



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024



La flexión hacia la interioridad de un pensamiento reabierto a la relacionalidad. Estructura y dinamismo ontológico-existencial del *cogito* pascaliano

The interior inflection of a thought reopened to relationality. Structure and ontological-existential dynamism of the Pascalian cogito

ALBERTO PERATONER¹

Facoltà Teologica del Triveneto, Padova (Italia)

ID ORCID 0009-0008-1346-2534

Recibido: 16/07/2024 | Revisado: 10/10/2024
Aceptado: 11/10/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.505>

¹ (peratoner@libero.it) Alberto Peratoner es doctor en Filosofía por la Universidad de Venecia, doctorado en Filosofía por la misma universidad. Profesor en la Facoltà Teologica del Triveneto de *Metafísica y Teología filosófica* y de *Antropología filosófica*, y en el Seminario Patriarcal de Venecia, de *Metafísica* y de *Epistemología y lógica*. Forma parte del consejo editorial del anuario filosófico “Anthropologica” y de la revista “Bazmavep” (Venecia). Publicaciones relevantes: *Blaise Pascal. Ragione, Rivelazione e fondazione dell’etica*, Venezia, Cafoscarina, 2002, 2 vol.; *Pascal*, Roma, Carocci, 2011; *Cartesio*, Milano, Solferino, 2020; y otros estudios sobre autores clásicos, medievales y modernos, y sobre cuestiones relacionadas con la contemporaneidad, la unidad del conocimiento, la relación entre razón, fe y cultura, así como la ética ambiental en relación con la antropología filosófica.

RESUMEN: La invitación agustiniana al *redi in teipsum* parece recurrir en la variante moderna de la investigación de la interioridad que se puede observar en dos autores como Descartes y Pascal, aunque con trayectorias diferentes. El *cogito* pascaliano, si bien se estructura de forma similar al cartesiano, se expresa en el redescubrimiento del *pensamiento* como razón de la dignidad del hombre y núcleo identificador de la constitución antropológica, que conduce a la determinación del sentido de la estructura de la conciencia como constitutivamente relacional. El interiorismo de inspiración agustiniana que reencontramos en Pascal, en su misma estructura ontológico-consciencial y existencial-dinámica a la vez, tiene una valencia simultáneamente filosófica y teológico-espiritual, y la misma producción pascaliana está atravesada e impregnada por la necesidad de un retorno incesante a la interioridad de la conciencia, perseguida como condición necesaria para la cualificación ontológico-existencial de la persona como ser esencialmente en relación.

PALABRAS CLAVE: Agustín, *cogito*, Descartes, interioridad, introspección, Pascal, persona, relación.

ABSTRACT: The Augustinian invitation to *redi in teipsum* seems to recur in the modern variant of the search for interiority that can be observed in two authors such as Descartes and Pascal, although with different paths. The Pascalian *cogito*, beyond its similarity of structure with the Cartesian one, is expressed in the rediscovery of *thought* as the fundamental reason of man's dignity and the identifying core of the anthropological constitution, bringing to the determination of the meaning of the structure of conscience as constitutively relational. The Augustinian inspired interiorism we find in Pascal, in its own ontological-consciencial and existential-dynamic structure, has a simultaneous philosophical and theological-spiritual value, and Pascal's own production is traversed and pervaded by the need for an unceasing return to conscience's interiority, pursued as a necessary condition for the existential qualification of the person as a being essentially in relation.

KEYWORDS: Augustine, *Cogito*, Descartes, Interiority, Introspection, Pascal, Person, Relationship.

1. INTRODUCCIÓN

La invitación agustiniana al *redi in teipsum* parece recurrir en la variante moderna de la investigación de la interioridad que se puede observar en dos autores como Descartes y Pascal, aunque con trayectorias diferentes. Am-

bos, en efecto, aunque con preocupaciones y objetivos diferentes, proceden a la refundación de un saber cierto y, con ello, a la recomposición del nexo, sometido a la crisis de la disociación entre sujeto y objeto, entre certeza y verdad, transitando por la flexión introspectiva del *cogito*.

Paralelamente y especularmente al *cogito* cartesiano se presenta, de hecho, un *cogito* pascaliano, que si bien se estructura de forma similar al primero, sobre todo en el hecho de que representa el punto de apoyo fundamental por impartir una rotación proposicional y reconstructiva, combina, sin embargo, significativas diferencias.

El cuestionamiento y la indagación, el “escarbar”, por así decirlo, en las vísceras más profundas de la interioridad del hombre constituye, sin duda, el rasgo más peculiar de la entera reflexión agustiniana y que toda la permea. Una dimensión que podemos llamar *interiorismo*, si con ello podemos definir *una dinámica singularmente intensiva de la conciencia, una curvatura de la reflexión y del vivido personal humano como particularmente versado, in-centrado y con-centrado en la interioridad*, y por cierto no, negativamente, su exasperación o absolutización en detrimento de otras dimensiones de la experiencia.

También es bien sabido cómo la influencia de Agustín en la formación del pensamiento filosófico y teológico y de la misma cultura occidental ha sido fundamental y duradera hasta el punto de ser hasta hoy inagotable. Y cómo, después de haber caracterizado el cuadro de referencia de la reflexión filosófica y de la elaboración teológica durante siete siglos abundantes, experimentó un decisivo resurgimiento de interés en los albores de la Edad Moderna, especialmente entre los siglos XVI y XVII, llegando a interactuar con los empujes más caracterizantes de esta época y a entrar de lleno en la elaboración de las propuestas más relevantes y que hoy habitualmente consideramos fundantes de la modernidad filosófica.

