

ENRIQUE RICO PAVÉS, *Cristo como conciliación de contrarios en Pascal. Studia Toletana*, 42. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, Servicio de Publicaciones, 2009, 458 pp.
Reseñado en: *Toletana. Cuestiones de teología e historia* 22 (2010) 345-350

[345]

Enrique Rico Pavés (Granada, 1967) es licenciado en Teología fundamental y doctor en teología por la Universidad Gregoriana (2007). Profesor de *Trinidad y Escatología* en el Instituto teológico san Ildefonso (Toledo), es autor de diversos artículos, entre los que destacan: “La noción de revelación en tres teólogos católicos: Latourelle, Alfaro y Balthasar” (*Toletana* 11 [2004] 43-62), “El diálogo católico con el judaísmo” (*Toletana* 11 [2004] 151-159), “Cristocentrismo y Teología Fundamental. Una aportación desde el pensamiento de Pascal” (*Toletana* 16 [2007] 257-271).

La estructura de esta obra es la siguiente: *Introducción* (pp. 7-18), el *cuerpo del trabajo* (dividido en siete capítulos agrupados en tres [346] partes: I. La paradoja como expresión de la realidad; II. El hombre y Dios; III. Pascal y la teología fundamental) (pp. 21-367) y *Conclusiones* (pp. 369-390). Para una idea más exacta del contenido de la obra, enunciamos el título de los capítulos que integran cada parte. Los capítulos que corresponden a la primera parte son: *Paradojas filosóficas* (cap. 1), *Paradojas teológicas* (cap 2). Los que integran la segunda llevan por título: *El hombre en sus contradicciones* (cap. 3), *Cristo, respuesta a las contradicciones humanas* (cap. 4), *El don de la fe* (cap. 5). La parte tercera y última la componen los capítulos: *Recepción de Pascal* (cap. 6), *Una vía propedéutica a la fe* (cap. 7). El libro se cierra con una amplia información bibliográfica (sobre las obras de Pascal, documentos del Magisterio y bibliografía secundaria) (pp. 399-433) y cinco Índices (de autores, temático, de obras de Pascal, de los *Pensées*, y general) (pp. 435-458).

E. Rico estima que la idea de *conciliación de contrarios*, especialmente referida a Cristo, es una clave de interpretación privilegiada de la obra de Pascal. Efectivamente, si en la obra, multiforme y asistemática de Pascal (genial matemático y físico, agudo filósofo y apasionado cristiano, muerto a la temprana edad de treinta y nueve años), debe rastrearse una pista que permita unificar un pensamiento cuya armonización e interpretación no son fáciles, la idea de *Cristo como conciliación de contrarios* parece bien acreditada. En este sentido se han realizado diversos intentos de síntesis de la obra de Pascal: el contraste entre lo infinito y la nada, de M.V. Romeo (cf. *Il numero e l'infinito: l'itinerario pascaliano dalla scienza alla filosofia*, Catania 2004), la consideración trágica de la condición humana de A. Villar Ezcurra (cf. *La interpretación de Pascal como pensador trágico*, en “Miscelánea Comillas: Revista de teología y ciencias humanas” 100 [1994] 165-177). Más próxima a la idea de E. Rico es la opinión de O. Todisco (cf. *Dall'antropologia alla cristologia: Pascal alla ricerca del centro “où tout tend”*, en “Miscellanea francescana” 94 [1994] 21-75), quien concibe el pensamiento de Pascal como un *movimiento* que va de la antropología filosófica a la cristología. Según Todisco, Pascal busca en el hombre el centro “hacia el que todo tiende”. Pero consciente de la discontinuidad de los aspectos que presenta la naturaleza humana (bien expresados en su *doctrina de los tres órdenes*: materia, espíritu y gracia o caridad), Pascal se ve conducido en su estudio del hombre por un movimiento que lleva a una transcendencia que se resuelve en la *fe en Cristo*.

