partes está sujeto a *ser perturbado por mil accidentes*, que hacen inevitables las aflicciones"<sup>49</sup>.

#### 4. Inquietud en la fe o miedo a la separación

A la *angustia "de" la fe* o al "problema de la salvación" del creyente en fase de convertirse (*Sobre la Conversión del pecador*), ahora toma el relevo *la angustia "en" la fe* o el "temor a la separación" del cristiano que vive y experimenta directamente a Dios (*Memorial*). Frente a las interpretaciones que hacen de la "certeza de creer" el centro conceptual del *Memorial*, en una fe tan consolidada como falsamente segura de nunca perderse o estar amenazada, aquí se opone el "creer en la certeza" por el cual no es ni nunca saberse creyente y mantenerse en ello lo que constituye la creencia, sino solo el acto mediante el cual uno se adhiere a ella al mismo tiempo que puede perderla. Nadie está seguro de creer, excepto en el hecho de que la evidencia proviene de la "cosa misma" (Dios), y nunca de uno mismo (el hombre).

"*Certidumbre, certidumbre, sentimiento, alegría, paz*" traza en letras de fuego la "primera versión en papel" del *Memorial* en el mismo momento en que la experiencia fue experimentada y casi inmediatamente registrada: en "el año de gracia 1654, el lunes 23 de noviembre [...] Desde aproximadamente las diez y media de la noche hasta aproximadamente la medianoche y media"<sup>50</sup>. "*Certidumbre, alegría, certidumbre, sentimiento, visión, alegría*" vuelve a leer y modifica el "rollo de pergamino y copiado" de la experiencia, probablemente al día siguiente de su primera

<sup>49</sup> L. 132/B. 170.

<sup>50</sup> *Memorial*, primera versión (papel).

escritura<sup>51</sup>. La duplicación y la inversión de un término entre las dos versiones (la "alegría" como la segunda ocurrencia insertada en la duplicación de la "certidumbre"), la supresión de otro (la "paz") y la introducción de uno nuevo (la "visión") marcan una novedad muy lejos de la "fidelidad" absoluta reclamada por el Padre Guerrier entre las dos versiones del texto en su edición duplicada ["papel" y "pergamino"] del *Memorial* (en 1732)<sup>52</sup>.

Hay, desde el "*papel*" escrito por la mano de M. Pascal en el momento de su conversión (el 23 de noviembre de 1654) hasta el "*pergamino*" redactado con la misma mano el segundo día o en los días siguientes (antes de coserlos "juntos" en el forro de su "abrigo"), toda la distancia que se encuentra entre la "saturación" de un fenómeno en cuanto se da y en el momento en que se da, y su "límite" cuando se mide por la escala del sujeto para quien se da. Dicho de otra manera, dos interpretaciones no contradictorias pero complementarias del memorial de Pascal se ponen al descubierto aquí: aquella que se basa en su primera versión y que primero retiene la "certidumbre" y la "paz" (el mismo día en la versión en papel), y aquella que se apoya en su segunda versión y que solo puede constatar la desaparición de la "paz", la duplicación de la "alegría" y la introducción de la "visión" (al día siguiente en su versión de pergamino). En la primera versión (papel), Dios se da en el desbordamiento de su exceso. Basta "creerlo para verlo", en el sentido de que la donación conduce aquí a la visión. Es todo el mérito del fenómeno saturado apoyarse en la evidencia del fenómeno divino para recibir la "certidumbre" y la "tranquilidad" - los dos términos centrales del desbordamiento de la experiencia en el mismo momento en que se da<sup>53</sup>. En su segunda transcripción (pergamino), en cierto modo hay que "verlo

---

<sup>51</sup> *Memorial*, segunda versión (pergamino). Las dos versiones del Memorial se encuentran en Emmanuel Martineau, Blaise Pascal. *Discours sur la religion et quelques autres sujets*, París, Fayard/Armand Colin, 1992. "Aspect du papier autographe conservé" (versión en papel [1ª versión]), p. 29; "Aspect de la copie par Louis Périer du parchemin autographe perdu" (versión en pergamino [2ª versión]), p. 30. Distinción entre las dos versiones "papel" y "pergamino" debidamente explicada por Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, París, Vrin, 1971 [2ª ed.], cap. I, "El memorial", p. 13-22.