El carácter distintivo de toda la reflexión de Agustín es el movimiento de introspección, que corresponde además de a un principio metodológico para redescubrirse a sí mismo y a Dios en la propia interioridad, a un núcleo fundacional onto-antropológico, a partir del cual se ordena todo el campo del sentido, si no en forma de tratamiento sistemático, sí en un desarrollo en círculos concéntricos y otros policéntricos que en él se generan, “en volutas” y con

diversas intersecciones de plano, de alrededor, y de tal manera, aunque Agustín no pueda ser considerado propiamente un pensador “sistemático”, que no falte al conjunto una cierta completitud.

2. LA DIMENSIÓN INTROSPECTIVA DEL INTERIORISMO AGUSTINIANO EN LA PRIMERA MODERNIDAD

El imperativo del *redi in teipsum* en Agustín no corresponde a un mero repliegue subjetivista y solipsista sobre el sí, como el que llegará a conocer en la modernidad post-cartesiana, sino que está fundado en la inhabitación en lo profundo de la conciencia de la verdad —«Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas» (Agustín, *De vera religione*, 39,72)—, y esto tiene profundas implicaciones que abarcan toda la experiencia humana, desde la esfera teórica a la práctica, proveyendo una meta sustancial para el trabajo de la interioridad².

A este respecto, la contribución de Agustín a la cultura filosófica —y, por consiguiente, también literaria y artística— del Occidente debe considerarse fundamental y profundamente incisiva: «su tematización de la interioridad —observa acertadamente Luigi Alici—, paradigmática para todo el pensamiento occidental, puede ofrecer un modelo hermenéutico que ayude a interceptar y discernir una retícula de instancias y atenciones sumergidas en la cultura actual» (Alici 2000, p. 119).

El pensamiento de Agustín, que había dominado la escena del pensamiento occidental hasta el desplazamiento del eje teórico del paradigma ontológico-metafísico platónico al aristotélico, desplazamiento producido por la Escolástica de los maestros dominicos del siglo XIII, experimenta un notable resurgimiento de interés desde los albores de la Edad Moderna, llegando a interactuar con el marco antropocéntrico que caracteriza la cultura del humanismo.

No sin sombras, ya que en él también influye la evolución de la escolástica del siglo XIV, que gradualmente había llegado a quebrar los vínculos ana-

² Sobre la flexión interiorista del pensamiento en Agustín en su connotación teórico-práctico-existencial, véase Zekiyán 1981; 2021; Bermon, 2001.

lógicos de continuidad entre lo natural y lo sobrenatural y cuyas exigencias acaban reapareciendo en las tensiones de reforma maduras a principios del siglo XVI en el área noreuropea, marcadas por una pronunciada vuelta antinaturalista de la antropología filosófica y teológica en la que se reactiva el énfasis puesto por el último Agustín, en la polémica antipelagiana, sobre la perversa corrupción de la naturaleza en la condición postlapsaria y sobre la absoluta necesidad de la gracia, con la consiguiente radical polarización oposicional del binomio *naturaleza - gracia*.

Así, al marcado naturalismo renacentista sucederá rápidamente, en los círculos más íntimamente atravesados por la idealidad platónico-agustiniana, el antinaturalismo de las teologías reformadas de los siglos XVI y XVII y las reacciones internas en la Iglesia católica frente a las intemperancias de cierta teología postridentina³.

Ahora bien, en la atmósfera epocal de esta renovada sensibilidad y redescubrimiento del pensamiento filosófico y teológico del Hiponense, es precisamente la dimensión introspectiva del interiorismo agustiniano la que parece erigirse como particular principio generador de nuevos marcos teóricos para la reflexión filosófica, en relación con la centralidad que va asumiendo, desde los albores de la edad moderna, la cuestión de la subjetividad trascendental de la persona humana⁴, que estará llamada a constituir la polaridad más caracterizadora de la modernidad en su conjunto. Esta modernidad connaturalmente agustiniana, por así decir, puede ser constatada en los inicios de la modernidad filosófica, que en su plena explicitación en el siglo XVII vio enfrentarse las

³ En el ámbito editorial, a medio siglo del nacimiento de la tipografía, el renacimiento del interés por el pensamiento de Agustín queda testimoniado por la publicación de la colección de las *Obras completas* del Hiponense por A. Dodo en Basilea (Froben) en 1506, seguida una veintena de años más tarde por la edición herasmiana (también de Froben) en 1528-29 y, medio siglo después, por la cuidada edición de Amberes, fruto de los esfuerzos filológicos de los teólogos lovainianos (Plantin, 1577). Acerca de la influencia de Agustín en el pensamiento teológico de la Edad Moderna, véase H. De Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Cerf, Paris 2008 (ed. or. 1965); trad. Esp. *Agustinismo y teología moderna*, Encuentro, Madrid 1991.

⁴ Tomamos aquí la expresión “subjetividad trascendental” en el sentido de la universalidad de la conciencia humana como capaz de la intuición original y in contradictoria del ser, de abstracción y de pensamiento crítico en trascendimiento de los límites finitos de la experiencia meramente sensible.

figuras de los dos padres paradigmáticos de las formas alternativas de su expresión teórica: Descartes y Pascal.

En ambos los pensadores, en efecto, aunque por vías sensiblemente diferenciadas, el pensamiento asume un rol fundamental en la afirmación de la sustancialidad del sujeto personal humano, y lo asume siempre a través de un momento de flexión introspectiva.

Así, si el constituirse del cogito en Descartes atiende a un movimiento introspectivo de repliegue sobre sí de la conciencia que a través del ejercicio de la duda hiperbólica se descubre a reafirmar *elenctice* la realidad del pensar como evidencia fundamental e incontestable que permite reconocer el sí mismo como *res* esencialmente *cogitans*, Pascal hace del pensamiento el punto de palanca que, descubierto – también a través de la introspección – al interno de la dialéctica vivaz de las *contrariétés* de miseria y grandeza que caracterizan la condición humana, como razón profunda de la grandeza del hombre, permite volver el camino en la dirección constructiva del descubrimiento de las razones del creer y de la definición de las respuestas a las preguntas fundamentales de la existencia.