Un ilustre precedente de la idea de Cristo como conciliación de contrarios, sostenida por E. Rico, lo encontramos en los libros primero y tercero de *La docta ignorancia* de Nicolás de Cusa,

donde la *coincidentia oppositorum* predicada de Dios en general se aplica a Cristo (como unión de Creador y criatura). Rico menciona breve, pero oportunamente, la posición que Nicolás de Cusa ocupa en el desarrollo de la idea neoplatónica de la *conciliación de los contrarios*, sea en su dimensión metafísica como gnoseológica en la nota 24 (cf. p. 14) del libro. La idea de Dios (y de Cristo) como unidad en la que todas las oposiciones se concilian es explicada por Cusa en los siguientes términos. Dios es unidad infinita (*Deitas est unitas infinita, De docta ignorantia*, I, 5). Como tal, es la identidad absoluta en la que no hay alteridad. En su esencia se contiene *eminente* toda la pluralidad y diversidad de las cosas. Así, en la unidad infinita de la esencia divina todos los contrarios, presentes en las cosas, son una y la misma cosa. Dios es, por eso, la *coincidentia oppositorum*. Como unidad absoluta a la que nada se opone, Dios precede y unifica los términos diferentes y opuestos entre sí (cf. *De docta ignorantia*, II, 4). Así las cosas en lo que se refiere a Dios, Cusa aplica esta doctrina a Cristo, cuya naturaleza humana ha sido elevada hasta la unión con la sublimidad divina. Por eso, Jesucristo es hombre y Dios, de manera que, además de Dios, en cuanto hombre es culmen y perfección del universo. Tiene el primado sobre todas las cosas y en él los *contrarios*, unidos a la sublimidad absoluta *coinciden* (cf. *De docta ignorantia*, III, 3). Así, este Hombre es la perfección de todas las cosas y todas, en cuanto contraídas, reposan en él como en su perfección. Pues bien, como [347] reza el título del capítulo IV del libro III, “este máximo es Jesús bendito, Dios y hombre”.

De la idea de *conciliación de contrarios* se derivan, según Rico, dos consecuencias: una gnoseológica y otra metafísica. Según la primera, mientras que en el plano creatural rige el *principio de no contradicción*, en el conocimiento de lo divino el *principio rector* es la *conciliación de contrarios*¹. De acuerdo con la segunda, el mundo, como *explicatio Dei*, es revelación de Dios descifrabla únicamente desde una instancia superior de conocimiento, que según Pascal es el *don de la fe* (cf. p. 15)

En el capítulo primero de la obra se estudian las *Paradojas filosóficas*. Como dice Rico, la *paradoja* no es en Pascal sólo un modo de expresión, ni tan siquiera un modo de pensar, sino que, sobre todo, es un modo de concebir la realidad (cf. p. 21). Según las acepciones admitidas por el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, la paradoja es una “idea *extraña* u *opuesta* a la común opinión y al sentir de las personas”, o “una aserción *inverosímil* o *absurda*, que se presenta con apariencias de verdadera; o, finalmente, “una figura de pensamiento que consiste en emplear expresiones o frases que envuelven *contradicción*”. La paradoja, pues, es la forma que adopta el pensamiento que descubre (o así lo cree) y quiere resolver la contradicción en la realidad. La cuestión previa, y decisiva filosóficamente hablando, es saber si en la realidad existe contradicción. E. Rico sugiere que la paradoja en Pascal se puede entender como el “pensamiento dialéctico, *siempre* sometido a un interrogante mayor, que intenta llegar a la realidad a través de la *oposición de contrarios* y que, en consecuencia, se expresa de modo paradójico, a base de conciliar las aparentes contradicciones, como lenguaje expresivo de la auténtica realidad plena, no sólo visible sino también oculta” (p. 22). Desde luego es claro que si una filosofía antepone la dualidad de los términos opuestos o contrarios a la unidad del sujeto en el que los opuestos son, no tiene más remedio que configurarse como una *dialéctica* en sentido metafísico, a la vez en sentido gnoseológico problematizará o rechazará el *principio de no contradicción*.