<sup>52</sup> Nota del Padre Guerrier en 1732 para la edición del *Mémorial*: "algunos días después de la muerte de M. Pascal, un criado de la casa notó por casualidad que en el forro del abrigo (*pourpoint*) de este ilustre difunto había algo que parecía más grueso que el resto, y habiendo cortado este lugar para ver lo que era, encontró allí un pequeño pergamino doblado escrito de la mano de M. Pascal, y en este pergamino un papel escrito de la misma mano: uno era fiel al otro". (Citado en Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, ed. cit, p. 618 [según una fidelidad de las dos versiones que es por lo tanto cuestionable por la introducción de la alegría, la supresión de la paz y la adición de la vista]).

<sup>53</sup> Cf. Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, París, *Parole et silence*, 2010. Con la interpretación de Pascal del Memorial en el sentido de "saturación eucarística", en *Dieu sans l'être* [1982], París, PUF, coll. "Quadrige",

para creerlo". La "visión" que reemplaza a la "paz", que se ha vuelto totalmente ausente en esta segunda versión (a pesar de la duplicación y la introducción de la "alegría" en el doblete de la "certidumbre"), indica precisamente que la "evidencia de creer" dada en el momento de la experiencia no necesariamente puede mantenerse a lo largo de la creencia. No solo vemos porque "creemos", al menos retrospectivamente, sino que también creemos porque "hemos visto"<sup>54</sup>.

El "fenómeno limitado" no se opone al "fenómeno saturado", sino que designa otro tiempo y otro modo de experiencia. Está el camino de lo "extraordinario", que era el de Pascal en el momento del *Memorial* (como en toda experiencia de conversión), y luego está el camino de lo "ordinario de los días" a partir del día siguiente a la primera escritura, el que nos exige "aguantar" cuando Dios no parece darse, o ya no parece darse "evidentemente" (que es quizá también de lo que trata la corriente de la vida cristiana). "Evidencia", "claridad" y "distinción" designan valores cartesianos, aunque sean releídos y transformados por la fe en la primera versión del *Memorial* de Pascal. "Duda", "oscuridad" y "confusión", inherentes y connaturales a nuestra humanidad, para seguir aquí a Merleau-Ponty, pertenecen sin embargo y también a toda vida de fe, al menos aquí abajo -y Pascal probablemente aprendió la lección de ello tras su conversión. Desaparecida la "paz", el pensador de Port Royal la sustituye por la "vista", como si tuviéramos que aceptar el camino accidentado de la existencia y la creencia. Lo que se ha recibido en el instante de "vivir" nunca se confiere de forma permanente y asegurada, de modo que *siempre mora* una "inquietud", incluso es algo que está 'en' o 'dentro' de la fe. La 'alegría' de

---

1991, p. 243-245. [*Le présent et le don*]: "*Le mémorial*" (en particular la nota 17, p. 243: "una definición del memorial tal como culmina en el presente eucarístico podría encontrarse en el planteamiento de Pascal sobre la esperanza y, por tanto, sobre la temporalidad cristiana" [la esperanza definida aquí como temor ante un Dios presente (la gloria) en lugar de inquietud ante un Dios que se experimenta como posiblemente ausente (el pecado)]).

<sup>54</sup> Interpretación del "fenómeno limitado" como "contrapartida" del "fenómeno saturado" en nuestro libro *Passer le Rubicon, Philosophie et théologie. Essai sur les frontières*, ed. cit, pp. 183-187: "le phénomène limité" (con su justificación técnica: "Limite théologique et finitude phénoménologique chez Thomas d'Aquin", *Revue des sciences philosophiques et théologiques, colloque du Centenaire*, julio-septiembre de 2008, pp. 527-556). Remitimos también a la doble interpretación, cuando menos contrastada, de Maurice Merleau-Ponty y Jean-Luc Marion en nuestro libro *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, París, Hermann, coll. "De visu", 2014, cap. ii, p. 67-110: "Une phénoménologie du sous-sol" (Maurice Merleau-Ponty); y cap. iv, p. 137-193: "Phénoménologie de l'extraordinaire" (Jean-Luc Marion).

haberlo 'visto' guarda un rastro secreto de ello, aunque esté debidamente cosido, por no decir cerrado, en el bolsillo interior de su 'abrigo'<sup>55</sup>. que lo dice todo sobre lo que allí se vivió:

[...] *el escenario del pergamino* corresponde al deseo de insertar *la noche de la conversión* en el momento en que se convierte en el comienzo de una vida, observa Henri Gouhier con gran acierto contra todas las interpretaciones comúnmente aceptadas del *Memorial* [...]. Es un hecho importante que la alegría experimentada la noche del 23 de noviembre se sintió como una impresión de paz: pero, reflexionando, Pascal recuerda que *la paz no es un estado de ánimo cristiano* [...]. El drama que vivió Pascal se desarrolló *al interior* de su fe<sup>56</sup>.