3. LA FLEXIÓN INTERIORISTA DEL *COGITO* SOLIPSISTA DE DESCARTES

Descartes –aunque aparentemente muy alejado de Agustín, que no menciona específicamente a este respecto– hace del *redi in teipsum* el pasaje obligado para la reconstitución de un saber cierto y, por tanto, para la refundación (*pars construens*) de un conocimiento sólido dotado de los requisitos de claridad y distinción⁵.

La continua reiteración de la articulación argumentativa del *cogito* en la secuencia *duda –cogito–certeza* de la realidad externa – que se presenta por

⁵ El mismo pliegue negativo de la duda también parece recoger en cierta medida algunos precisos pasajes de textos agustinianos («si enim fallor, sum», *De Civitate Dei*, XI, 26; «Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; [...] si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat», *De Trinitate*, X, 10, 13), como ya señalaron Arnauld, en su *Cuartas objeciones a las Meditaciones metafísicas*, Mersenne (cf. *Carta 114*, junio de 1637) y Colvius (cf. *Carta 287*, 14 de noviembre de 1640)..

primera vez en la cuarta parte del *Discurso del método* (1637) y reaparece con algunas variantes en las *Meditaciones metafísicas* (1641), y en los *Principios de filosofía* (1644) – testifica su centralidad en el pensamiento de Descartes para la constitución del sentido del *sujeto humano personal* que va a sustanciarse, *agustinianamente*, en su propia experiencia de la conciencia. Sin forzar el *cogito* en la dirección de una dependencia explícita de Agustín, podemos observar, con Perone, que «Descartes, moviéndose dentro de una orientación *lato sensu* agustiniana, que privilegia la interioridad, encuentra en ella un principio indubitable sobre el que fundamentar su procedimiento siguiente: el yo. El sujeto cartesiano es una interioridad que deviene principio de verdad y no mero lugar de su manifestación» y, por tanto, viene a ser a la vez «un estrechamiento y una radicalización» (Perone 2010, p. 72) del momento introspectivo agustiniano.

En una concepción de la realidad atravesada por la dualidad ontológica de *pensamiento y extensión*, con la observada moción interiorista dirigida a la refundación del nexo gnoseológico de certeza y verdad, el *proprium* de lo humano tiende, empero, naturalmente a contraerse en la sola esfera de la *res cogitans* –«no soy más que una cosa pensante», escribe Descartes en la *Segunda Meditación*, y dos veces en la *Sexta* (cfr. R. Descartes, *Meditaciones*, VI)–, quedando la corporeidad relegada a la mera dimensión de una maquinabilidad física que, manteniéndose sustancialmente extrínseca respecto a la identidad profunda del *cogito*, no logra elevarse del plano del mecanismo determinístico de lo real cuantitativo de la extensión.

Las resonancias agustinianas perceptibles en los textos cartesianos hicieron que las doctrinas filosóficas del autor del *Discours de la méthode* fueran fácilmente recibidas en los círculos intelectuales del agustinismo del tiempo, y de hecho fueron largamente tratadas y discutidas en el ambiente de Port-Royal, cuyos teólogos veían en ellas un valioso recurso para la restauración de la auténtica tradición teológica, de modo que las integraban, discutían y comentaban en sus reuniones, y no es casual que fuera Antoine Arnauld quien formulara la serie de *Objeciones* (la cuarta) a las *Meditaciones metafísicas* más apreciadas por Descartes.

De todos modos, el agustinismo cartesiano sigue siendo un agustinismo teórico, en parte también antropológico, que deja al margen el agustinismo

espiritual del acceso a la *verdad* a través de la *caridad*, y por tanto de la transfiguración de la *scientia* en *sapientia*. Se expresa sin duda en un repliegue sobre la interioridad de la conciencia, pero no es generador de una experiencia espiritual de auténtica interioridad, permaneciendo en sí mismo como un hecho intelectualístico que inaugura de hecho el solipsismo moderno, pagando en él el precio de su propia esterilidad espiritual.

4. LA FLEXIÓN INTERIORISTA DEL “*COGITO*” RELACIONAL DE PASCAL

Más manifiesto y explícito, el agustinismo de Pascal pasa naturalmente por su relación con el ambiente de Port-Royal, al que, sin embargo, no debe sacrificarse la originalidad del autor de los *Pensamientos*, ya que su actitud filosófica y científica no es en modo alguno a él reducible⁶. Pero, sobre todo, además de representar una presencia más manifiesta y pervasiva, la influencia de Agustín, en Pascal, adquiere una significación muy diferente, respecto a los rasgos que hemos creído poder reconocer en Descartes, y sobre esta diferencia se puede medir en parte la razón de una divergencia que nos lleva a ver en los dos pensadores los progenitores de dos variantes alternativas del pensamiento moderno, ambas destinadas a tener un largo curso, en los siglos siguientes.

En Pascal, en efecto, el interiorismo agustiniano se hace primeramente presente con el calor del *coeur*, que –más allá de los malentendidos sentimentalistas de cierta historiografía– concentra en sí el sentido bíblico y patristico del bari-centro onto-ético de la constitución antropológica y al mismo tiempo el momento intuitivo de la racionalidad pura (en el que podemos reconocer el *intellectus* de la tradición escolástica) que precede, origina y funda, en la estructura de la incontradictoria originaria de la experiencia elemental, la logicidad de la racionalidad discursiva, a la que el racionalismo postcartesiano comprimirá progresivamente todo el espectro de la razón, reduciéndola así a mero cálculo.

La extensión de todo el espectro de la vida consciente es lo que encontramos designado, en Pascal, por el término de *pensamiento* – *pensée* –, que en

⁶ Sobre el agustinismo de Pascal remitimos a la extensa monografía de Sellier 1995.

el diseño proyectual de la inacabada *Apología*, de la que nos queda, en los *Pensamientos*, el emplazamiento de la obra con los materiales de construcción, habría asumido el papel estratégico fundamental de punto de pivote de la entera dinámica de la obra. De hecho, por lo que podemos reconstruir sobre una base estrictamente filológica⁷, el diseño de la obra se habría articulado en dos grandes partes, articuladas en una fase de transición en la que el conjunto habría pivotado.