¹ La idea debe ser matizada, porque en otro caso no se estaría lejos de incurrir en una concepción equivocista del conocimiento de Dios y de los atributos divinos, lo que nos conduciría, en última instancia, a un completo agnosticismo en el conocimiento de Dios, como el que se insinúa en el pensamiento de Maimónides.

La *dialéctica* filosófica por antonomasia es la hegeliana. Para Hegel la dialéctica es el camino o el movimiento del pensamiento que intenta *superar racionalmente* las *contradicciones* en que se encuentra prisionero el *entendimiento*. Según Hegel, el movimiento de la dialéctica se articula en tres momentos: el momento abstracto o intelectual, en el que el pensamiento, como *entendimiento*, se detiene en una determinación finita en cuanto opuesta a las otras; el momento propiamente dialéctico (negativo-racional) es la *supresión* (*Sichaufheben*) de estas determinaciones finitas y su pasaje en las opuestas. Finalmente, el momento especulativo (o positivo-racional) es el que concibe la unidad de las determinaciones en su recíproca oposición, unidad que conserva lo afirmativo en su supresión y en su traspaso². Es verdad que en rigor Hegel define como dialéctico sólo el segundo momento, pero se puede entender que la dialéctica es el proceso entero o el motor del proceso. El momento de la negación que lleva a cabo la dialéctica es siempre negación determinada, es decir, la negación de una particularidad o la negación de una negación. Es propio de lo finito suprimirse a sí mismo. [348] No teniendo más subsistencia que lo infinito, la dialéctica no es una negación absoluta: es una negación, que es a la vez positiva, porque, a la vez que suprime las determinaciones unilaterales finitas, conserva lo positivo de ellas en la forma de realidad superior. Es importante entender que en Hegel la dialéctica no es sólo el movimiento lógico de superación de las contradicciones (aparentes) en que permanece aprisionado el entendimiento, si no que representa el movimiento de superación de la *finitud* que caracteriza la naturaleza misma del ser. El absoluto, como “identidad de la identidad y de la no identidad”, no puede sino realizarse en el proceso dialéctico de lo finito.

El segundo capítulo se titula *Paradojas teológicas*. Si ya en el estudio del mundo natural Pascal encontraba el mejor camino de acercamiento cognoscitivo la alusión paradójica, cuánto más en el estudio de Dios, que trasciende infinitamente todo intelecto creado, el lenguaje paradójico, tan propio de la *teología negativa*, se mostrará como un lenguaje propio de expresión de la verdad teológica (cf. p. 77). E. Rico estudia en este capítulo fundamentalmente dos cuestiones: una histórica, sobre la relación de Pascal con Port-Royal y el *jansenismo*; y otra dogmática, el concepto de gracia y su relación con la naturaleza humana en su aspiración a conocer a Dios, tal como se desprende de *Las Provinciales*, los *Écrits sur la grâce* y algunas partes de los *Pensées*. En cualquier caso, una precisión previa se impone: Pascal no fue un teólogo en sentido estricto. Fue un pensador cristiano que quiso poner al servicio del cristianismo su capacidad y su conocimiento de los diversos campos del saber humano, también cuando lo hizo al servicio del *jansenismo* en el contexto de las disputas sobre la teología de la gracia y la naturaleza de la libertad (cf. p. 78). Lo cierto es que para Pascal, siendo la *fe* la forma superior de conocimiento, la *teología*, que es la *ciencia de la fe*, es la cumbre del conocimiento y de la ciencia, el centro hacia el que apuntan o la cima en la que convergen todas las verdades. La fe es el punto de vista definitivo que da totalidad a todo conocimiento humano (cf. p. 79).