Confirmación, si fuera necesaria, de que los cambios de la primera versión en papel (el día del memorial) a la segunda versión en pergamino (al día siguiente) son numerosos, y no se quedan únicamente en el énfasis inicial en la "certeza", la "alegría" y la "paz" -esta última suprimida y sustituida por la "vista" tras la experiencia. Como la relación entre los dos Testamentos, las dos transcripciones del *Memorial* se iluminan mutuamente, *el relato de la experiencia* pertenece a la experiencia misma. Los términos, los dibujos, la disposición -"todo" habla de esta "noche de conversión", cuando no se trata sólo de "cambiar de vida", sino también y sobre todo de abrir el "nuevo comienzo de una vida". La enumeración que sigue lo demuestra.

1. De la simple cruz en el papel, pasamos a la cruz gloriosa en el pergamino: el peso de la experiencia (*kabbôd*) siempre aparece retrospectivamente para aquel que la vive, de manera que mide su importancia según el retraso o el desfase que exige todo nacimiento.
2. La mención de las "referencias de las Escrituras" y del "mártirologio romano" hasta en los términos, convierte en liturgia lo que no era más que una vivencia individual y espontánea en la tarde del 23 de noviembre. La calle Monsieur-le-Prince en la primera versión en papel se traslada a Port Royal o a la abadía en el texto de pergamino. Las emociones de Jacqueline al día siguiente o casi de su conversión (el 8 de diciembre de 1654) son suficientes para

---

<sup>55</sup> Nota del traductor: "Poupoint" es un término que se utiliza para referirse a la parte interior o forro de una prenda de vestir, generalmente un abrigo o una chaqueta. En el texto, se hace referencia a que Pascal cosió las dos versiones del Memorial juntas en el forro de su abrigo.

<sup>56</sup> Henri Gouhier, Blaise Pascal. *Commentaires*, ed. cit, p. 21, p. 19, y p. 43.

atestiguarlo: "No tengo nada más que decirte", escribe a Gilberte, "excepto que parece claro que ya no es su espíritu el que actúa en él, sino el Dios de Jesucristo"<sup>57</sup>.

3. El fuego de ayer (en minúsculas) se convierte en FUEGO de hoy (en mayúsculas). Al temor de ver apagarse las brasas, siempre se las aviva para no perderlas.
4. El "Dios de Jesucristo" y la "grandeza del alma humana" se subrayan ambos. El "Dios de Jesucristo" ciertamente da acceso a aquel que viene a revelarse, pero también podría ser que el "dios de los filósofos y los sabios" filosóficamente pertenezca a esa "grandeza del alma humana" integrada en la Revelación o en el Evangelio mismo: "Solo se encuentra en los caminos enseñados en el Evangelio. Grandeza del alma humana"<sup>58</sup>.
5. De "alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría", pasamos a "alegría, alegría, alegría y lágrimas de alegría". En la conjunción ("y") se expresa toda la distancia que va de la experiencia a su relectura, y el necesario espacio donde la interpretación misma se convierte en un modo de la experiencia.
6. "Me abandonaron (*deliquerunt me fontem*), fuente de agua viva (*aquae vitae*)."<sup>59</sup> Qué decir de la supresión de "fuente de agua viva (*aquae vitae*)" en la versión de pergamino, sino para indicar que la "caridad afectiva" o la "fusión amorosa", para decirlo con Bernardo de Claraval, no se da siempre y, de hecho, rara vez y, por lo tanto, es necesario pasar primero por la "caridad actual" o el "respeto por la regla", incluso si solo se recupera el afecto un día después de haberse dado inicialmente<sup>60</sup>. El *Memorial* no consagra tanto la memoria de un evento pasado como si la experiencia de Dios fuera lo único que había que testificar (lo que Pascal claramente rechazó al conservar el manuscrito y el pergamino en su "abrigo"), sino que impone y exige una fidelidad a lo que ocurrió, incluso si lo hubiéramos olvidado (de ahí el documento doblado y colocado "como sobre su corazón").