En síntesis, la primera parte habría consistido en una reconocimiento fenomenológica de lo humano, relevado en la complejidad de sus *contrariedades* de *miseria* y *grandeza*. Una vez reconocida la razón de la grandeza del hombre precisamente en el *pensamiento*, grandeza en el hecho mismo de garantizar la conciencia y la inteligencia crítica de la finitud del hombre y de su misma miseria, Pascal se habría fundado en ello para activar la segunda parte, en la que se habría planteado la “verificación” de la hipótesis cristiana sobre la realidad del hombre (y, con ello, del mundo y de Dios).

Hay, a este respecto, un fragmento central en el que podemos reconocer la clave del arco argumentativo del conjunto, y al que corresponde precisamente lo que es natural considerar como el *cogito pascaliano*.

Se trata del célebre fragmento en el que se encuentra la metáfora de la “caña pensante”: «El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No necesita que todo el universo se arme para aplastarlo; un vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero aunque el universo lo aplastase, el hombre sería aún más noble que aquello que lo mata, porque él sabe que está muriendo y qué ventaja tiene el universo sobre él. El universo no sabe nada al respecto» (Pascal, *Pensées*, 15/200; B 347; LG 186)⁸.

A la conclusión de su análisis del fenómeno humano, explorado y descrito en la complejidad de sus actitudes contradictorias, Pascal representa con estas

⁷ A este respecto, remitimos a Peratoner 2002, v. 1; Id. 2011, pp. 167-220.

⁸ Para los *Pensées* de Pascal, que citamos en nuestra traducción, adoptamos la numeración Lafuma (Éditions du Luxembourg, París 1951), prefijada por el número de las respectivas liasses a las que pertenece el fragmento (en números arábigos para las 27 liasses titrées, números romanos para las 34 restantes), indicando, sucesivamente, también la numeración Brunschvicg (B) y Le Guern (LG). Para las otras obras, se asume la edición de referencia de M. Le Guern (Pascal 1998-2000).

palabras una relación de mutua inclusión entre las dos realidades del hombre y del mundo, por la que el hombre se encuentra inserto en la realidad, en la intersección de los dos planos empírico (*caña*) y trascendental (*pensante*), donde, mientras en el primero se ve físicamente engullido por el universo, casi hasta el punto de anularse en una porción infinitesimal de su extensión, en el segundo, gracias a la trascendentalidad de la conciencia, es en grado de comprenderlo⁹.

En este punto, Pascal concluye: «Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. Es de aquí de donde debemos levantar y no del espacio y de la duración, que no sabríamos colmar. Procuremos, por tanto, bien pensar: tal es el principio de la moral» (Pascal, *Pensées*, 15/200; B 347; LG 186).

También en Pascal, por tanto, el paso obligado para la reconstrucción del plano veritativo es representado por una flexión introspectiva de la conciencia que en el espacio de su propia interioridad encuentra, en el pensamiento y a través de él, los medios y las condiciones para una recomposición renovada del nexo sólido de la certeza y de la verdad, y de un nexo a la vez metafísicamente y existencialmente pregnante. Y el *nous relever* de la página de Pascal, que no tiene fácilmente traducciones adecuadas, expresa todo el dinamismo del cruce y el impulso de la rotación a partir de este punto arquimediano que podemos considerar el alternativo *cogito* de la modernidad filosófica. Alternativo también en sus resultados, ya que el diseño de la inacabada *Apologie* concluye en la estructura relacional intersubjetiva que atestigua la plenificación de lo humano en la verdad de la relación¹⁰.

Tanto en Descartes como en Pascal, el *cogito* representa así un momento dinámico introspectivo, un tránsito por la interioridad, una flexión del sí con el sí en el hecho simple y originario de la conciencia pensante. Sin embargo,

⁹ En relación con el presente texto resulta interesante un otro fragmento en el que, en el contexto de la primera parte, se ilustra el pensamiento como razón de la grandeza del hombre y se anticipa la bien conocida metáfora: «Caña pensante. No es del espacio de donde debo buscar mi dignidad en absoluto, sino de la regulación de mi pensamiento. [...] Mediante el espacio, el universo me comprende y me engulle como un punto. Mediante el pensamiento, yo lo comprendo» (Pascal, *Pensées*, 6/113; B 348; LG 104)).

¹⁰ Véase, a este respecto, la unidad textual titulada *Morale chrétienne* (la 26ª *liasse*), en la que todo se sintetiza en el plano práctico-existencial de la estructura relacional del “cuerpo de miembros pensantes”.

en Pascal, la duda no llega a afectar a las evidencias fundamentales de los *prima principia*, ya que en esa misma flexión introspectiva el mantiene firme el hecho originario de la aprehensión de los principios y evidencias fundamentales, que designa con el término *coeur*.

El “corazón” de Pascal, en relación con la “razón”, es considerado de hecho como el momento originario, el punto inicial de la aprehensión de la datitud elemental de la experiencia, tal como ésta se presenta sin más a la conciencia, como la realidad misma es de hecho en su evidencia fenomenológica, y por tanto de la captación de los primeros principios, desarrollados posteriormente en las oportunas implicaciones lógicas a través de la razón discursiva, a la que se reserva el término *raison*.

