

La *caritas* liberacionista. Herencia pascaliana en la argumentación filosófica de Gustavo Gutiérrez en su *Teología de la liberación*

The liberationist caritas. Pascalian heritage in the philosophical argumentation of Gustavo Gutierrez in his Theology of Liberation

Kuyakuy pawarichik: pascalinaq saqinqan, Gustavo Gutiérrezpa Teología de la Liberación nisqan puririchiqan

Giancarlo Jesús Valdivia Otiniano

giancarlo.valdivia@unmsm.edu.pe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

ORCID: 0000-0002-5047-279X

Resumen

El propósito del presente artículo es revisar los planteamientos teológicos de Gustavo Gutiérrez (1928) plasmados en su *Teología de la liberación* (TL) y brindar luces sobre la constitución liberacionista de la *caritas* pascaliana adoptada por dicho autor en el mencionado libro. Nuestro trabajo procede en tres partes; a saber, en primer lugar (I) verificaremos el concepto de caridad en la *Teología de la liberación* de Gustavo Gutiérrez —luego de contextualizar su vida y obra, y resumir los principales núcleos argumentativos sobre los cuales esta última se edifica—, para corroborar la atención brindada a dicha virtud teologal en tanto vehículo para su reafirmación liberacionista; a continuación, (II) abordamos la *caritas* pascaliana desde la metafísica (anti)cartesiana y el antiprobabilismo de *Port-Royale* atentos a las ediciones críticas de la obra de Pascal —propuestas por el reciente cuadringentésimo aniversario del nacimiento del francés y en el último decenio en distintas lenguas—, asumiendo como invención categorial propia la noción de *caritas subtilior*; y, finalmente, (III) argumentaremos el trasfondo liberacionista de la *caritas [subtilior]* pascaliana resignificada por Gustavo Gutiérrez en su obra teológica.

Palabras clave: *Teología de la liberación*, *caritas subtilior*, Pascal, cartesianismo pascaliano

Abstract

The aim of this paper is to review the theological approaches of Gustavo Gutiérrez (1928) expressed in his *Teología de la Liberación* [TL] and to shed light on the liberationist constitution of the Pascalian *caritas* adopted by said author in this book. Our work proceeds in three parts, namely, firstly (I) we will verify the concept of charity in the *Teología de la Liberación* of G. Gutierrez—after

contextualizing his life and work and summarizing the main argumentative nuclei on which the latter is built—to corroborate the attention given to such theological virtue as a vehicle for his liberationist reaffirmation; Then (II) we approach Pascal's *caritas* from the (anti) Cartesian metaphysics and anti-probabilism of Port Royale, providing attention to the critical editions of Pascal's work - proposed for the recent forty-hundredth anniversary of the birth of the Frenchman and in the last decade in different languages — and assuming the notion of *caritas subtilior* as our own categorical invention; and, finally, (III) we will argue the liberationist background of Pascalian *caritas* [*subtilior*] resignified by G. Gutierrez in his theological work.

Palabras clave: Theology of liberation — *caritas subtilior* — Pascal — pascalian cartesianism

Huñupay

Gustavo Gutiérrezpa (1928) Teología de la liberación (TL) nisqa qillqanpi saminchasqankunatan kay qillqaqa maskapayta hinaspas chaymantapacha pascalpa runa masin kuyapayay, yanapayninmanta hinallataq mana pipapas qawasqan kawsaymanta yuyaymanaynin qillqasqan qawarichiyta munan.

Llamkasqaykuqa kinsapin rakikun, yachasun, huk llankaypi (I) ñiñkunapa chiwniq kawsasqanmanta runamasin yanapaymanta, llakipayaymanta G. Gutiérrez imatachá, maymantapachachá rimarirqa chaytan maskapasun-imay pachapi kawsasqanta hinaspas qillqasqankunata hinallataq huntasqa hamutayninkunata huñupaspa- mana pipa qawasqan kawsaynin qispisqanmanta, runamasin allin kawsanapaq ñiñyinkuna paqarisqanta arí nispa chaninchanapaq.