En el capítulo tercero, titulado *El hombre en sus contradicciones*, se estudian algunos aspectos de la paradoja viviente que es el hombre: un abismo de grandeza y de miseria. Una naturaleza limitada, junto a un deseo ilimitado, y el “silencio de Dios” (entre “el camino de la oscuridad” propio de la vida humana, constituida entre el infinito y la nada y siempre tentada por el

² G.F.W. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 79: „Das Logische hat der Form nach drei Seiten: a) die abstrakte oder verständige, b) die dialektische oder negativ-vernünftige, g) die spekulative oder positiv-vernünftige. Diese drei Seiten machen nicht drei Teile der Logik aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Reellen, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämtlich unter das erste Moment, das Verständige, gesetzt und dadurch abgesondert auseinandergehalten werden, aber so werden sie nicht in ihrer Wahrheit betrachtet. – Die Angabe, die hier von den Bestimmungen des Logischen gemacht ist, sowie die Einteilung ist hier ebenfalls nur antizipiert und historisch“.

divertissement, que es la huida que oscurece y la “luz que se aproxima”) son los aspectos entre los que, a juicio de E. Rico, se debate la contradictoria condición humana: la condición de una criatura sublime, pero aprisionada en la bajeza del pecado. Por eso el hombre es un mendigo necesitado de la salvación de Cristo. “Conoced, pues, soberbios, qué paradoja sois vosotros mismos. ¡Humillaos, razón impotente! Callad, naturaleza imbécil, aprended que el hombre supera infinitamente al hombre y escuchad de vuestro maestro, vuestra condición verdadera, que ignoráis. Escuchad a Dios” (*Pensées* 122 [131]).

El capítulo cuarto se titula *Cristo, respuesta a las contradicciones humanas*. Después de reconocer la miseria de la propia existencia, y el silencio que la envuelve, el hombre adquiere la certeza de su impotencia ante la cuestión decisiva de la vida: la salvación. Así, miseria humana y silencio de Dios cumplen para Pascal una relevante función: son una *propedéutica de la fe* (cf. p. 173). En estas circunstancias, “los signos de Dios son oscuros ante la situación humana y la condición de pecador en que el hombre vive inmerso oscurece también su conocimiento”. En este estado, el conocimiento de Dios se presenta como una dialéctica de revelación y ocultamiento (cf. pp. 176-196). Dios “es un interrogante no claramente discernible por la razón” (p. 173). El *Dios de los filósofos*, es decir, el Dios de la *filosofía natural* (que es el nombre que la ciencia aún recibe en el siglo XVII) no es más que una condición de inteligibilidad postulada por la ciencia para explicar el movimiento del mecanismo cósmico (cf. *Pensées*, 1001). Sólo en Cristo, en quien se concilian las contradicciones humanas, conoce el hombre a Dios. Sólo en la *fe en Cristo* la vida humana supera su miseria y alcanza el conocimiento de Dios. La fe no es, según Pascal, la conclusión lógica [349] de un proceso especulativo de búsqueda. Es, ante todo, una iniciativa divina: la gracia inmerecida del encuentro y del conocimiento de Cristo (cf. p. 197).