Además, si el momento introspectivo del *cogito* en Descartes toma una orientación solipsista e individualista – y, en ese sentido, nada agustiniana – que marcará profundamente la evolución de la reflexión filosófica por todo el curso de la edad moderna, en Pascal observamos una constitución marcadamente relacional, intersubjetiva y dialógica, que también tendrá una larga secuela, hasta la edad contemporánea. El *cogito* pascaliano se expresa, en efecto, en el redescubrimiento del *pensamiento* como razón fundamental de la dignidad del hombre y núcleo identificador de la constitución antropológica, redescubrimiento al que remite la flexión introspectiva y, por tanto, conduce a la determinación del sentido de la estructura de la conciencia como constitutivamente relacional. Esta estructura está sin duda fecundada por la comprensión bíblica del corazón como baricentro de la persona y lugar del injerto de la gracia y del encuentro con Dios, y conduce hacia el reconocimiento de la apertura del sí al *ser-para-los-otros* como razón destinal de la propia constitución antropológica.

Podríamos decir, por tanto, que la flexión introspectiva en Pascal, no a pesar de, sino precisamente en virtud de su espesor filosófico de una fuerte significación ontoantropológica, adquiere un leudado espiritual que conduce al sentido de la interioridad según la mejor y más profunda tradición de la teología espiritual cristiana. En otras palabras, dada la amplitud del espectro del pensamiento, dentro del cual el corazón mismo constituye el momento originario de la aprehensión de los principios y a la vez el punto de radicación de la gracia, el *cogito* de Pascal adensa en sí mismo las cualidades tanto del

valor filosófico de la determinación del sentido de la subjetividad trascendental, como del descubrimiento, dentro de esta dimensión y gracias a su constatada irreductibilidad al plano empírico de la experiencia, de la valencia propiamente espiritual y sobrenatural de la interioridad, y, por tanto, del descubrimiento de la presencia-inhabitación de Dios en el hombre, en la que resuena el agustiniano *mecum eras, et tecum non eram* (Agustín, *Confesiones*, X, 27, 38), así como el ya mencionado *in interiore homine habitat veritas* (Agustín, *De vera religione*, XXXIX, 72).

Además, el mismo Agustín, en las *Confesiones*, había entrelazado la cuestión del encuentro con Dios en lo íntimo del corazón con la invitación, aceptada desde el pensamiento platónico y neoplatónico, a la excavación *–filosófica–* en la propia interioridad, dando de hecho sus pasos precisamente a partir de esta solicitud¹¹.

Tecum non eram por la alienación – en el sentido propiamente literal de alejamiento de sí mismo – que, como consecuencia de la caída, lleva la sed de absoluto del hombre a derramarse fuera de sí, en la exterioridad empírica. Sin embargo, esta exteriorización de la búsqueda, aunque termine en el alejamiento de sí mismo, responde a una pulsión de verdad en el ser humano; una pulsión de verdad profunda que no puede desecharse apresuradamente como simplistamente errónea ya que distraería de Dios. Y errónea es, pero no tan

¹¹ «Y alertado [por aquellos escritos que me intimaban] a retornar a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti [*admonitus redire ad memet ipsum, intravi in intima mea*]; y lo pude hacer porque *tú te hiciste mi ayuda* [Sal 29,11]. Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no esta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas. Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo, por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce. ¡Oh eterna Verdad, y verdadera Caridad, y amada Eternidad! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí; y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza 26, como si oyera tu voz de lo alto: “Manjar soy de grandes: crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí”» (Agustín, *Confesiones*, X, 10, 16).

simplemente, porque además de traicionar la insaciable ansia de ser y de plenitud de la conciencia pensante y deseante – el tema es aún agustiniano, en la estela del *inquietum cor donec requiescat in te* (Agustín, *Confesiones*, I, 1) –, también revela una profunda conciencia de que lo Absoluto excede necesariamente el espacio del yo, aunque sea el de la interioridad más profunda, que es también el lugar privilegiado de encuentro con él.

En un interesante fragmento, Pascal equilibra la necesaria inflexión hacia la interioridad con la precisa indicación de la transcendencia –y, con ello, *externalidad*– de Dios respecto a la interioridad personal del hombre. Siguiendo un procedimiento frecuente en las *Pensées*, él falsifica dos proposiciones contrarias, que generalizan una respuesta unilateral al problema enunciado, para luego presentar una síntesis de las mismas como su auténtica solución:

Los estoicos dicen: volved a vosotros mismos, es allí donde hallaréis vuestro descanso. Y eso no es verdadero.

Otros dicen: salid fuera y buscad la felicidad en la diversión. Y eso no es verdadero. Vienen las enfermedades.

La felicidad no está ni fuera ni dentro de nosotros; está en Dios, tanto fuera como dentro de nosotros (B. Pascal, *Pensées*, I/407; B 465; LG 386).

La parcialidad de las soluciones rechazadas envuelve también una posible mala interpretación de la flexión interiorista, es decir, que también es necesaria la conciencia del ser *otro* de Dios que del sí mismo y, por tanto, de su infinita excedencia. Así pues, una perspectiva integral de la relación entre la persona humana y el Absoluto, y de la cuestión de la felicidad que le está íntimamente relacionada, permite afirmar que Dios está “tanto fuera como dentro de nosotros”.

Otro texto presenta críticamente la insuficiencia de la sola vertiente interiorista, en una forma que, extrapolada del delicado sistema de equilibrios y síntesis de contrarios del procedimiento pascaliano, parecería hasta una negación de la apelación al *redi in teipsum*:

Estamos llenos de cosas que nos echan fuera.

Nuestros instintos nos hacen sentir que debemos buscar nuestra felicidad fuera de nosotros. Nuestras pasiones nos impulsan fuera, aun cuando no haya

objetos que las exciten. Los objetos externos nos tientan desde sí mismos y nos llaman aun cuando de ellos ni pensamos. Así, los filósofos tienen un bonito decir: “replegaos en vosotros mismos, encontraréis vuestro bien”; nadie les cree, y los que les creen son los más vacíos y los más necios (Pascal, *Pensées* 9/143; B 464; LG 133).