Chaymantataq iskay rakipi (II) rimariniku pascalpa runamasin kuyapayay, yanapayninmanta mana qawasqakunapi ñispa yachaymanta pacha, yupayman mana aypaspalla hinaspas mana ñawpasqa yachaykunaman sayapakuq Port Royalpa sapa kutilla pascalpa llankayninmanta qillqamusqanta ñawinchaspakay francia llaqtayuqpa tawapachak wata paqarisqanta yuyarispa hinallataq chunka wataña achka simikunapi paymanta qillqasqakuna kasqanta chaskispa-*caritas subtilior*qa yuyaymanasqa yachaymi nispa chaskiniku, hinaspas, tukunapaq kinsa rakipi (III) *caritas* [*subtilior*] pascaliana nisqa ñiñyanta qillqapi imakunachá mana pipa qawasqan kawsaymanta waqaychasqa kachkan G. Gutiérrezpa hamutayninman hina chaykunamantan huntasqa yachayta rimarisaqku.

Huntasqa rimaykuna: Mana pipa qawasqan kawsaypi ñiñy, *caritas subtilior*, Pascal, cartesianismo pascaliano nisqa

Fecha de envío: 27/7/2023 **Fecha de aceptación:** 23/9/2023

III

En el desierto
Vi una criatura, desnuda, bestial
Quien, en cuclillas sobre el suelo,
Sostenía su corazón con sus manos,
Y comía de él.
Le pregunté, “¿está bueno, amigo?”
respondió “Es amargo-amargo,
Pero me gusta
Porque es amargo,
Y porque es mi corazón.”
(Stephen Crane, 1984, p. 1299; tra-
ducción de Breny Asto Castillo)

A Carlos Gatti y Jorge Wiese,
que la poesía guarde en la letra pura lo
que la mente desencuaderna.

Introducción

Para el reciente cuadringentésimo aniversario del nacimiento del físico, filósofo y matemático Blaise Pascal (19 de junio de 1623-19 de agosto de 1662), el Santo Papa Francisco redactó una carta apostólica titulada *Sublimitas et miseria hominis* en su honor. La noticia sorprendió a todos los feligreses y laicos no solo porque el papa no se había pronunciado mediante una carta apostólica desde el 21 de septiembre de 2021, en el aniversario del séptimo centenario de la muerte de Dante Alighieri¹, sino porque Jorge Mario Bergoglio, en su carta a modo de homenaje, parece coincidir con Gustavo Gutiérrez en su *Teología de la liberación* [TL I.1.I], en tanto que argumenta una *caritas* cristiana compuesta por matices liberacionistas basada en planteamientos previos pascalianos. Bergoglio está convencido de la acción altruista de Pascal como científico y filósofo, y el signo de su exacerbada humanidad fue transversal a todos sus escritos y experimentos en beneficio de los hombres de su tiempo como muestra directa de la *caritas* cristiana. La “asombrada apertura a la realidad” que identifica el papa Francisco en Pascal tiene como lente la acción de la caridad:

Solo la grazia di Dio permette al cuore dell'uomo di accedere all'ordine della conoscenza divina, alla carità. Questo ha fatto scrivere a un importante commentatore contemporaneo di Pascal [J.-L. Marion] che “il pensiero non arriva a pensare cristiana-

mente se non accede a ciò che Gesù Cristo mette in atto, la carità”
(Francisco, 2021, p. 42)².

Asimismo, Jorge Mario Bergoglio y Gustavo Gutiérrez tienen similares concepciones en su forma de entender el quehacer teológico; a saber, “[l]a acción pastoral de la Iglesia no se deduce como una conclusión de premisas teológicas. La teología no engendra la pastoral, es más bien reflexión sobre ella” (TL I.1.II.2; Gutiérrez, 1975, p. 35). Es precisamente después de estas reflexiones que Gutiérrez cita a Pascal en su propia traducción:

Todos los cuerpos juntos, y todos los espíritus juntos, y todas sus producciones, no equivalen al menor movimiento de caridad. De todos los cuerpos en su conjunto, no podría lograrse un pequeño pensamiento. De todos los cuerpos y espíritus no podría sacarse un movimiento de caridad [TL I.1.II.2; nota al pie 38]³.