---

<sup>57</sup> Citado Henri Gouhier, Blaise Pascal. *Commentaires*, p. 32.

<sup>58</sup> *Memorial*.

<sup>59</sup> Jer 2, 13.

<sup>60</sup> Cf. Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, París, Cerf, coll. "Sources chrétiennes", n.º 452, Sermón 50, p. 351 : "parece que el mandamiento del amor es más apropiado para la caridad actual". Con nuestro comentario, "Expérience et empathie chez Bernard de Clairvaux", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 89, 4, octubre-diciembre, 2005, pp. 655 – 696.

7. Sumisión total a Jesucristo finalmente, y "a mi director". Nueva mención del "director", no aquí simplemente por condescendencia hacia otro que debiera autenticar lo vivido, sino el paso de una experiencia individual a una confesión eclesial capaz de certificarla, incluso si no se nos hubiese dado ninguna prueba escrita ni seguridad al respecto.

Las modificaciones son múltiples y significativas, como se puede observar, y probablemente podríamos multiplicarlas. Todos estos desplazamientos expresan una sola cosa. El objetivo no es simplemente creer, sino "seguir creyendo", no se trata de ligarse, sino de "permanecer en la unión", no es solo la experiencia, sino la "permanencia". De ahí la elección decisiva del futuro en todas las citas bíblicas, con una excepción ("me abandonaron"), convirtiendo el memorial en un acto de apertura hacia un futuro en lugar de ser solo un recuerdo. De ahí el centro y probablemente el corazón de esta angustia "dentro" de la fe, que no solo determina el *Memorial*, sino todo el camino e incluso toda la vida de Pascal. Ya no es simplemente "me he separado de él" -retomado, ciertamente, y como un eco de *Sobre la Conversión del pecador*, revelando el pasado en el momento de la transformación-, sino "Dios mío, ¿me abandonarás? Que *no me separe* de ti eternamente". Como la verdadera angustia o inquietud, en el futuro, "dentro de" la fe. No exclusivamente el desvío de uno mismo ni la falsa inquietud del divertimento, ni la única inquietud por aquellos que no están inquietos, ni el sentido inquieto "para uno mismo" de su propia muerte, sino la inquietud de perder al "otro" a quien me he entregado. Desde la angustia "por" la fe de aquellos que parecen abandonados (*Divertimento*), hasta la angustia "de" la fe en el amanecer de la transformación (*Conversión del pecador*), ahora pasamos a la angustia "dentro" de la fe, esta vez en la posibilidad de pecar o caer (*Memorial*). Con la angustia "dentro" de la fe, se da un paso adicional en la relación con el otro. No solo me enfrento a la soledad del divertimento o de la muerte (angustia de la finitud), no solo acepto unirme y ser transformado (angustia de la conversión), sino que ahora me corresponde temer ser "separado" de ese otro al que estoy como "vinculado" (angustia del pecado): "¿me *abandonarás?*", "no olvidaré tus palabras" -*non obliviscar sermones tuos. Amén* (final del *Memorial*).

Así, de la *angustia de la finitud*, se pasa a la *angustia del pecado*, en la medida en que esta última está determinada de manera diferente. Mientras que la primera, desde una perspectiva metafísica, solo concernía a mí mismo y al yo en relación con la muerte (finitud), la segunda, desde un punto de vista ético, suscita el temor de perder al otro apenas me ha sido entregado (pecado).



Una *ética* toma el relevo de la *metafísica*, ya que la posibilidad de "desligarse" o la "desalianza" surge como el horizonte posible de cualquier alianza. No nos "desunimos" en el cristianismo (matrimonio con una persona de condición inferior por avaricia), sino que nos "alianzamos" sacramentalmente, sabiendo sin embargo que un día podríamos "desalianzarnos" (otros dirán "separarnos"), aunque Dios nunca rompa su "alianza", y comprendiendo, sin embargo, a aquellos que podrían "desalianzarse". El "juramento" no ofrece ninguna garantía a quien lo contrae, a menos que cada día lo someta a la posibilidad de deshacerlo y, por lo tanto, a la necesidad de preservarlo. La "fidelidad de la carne", ya sea en el sacramento del matrimonio (cónyuges) o en el sacramento del orden (sacerdocio), toma el relevo de la "palabra dada", arriesgándose en sentido contrario a nunca "actualizar" el contrato por el cual el "*esto es mi cuerpo*" debe ser consumido. En el *Memorial* de Pascal, siguiendo la analogía entre la experiencia religiosa y la experiencia conyugal, hay una verdadera angustia del pecado, ciertamente el temor de perder a aquel o aquella que me ha sido dado, pero también el rompimiento del "cara a cara" en el cual me había comprometido definitivamente. El memorial de toda alianza anuncia la posibilidad de romperla, y es al ser consciente de esto que se compromete la fidelidad<sup>61</sup>.