Pascal registra así el impulso natural que explica la tendencia en el hombre al extrañamiento de sí mismo, y de ahí a la alienación, en la búsqueda del bien y de su propia felicidad. Una tendencia tan poderosa que no hay consejo de repliegue en la interioridad, si esto se queda en el estado de una mera indicación teórica, que valga para superarla. El realismo de Pascal muestra aquí toda su fuerza, que se traduce en el rechazo a asumir superficialmente una indicación regulativa, aunque verdadera en sí misma, sin antes haber tomado las medidas con la inclinación que se le opone, y haber comprendido la parte de verdad –y de *verdad de lo humano*– a la que ella da voz.

En cuanto a los resultados, pues, el retorno al yo de una conciencia no debidamente inclinada, de un corazón que no está realmente dispuesto a escuchar la *sagesse de Dieu* que habita en su interioridad, sería inevitablemente estéril, incapaz de encontrar los “remedios” buscados para las miserias del hombre, y encerraría a la propia conciencia en un callejón ciego, como de hecho ocurre en el *cogito* cartesiano, que inaugura el subjetivismo moderno¹².

Sobre la necesidad de un retorno hacia la propia interioridad, para un oportuno conocimiento de sí mismo que parece ya orientado a los desarrollos apologéticos del proyecto de las *Pensées*, Pascal se pronuncia en el opúsculo *De l'esprit géométrique*, escrito en 1655, que constituye su obra epistemológica más significativa, en la que determina el “método geométrico” en su valor

¹² Véase al respecto el amplio fragmento de la *liasse A.P.R.*: «Es en vano, hombres, que busquéis en vosotros mismos los remedios para vuestras miserias. Toda vuestra inteligencia sólo puede haceros comprender que no encontraréis ni la verdad ni la bondad en vosotros mismos. Los filósofos os lo han prometido, pero no lo han sabido hacer. Ellos no conocen cuál es vuestro auténtico bien, ni cuál es vuestra auténtica condición. Yo sola [la Sabiduría de Dios] puedo enseñarve estas cosas, y cuál sea el auténtico bien, y esto lo enseñé a los que me escuchan. [...]. Y los que vieron la vanidad de esta pretensión os arrojaron al otro precipicio, haciéndoos creer que vuestra naturaleza era equiparable a la de las bestias, y os llevaron a buscar el bien en las concupiscencias, que son prerrogativa de los animales» (*Pensées* 11/149; B 430; LG 139).

paradigmático. Aquí, afinando el método axiomático, llega a la teorización de tres órdenes de magnitudes físicas –*movimiento, número, espacio*¹³–, heterogéneos pero unidos por ciertas propiedades, la principal de las cuales consiste en las «dos infinitudes que se encuentran en todas las cosas, una de grandeza, la otra de pequeñez» (Pascal, *De l'esprit géométrique*, in Pascal 1998-2000, II, p. 162). Después de haber tratado, sobre la segunda, la divisibilidad del espacio al infinito, hacia la conclusión del primer miembro del opúsculo, habiendo retomado el tema de los *deux infinis*, Pascal invita a realizar en él una reflexión interior para «conocerse a sí mismos» y «aprender a estimarse en su justo valor, y formar reflexiones que valgan más que todo el resto de la geometría» (ivi, p. 170).

Estas afirmaciones confirman la relevancia metafísica del pliegue reflexivo en la interioridad, si éste permite conocerse y estimarse en su justo valor, es decir, por el “peso ontológico” efectivo de la persona humana, suspendida, según se retomará y profundizará en los *Pensées*, entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Un valor que procede también de la recomposición del propio ser en relación con el Dios reencontrado en la interioridad. De ahí, pues, su relevancia ética, por la implicación práctica de tal conocimiento. En efecto, ¿por qué “estimarse en el justo valor” si no es para regular la existencia en relación con Dios, con el prójimo, con el mundo mismo? Y es precisamente esta cadena de implicaciones profundamente existenciales la que permite a Pascal afirmar que tal investigación generaría “reflexiones que valen más que todo el resto de la geometría”.

La flexión interiorista en Pascal queda protegida de su posible asfixia en un repliegue intimista y solipsista también por la perspectiva ontoantropológica integral que, en la profunda unidad de alma, espíritu y cuerpo, permite al autor de los *Pensamientos* de superar el acento antinaturalista del agustinismo de Port-Royal. Esta perspectiva emerge bien en la participación de la corpo-

¹³ «Estas tres cosas, que comprenden todo el universo, según las palabras *Deus fecit omnia in pondere, in numero, et mensura*, tienen una conexión mutua y necesaria. Porque no se puede imaginar el movimiento sin algo que se mueva, y puesto que esta cosa es una, esta unidad es el origen de todos los números; en fin, ya que el movimiento no puede ser sin espacio, se ven estas tres cosas incluidas en la primera» (Pascal, *De l'esprit géométrique*, en Pascal 1998-2000, p. 162; la cita bíblica corresponde a Sab 11,21).

reidad humana en el proceso de conversión, que es explicitada por Pascal en el amplio fragmento de la apuesta a través del tema de “doblar la máquina” (*plier la machine*), indicación necesaria a la constitución de *habitus* virtuosos que despejen preliminarmente el campo de los obstáculos planteados por las pasiones, y de ahí la perspectiva de la instauración de una habitualidad positiva que Pascal llega a traducir en sus efectos en el tan incomprendido *vous abêtira*, expresión que deriva de “*bête, bestia*, y que significa por tanto literalmente *ve hará “bestia”* (Pascal, *Pensées* II/418; B 233; LG 397).

Pero esto no expresa en modo alguno una capitulación de la razón, y que Lescoeur describió con acierto ya en 1850: «Fortalecer esta razón con toda la fuerza de la costumbre; oponer, si se quiere, la regularidad de la máquina a la intemperancia del espíritu, eso es lo que Pascal llama *s’abetir*» (Lescoeur 1850, p. 99).