En el capítulo quinto (*El don de la fe*) estudia Rico considera dos temáticas típicamente pascalianas: la posición antirracionalista (o anticartesiana) del claromontano en la cuestión de Dios y la naturaleza de la fe, que es fruto de la caridad, visión y conquista (elección personal y riesgo). Según Pascal, el Dios de Descartes es el *Dios de los filósofos*, o más exactamente el Dios de la *filosofía natural*. Ahora bien, el Dios de Descartes, como él mismo dice en los *Principia philosophiae* (II, 36), es la *causa primera del movimiento*, que, introducido en el mundo en el momento de la creación, se conserva siempre en la misma cantidad (*Deum esse primariam motus causam: et eandem semper motus quantitatem in universo conservare*). En otros términos, el Dios de Descartes es un Dios conocido no en sí mismo, sino en sus obras, interpretando éstas además según los parámetros del mecanicismo. La inteligencia siempre aguda de Pascal descubrió en el cartesianismo el peligro del *deísmo*, según el cual, una vez puesta en movimiento la máquina del mundo, Dios no interfiere en sus acciones, que le son necesariamente dictadas por unas leyes que no admiten excepción (con los consiguientes problemas en la admisión del *milagro*). El Dios de Descartes es, como dice Pascal, únicamente una premisa científica: el Ser que, una vez dado el capirotazo (*chiquenaude*) inicial al mundo, no tiene ya más que hacer en él³. De un modo bien distinto a Descartes, Pascal se dirige por medio de la fe al *Dios de Jesucristo*, un Dios interior, que mora en el alma por la gracia, y cuyo conocimiento es el único negocio importante de la vida humana. Frente a las cuestiones decisivas de la vida humana (el conocimiento de sí mismo y, sobre todo de Dios, alcanzados por l'*esprit de finesse* y por la *fe*), toda la ciencia (la filosofía natural) no

³ *Pensées*, 1001/77: “Je ne puis pardonner à Descartes: il voudrait bien, dans toute la philosophie [la ciencia], se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu”.

merece siquiera una hora de esfuerzo⁴. El *Dios de Jesucristo* es el Dios revelado por Jesucristo, un Dios que salva al hombre, *criatura grande* por su *pensamiento*, que abraza el universo entero, y pequeña, no sólo porque una gota de agua es capaz de destruirlo, sino sobre todo por la miseria moral en que yace postrado por el *pecado original* y necesitado de la *gracia* para conocer y amar a Dios (cf. 237).

Los últimos capítulos, de temática teológico-fundamental, estudian la *Recepción de Pascal* (por los autores que podríamos considerar los iniciadores de la nueva teología fundamental: M. Blondel, H. de Lubac, H.U von Baltasar y R. Guardini) y *Una vía propedéutica a la fe*, inspirada en los criterios introducidos por esta nueva apologética, atenta a razones no sólo de índole intelectual, sino también moral y experiencial. Blondel comparte con Pascal la desconfianza en la “diosa razón” y aboga por un método de la *inmanencia de la voluntad* como camino de acceso a Dios. De Lubac, inspirándose también en Pascal, propone una apologética abierta a la *realidad paradójica* de Dios y del hombre. Von Balthasar privilegia el aspecto de la caridad en el origen de la fe, según la expresión que da título a una de sus obras: *Nur die Liebe ist glaublich* (*Sólo el amor es creíble*). Guardini, por último, admitiendo la estructura polar de la realidad, indica que el camino interior es una apertura, en medio de la contradicción, desde los deseos del corazón (cf. p. 276).

El trabajo de Rico termina con unas *Conclusiones* que recapitulan el pensamiento de Pascal en lo que, como el mismo Rico dice, son los *puntos claros* de su pensamiento sobre la cuestión de Cristo como conciliación de contrarios; indican la *actualidad* del pensamiento de Pascal, y proponen los aspectos de [350] su pensamiento que pueden ser considerados como una *aportación a la actual teología fundamental*.

En definitiva, la obra de Enrique Rico Pavés aquí presentada, y brevemente comentada, constituye una valiosa aportación de índole filosófica a la interpretación, siempre difícil, del pensamiento de Pascal, así como una investigación clarificadora sobre la relación entre la actual teología fundamental (en sus conceptos y en sus autores) y las fecundas sugerencias tomadas de Pascal, quien concibió la obra de los *Pensées* como un *proyecto de apologética del cristianismo*.

Leopoldo José Prieto López
Instituto de Estudios Teológicos *San Ildefonso* (Toledo)
lprieto7@gmail.com

⁴ Cf. *Pensées* 84/79: “Descartes. Il faut dire en gros: cela se fait par figure et mouvement. Car cela est vrai, mais de dire quelles et composer la machine, cela est ridicule. Car cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n’estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine”.