La *angustia del pecado* encuentra así su existencial en Pascal: ya no es la "diferenciación" que genera el amor y consagra el acto de crear en contra de las insuficiencias del castigo y las ilusiones de la fusión (*Noces de l'Agneau*), sino la "separación" como la posibilidad de romper lo que la carne misma había debidamente unido y que teme perder en el momento de sellar, incluso en los cuerpos, la alianza contraída (*Mystère de l'iniquité*). El "amor" en el noble sentido de un eros convertido en *agape* (cuerpo y eucaristía), sin embargo, abre la posibilidad de un "desamor", como una caída en uno mismo en la no resistencia a aquel contra el cual siempre me apoyo (caída y pecado). No existimos si no nos enfrentamos, y mucho menos si huimos del apoyo del otro, en el cual nos sostenemos incluso cuando estamos heridos. La "lucha de Jacob con el ángel" no solo se refiere a la relación con autores de la fenomenología francesa a través de la cual nos experimentamos y descubrimos nuestro propio camino (*Combat amoureux*), sino que también

---

<sup>61</sup> Sobre esta "fidelidad de la carne" en contraposición a la única "probidad del juramento", remitimos a *Les Noces de l'Agneau (Las Bodas del Cordero)*, ed. cit., p. 245-246 [*Triduum philosophique*, p. 564]: "fidelidad de la carne" y "fidelidad del juramento". El neologismo "desalianza" creado en este ensayo sobre Pascal podría, o debería, servir como paradigma para la angustia del pecado entendida esta vez en el contexto bíblico (*Berith*/Alianza).

define un existencial: la posición según la cual la "lucha" (*agôn*) en lugar de la "guerra" (*polemos*) me hace existir, exigiendo de mí que me apoye en el otro para siempre experimentar a mí mismo (*Mystère de l'iniquité*): "No te soltaré hasta que me bendigas", ordena Jacob al ángel, ya cansado de luchar de esa manera<sup>62</sup>.

Tomás de Aquino lo recuerda, al comienzo de su "Tratado sobre la fe" en la *Summa Theologica*: *A quo separari est pessimum* - "ser separado es lo peor"<sup>63</sup>. Existe el temor "servil" de quien cree, pero solo vive con "miedo a ser castigado por Dios (*quis timet a Deo puniri*)" (fe informe), pero sobre todo existe el temor "filial" de quien *ama*, la forma cumplida de la creencia esta vez, y que hace que tengamos "miedo de ser separados de Dios (*quis timet separari a Deo*)" (fe formada)<sup>64</sup>. Desde el castigo hasta la filiación, ese es el camino que sigue el creyente y la esencia de su inquietud: no solo el miedo a perderlo todo al comenzar a creer (*Sobre la Conversión del pecador*), sino también el miedo a ser separado cuando ya hemos creído y amado (*El memorial*). El modo de la "certeza negativa", una expresión notablemente utilizada por Henri Gouhier en relación a Pascal, no significa tanto el exceso de lo que es dado (camino previamente señalado por Jean-Luc Marion), sino la falta de esto que no se da, o no se reconoce como don (una perspectiva al menos sugerida por Henri Gouhier): "La angustia de Pascal no se debe en absoluto a una duda sobre las verdades de la fe", se lee con gran acierto en su obra "*Blaise Pascal*", "sino, por así decirlo, a una *certeza negativa*, la de *no experimentar* el sentimiento por el cual la fe se vive como un don de Dios"<sup>65</sup>.