Otro fragmento, transmitido sólo en el manuscrito autógrafo, aclara aún más el sentido de esta coimplicación activa del componente corporal, declarando la necesidad de una sinergia en la que resurge el tema de la interioridad: «Es necesario que lo exterior se una a lo interior para obtener de Dios; es decir, que se ponga de rodillas, que rece con los labios, etc., a fin de que el hombre orgulloso que no quería someterse a Dios se someta ahora a la criatura» (Pascal, *Pensées* 944; B 250; LG 732).

La coparticipación de la dimensión corpórea del humano en la dinámica de la salvación, apoyándose en una ontología integral de la persona considerada en su unidad profunda, muestra entonces la profundidad teológica que le es propia y que la motiva íntimamente: del rechazo originario de la sumisión a Dios habría surgido un *homme orgueilleux* al que le queda, ahora, la posibilidad de compensar la oportunidad perdida con una humillación más profunda, la única capaz de neutralizar el orgullo que allí estaba profundamente arraigado. Pascal añade, en una reprise típica de su estilo expositivo, para aclarar el peso realmente atribuido a la aportación de la exterioridad en la fe vivida: «Esperar ayuda de este exterior es ser supersticioso; no querer unirlo al interior es ser orgulloso» (*ibid.*; véase así *Pensées* 26/364; B 249; LG 345), lo que pone a salvo de cualquier interpretación inadecuada del *abêtissement*.

Solidariamente unido al interior, el exterior es por tanto capaz, según Pascal, de *inclinarlo* (aunque este movimiento permanezca en última instancia en

el poder de la sola gracia de Dios –*inclina cor meum, Deus*)¹⁴, evidentemente– no hay ninguna otra razón por la que pueda hacerlo – en virtud de la unidad sustancial de la persona que califica su concepción antropológica¹⁵. Y la *Apolo- logie* pascaliana habría jugado gran parte de la partida sobre la posibilidad o menos de inducir esta inclinación de la interioridad, impedida del apego a las pasiones y a las cosas del mundo. Por este motivo, es recurrente en Pascal la preocupación por las condiciones de una sincera disposición a buscar a Dios¹⁶, en relación con la temática del *Deus absconditus*¹⁷, y por la “remoción de los

¹⁴ «Nunca se creará de una creencia útil y de fe si Dios no inclina el corazón, y se creará desde el momento en que Él lo incline. Y esto es lo que David sabía bien. *Inclina cor meum, Deus, in etc.*» (*Pensées* 27/380; B 284; LG 360). - La cita está tomada del Salmo 118,36). Otro fragmento significativo a este respecto: «*Eorum qui amant*. Dios inclina el corazón de los que ama. *Deus inclina corda eorum*. El que lo ama. Aquel a quien Él ama» (*Pensées* 27/382; B 287; LG 362).

¹⁵ La conexión se hace explícita en un importante fragmento: «Porque no se puede negar: nosotros somos autómatas tanto como intelecto. De ahí sigue que el medio de la persuasión no es la sola demostración. [...] Las pruebas sólo persuaden al intelecto; es el hábito el que hace que nuestras pruebas sean más fuertes y más creídas. Ella inclina al autómata, que arrastra el intelecto sin que éste lo piense. [...] Si se cree sólo por la fuerza de la convicción, mientras el autómata empuja en sentido contrario, no es suficiente. Debemos, pues, hacer que crean nuestras dos partes, el intelecto con las razones que sólo necesita haber visto una vez en su vida, y el autómata con el hábito, no permitiéndole ir en dirección contraria» (Pascal, *Pensées* XXX/821; B 252; LG 671).

¹⁶ «Carta para inducir a buscar a Dios. [...]» (Pascal, *Pensées* 1/4; B 184; LG 2); «Una carta de exhortación a un amigo para inducirlo a buscar. [...]» (1/5; B 247; LG 3); «Si hay algo en lo que su interés debería haberlo impulsado a aplicarse más, es en la búsqueda de su bien supremo» (3/76; B 73; LG 56); «Dios ha querido redimir a los hombres y abrir la salvación a los que le buscan, pero los hombres se hacen tan indignos de ella [...]» (11/149; B 430; LG 139); «No hay más que tres clases de personas: las que sirven a Dios, habiéndole encontrado; otras, que se esfuerzan por buscarle, sin haberle encontrado; y las demás, que viven sin buscarle y sin haberle encontrado. Los primeros son razonables y felices, los segundos son necios e infelices, los que están en medio son infelices y razonables» (12/160; B 257; LG 149)..

¹⁷ «No era, pues, justo que apareciese de una manera manifiestamente divina y absolutamente capaz de convencer a todos los hombres, pero tampoco era justo que estuviese tan oculto que no pudiese ser reconocido por aquellos que le buscaban sinceramente. Para ellos quiso hacerse perfectamente reconocible, y así, queriendo aparecer a la vista de los que le buscan de todo corazón, y ocultarse de los que le huyen de todo corazón, templó su conocimiento, de modo que dejara rastros de sí mismo visibles para los que le buscan y no para los que no le buscan» (B. Pascal, *Pensées* 11/149; B 430; LG 139); «[...] no es verdadero que todo manifieste a Dios, y no es verdadero que todo lo oculte. Pero es verdad a la vez que Él se oculta a los que le tientan y se manifiesta a los que le buscan, [...]» (V/444; B 557; LG 414).

obstáculos” que la impiden o entorpecen¹⁸, consistentes en la parte irracional del espíritu humano que enturbia la voluntad y en las pasiones en particular, las cuales, al desembocar en el divertimento, distraen de las miserias y alejan el pensamiento de la muerte.

5. CONCLUSIONES

En un fragmento de la *liasse 27 - Conclusión*, se menciona a aquellos que «creen sin haber leído los Testamentos», sostenidos en esto por «una disposición interior toda santa» (Pascal, *Pensées* 27/381; B 286; LG 361) y tal de recibir como conforme a ella lo que ha sido transmitido por la Revelación. Un poco más adelante, se dice que tal disposición está «en el corazón» (*ibid.*) de aquellos que tan naturalmente se inclinan hacia la verdad y la práctica cristiana. Vemos así resurgir de nuevo el *coeur*, rico en referencias teológicas y espirituales y punto de singular densificación, en el fondo de la interioridad de la persona, de valor ontológico, gnoseológico, espiritual y práctico-existencial.

Pascal ou l'interiorité révélatrice, titulaba Aimé Forest una su obra en 1971, y la interioridad, en Pascal, reveladora lo es realmente, si el conocimiento *par coeur* como punto de origen y término final de la experiencia humana, prospectándolo bajo la forma escatológica de la *visio Dei*, le permite recuperar definitivamente la relación inmediata a la verdad en la visión beatífica. Y el mismo Forest escribe: «La experiencia que Pascal considera siempre es la del retorno al corazón. Esta no es la conquista de la interioridad en lo que tendría de subjetivo, sino la retomada de lo que es fundamental. Es una experiencia radical que nos devuelve al principio de nuestro ser» (Forest 1971, p. 107). Este epílogo representa sobre todo la reintegración del hombre en el acceso al conocimiento directo de Dios que le era natural, en la condición

¹⁸ «Después de la carta de que debéis buscar a Dios, hacer la carta de quitar los obstáculos [...]» (Pascal, *Pensées* 1/11; B 246; LG 9); «[...] para mostraros que éste es el camino, sabed que esto disminuye las pasiones, que son vuestros grandes obstáculos, [...]» (II/418; B 233; LG 397); «El Dios de los cristianos es un Dios que hace sentir al alma que Él es su único bien, que todo su reposo se halla en Él, que sólo amándolo gozará; y al mismo tiempo le hace odiar los obstáculos que la frenan y le impiden amar a Dios con todas sus fuerzas» (XI/460; B 544; LG 428).

anterior a la caída, precisamente a través del *coeur*, que queda así restituido de una vez por todas a su función.

La dimensión de la interioridad de inspiración agustiniana que reencontramos en Pascal, en su misma estructura ontológico-consciencial y existencial-dinámica a la vez, tiene por tanto una valencia simultáneamente filosófica y teológico-espiritual, y la misma producción pascaliana, tanto en el denso y laberíntico tejido de los *Pensées* como en los opúsculos espirituales y en diversas cartas, hasta ese extraordinario documento de una experiencia interior de la más alta intensidad que es el *Mémorial* de la “nuit de feu”, está atravesada e impregnada por la necesidad de un retorno incesante a la interioridad de la conciencia, perseguida como condición necesaria para la cualificación ontológico-existencial de la persona como ser esencialmente en relación, y como tal –precisamente porque “llamada” a ir allende, al *Dieu de Jésus Christ* escuchado y descubierto en el silencio de su propia interioridad, y a la familia humana redescubierta y transfigurada en él– compensada con respecto al riesgo de un hundimiento aislacionista en el yo.

En uno de los textos espiritualmente más intensos de todo el legado de Pascal, *Le Mystère de Jésus*, meditación que alterna con pasajes de diálogo de Jesús agonizante en el Getsemaní con el alma a la que ofrece toda su pasión y el sacrificio supremo al que está a punto de entregarse, en medio de los pensamientos que se superponen, resurge la cuestión de la búsqueda de Dios, que ahora se traduce en una afirmación recogida de San Bernardo, que el mismo Jesús dirige así al *inquietum cor* del hombre que busca:

Consuélate, no me buscarías si no me hubieras encontrado (Pascal, *Pensées* 919; B 553; LG 717)¹⁹.

Es el lenguaje del místico que habla, y que desde lo más profundo de su experiencia interior descubre la soldadura ya imprevistamente instaurada entre la búsqueda y su consecución, descubre que la disposición del *quaerere Deum*, agudamente y sinceramente vivida, es ya una experiencia de gracia, porque esa apertura a la gracia ya está llenando el alma, el corazón ya está inclinado, la gracia está actuando y ya impulsa el deseo en Dios.

¹⁹ Se vea S. Bernardo, *De diligendo Deo*, VII, 22.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alici L. (2000). *Agostino e il futuro dell'interiorità*, en Perissinotto L. (ed.), *Agostino e il destino dell'Occidente*, Carocci.
- Bermon E. (2001). *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Vrin.
- De Lubac H. (2008), *Augustinisme et théologie moderne*, Cerf (ed. or. 1965); trad. esp. (1991): *Agustinismo y teología moderna*, Encuentro.
- Forest A. (1971). *Pascal, ou l'intériorité révélatrice*, Seghers.
- Gilson É. (1930), *Le cogito et la tradition augustinienne*, en Id., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, pp. 191-201.
- Lescoeur L. (1850). *De l'ouvrage de Pascal contre les athées*, Bouillier, 1850.
- Pascal B. (1962ss). *Oeuvres complètes* (éd. J. Mesnard), Desclée De Brouwer.
- Pascal B. (1998-2000). *Oeuvres complètes* (éd. M. Le Guern), Gallimard.
- Peratoner A. (2002). *Blaise Pascal. Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologie*, Cafoscarina.
- Id., *Pascal*, Carocci 2011.
- Perone U. (2010). *Tra Agostino e Cartesio*, en Pagliacci D. (ed.), *Filosofia e dialogo. L'eredità moderna di Agostino*, a cura di, Città Nuova, Roma, p. 72.
- Sellier Ph. (1995). *Pascal et Saint Augustin*, A. Michel.
- Zekiyan B.L. (1981). *L'interiorismo agostiniano. La struttura onto-psicologica dell'interiorismo agostiniano e la "memoria sui"*, Studio Editoriale di Cultura; después en Id. (2021), *Coscienza e memoria. Scritti su Agostino e Bernard Lonergan*, Pontificio Istituto Orientale.