Que haya una inquietud "dentro" de la fe en el corazón mismo del acto de creer (*Memorial*) y no simplemente "de" la fe con la mera idea de creer (*Conversión del pecador*) o con respecto a aquellos que se alejan de "creer" (*Divertimento*), ese es, por lo tanto, el "giro de tuerca" realizado por Blaise Pascal en su propia relectura de esta experiencia del lunes 23 de noviembre en el año de gracia 1654, "desde alrededor de las diez y media de la noche hasta alrededor de la

---

<sup>62</sup> Gen 32, 27. Cf. *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, ed. cit, p. 7-28: "Du combat amoureux".

<sup>63</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, París, Cerf, 1996, Ila Ilae, q. 7, a. 1 ["¿Es el temor un efecto de la fe?"], resp. (t. 3, p. 62. [trans. modificada]).

<sup>64</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, París, Cerf, 1996, Ila Ilae, q. 7, a. 1 ["¿Es el temor un efecto de la fe?"], resp. (t. 3, p. 61; 62. [trans. modificada]).

<sup>65</sup> Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, ed. cit, cap. i: "*Le Memorial*", p. 30. Destacado del autor.

medianoche y media". En la "versión en papel" (esa misma noche), la conversión se da y no depende del poder del hombre otorgársela a sí mismo. Pero el post-conversión, o las "consecuencias de la evidencia", eso es lo que también proviene del hombre, en la "versión en pergamino" esta vez (al día siguiente). Sin duda pasaremos de la "evidencia" a la "certeza" con Pascal, pero nunca bajo alguna "garantía divina" al estilo de Descartes. El juego no es intelectual, ni siquiera emocional, sino experiencial. Sintiendo ya que "ya no siente", el filósofo de Port Royal experimenta una "alegría" que permanece (presente en ambas versiones), pero sin la "paz" que la acompaña (solo en la primera versión). No es que la "paz" no se cuente entre los mayores *logros* de la fe cristiana hasta convertirse en un criterio de discernimiento en Ignacio de Loyola, por ejemplo, pero en ello nunca silenciará la inquietud del creyente por la cual su fe siempre le es dada y nunca adquirida.

Lejos de consagrar un "primado del creyente" sobre "aquel que no cree" en una apologética demasiado segura de sí misma, el *Memorial* y todo el camino de Pascal en general solo nos hace pensar que por nosotros mismos no podemos creer, sino creyendo que Dios es siempre y solo Aquel que nos da la fe. Pascal no es solo el hombre de la conversión, como se le categoriza un poco rápidamente, sino el pensador de la post-conversión, o incluso del peligro "de" la fe, o mejor "dentro" de la fe. La *lectio faciliior* nos haría pensar que nos lleva a creer, según una apuesta que sería malinterpretada. La *lectio difficilior* nos enseña que solo nos instruye, aunque más difícilmente, a "continuar creyendo" una vez que ya hemos creído, haciendo de la "crisis" o de la inquietud la forma de ser del cristiano, en lugar del paso falsamente seguro de una certeza más abstracta ya que no se mantiene en la confesión de nunca poder otorgársela o mantenerla.

La *inquietud* aquí no es o ya no es solo un estado transitorio en espera de algo mejor, al menos mientras estemos *en vía* con Pascal. Determina una falta de reposo constitutiva de la fe misma. Lo que es cierto para el hombre también lo es para Dios, en el sentido de que su "sábado imposible" permanece compartido de alguna manera, entendido escatológicamente. La "inquietud del hombre" en su posible separación de Dios es solo el reflejo de la "inquietud de Dios" en la posible desunión del hombre. La *inquietud del ser* creado no es solo la de la criatura, sino también la del Creador en pago de su libertad común. *Non obliviscar sermones tuos* - "No



*olvidaré tus palabras. Amén*<sup>66</sup>. Así concluye el *Memorial*, como hemos señalado, abriendo hacia el futuro de la pérdida, así como del salvamento, y consagrando la existencia creyente como el mayor peligro al que enfrentarse. San Pablo fue el precursor en su dirección a los Filipenses, que Blaise Pascal solo viene a comentar: *cum metu et tremore vestram salutem operamini* - "trabajar en vuestra salvación *con miedo y temblor*"<sup>67</sup>.

## 5. información relevante

**Conflicto de interés:** El traductor es editor de la revista, sin embargo, no participó en el proceso editorial de este artículo.

---

<sup>66</sup> Sal 118, 6.

<sup>67</sup> Flp 2, 12.