El texto francés de Pascal:

Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée. Cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité. Cela est impossible et d'un autre ordre surnaturel⁴ (Pensées, Le Guern 290 [L308 / B793]⁵; Romeo 339⁶; aun que Gutiérrez cita la numeración de Chevalier).

Si la teología es, pues, tanto para Gutiérrez como para Bergoglio, inteligencia de la fe en sentido progresivo y variable, ya que lo que se propone es una hermenéutica política del evangelio — “[l]a teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra, no s[o]lo no reemplaza las otras funciones de la teología, como sabiduría y como ser racional, sino que las supone y necesita” (TL I.1.Concl.; Gutiérrez, 1975, p. 39)—, ante ello surge la *caritas* pascaliana como movimiento (dialéctico) que permite la consolidación del beneficio teológico del que se sirve Gutiérrez para posteriores argumentaciones filosóficas. La caridad pareciera funcionar como un *a priori* teológico sin el cual no puede instituirse ninguna reflexión crítica a la luz de la fe; “lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene *después*, es acto segundo”, dice Gutiérrez.

Sin embargo, la pregunta que surge es la siguiente: ¿realmente la resignificación de la *caritas* pascaliana bajo una praxis liberacionista en tanto proyecto histórico

de salvación cumple los requisitos argumentativos bajo los cuales pueda erigirse una nueva teología? ¿Cuáles son los matices de esta *caritas* pascaliana que Gutiérrez cita, habida cuenta de que el teólogo rechaza labores asistencialistas y retóricas que simplemente pospongan la auténtica transformación de situaciones de opresión e injusticia?

A lo largo del presente trabajo, buscaremos dilucidar los mecanismos argumentativos sobre los cuales Gustavo Gutiérrez otorga nuevos modos de significación a la *caritas* pascaliana, no solo como una referencia filológicamente adaptada a la erudición del texto, sino como punto clave para el desenvolvimiento del concepto de liberación en tanto directriz teológica que busca circunscribirse a los lineamientos conceptuales expuestos a lo largo del libro del teólogo peruano.

I

Gustavo Gutiérrez, lector de Pascal. De la *Teología de la liberación* a la *caritas* liberacionista

Previos a analizar la recepción de Blaise Pascal en la obra de Gustavo Gutiérrez, es necesario establecer una semblanza de la vida y obra de nuestro autor, y una breve síntesis de su obra teológica.

Gustavo Gutiérrez nació en Lima, el 8 de junio de 1928, hijo de Gustavo Gutiérrez y Raquel Merino. Estudió en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú de 1947 a 1950, y obtuvo el grado de licenciado en Psicología por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) de 1951 y 1955, con la tesis *Sources et premiers développements de la notion de conflit psychique chez Sigmund Freud*. Asimismo, estudió Teología en la Universidad Católica de Lyon (Francia) y fue ordenado sacerdote en 1959 (Romero y Peirano, 2010, pp. 9-11). Fruto de su asistencia en calidad de teólogo al “Encuentro de teólogos latinoamericanos” (Brasil, 1964), a la cuarta sesión del “Concilio Vaticano II” (Roma, 1965) y a la “II conferencia general del Episcopado latinoamericano” (Medellín, 1968), en 1969 presenta para el “Encuentro internacional de teólogos” (Suiza) unas *Notas para una teología de la liberación* y publica su célebre obra *Teología de la liberación* en 1971.

Para Gutiérrez, la teología de la liberación es un proceso histórico por el que el hombre toma las riendas de su destino. Hay tres acepciones del término *liberación* no esgrimidas verticalmente pero sí interrelacionadas; a saber, 1) como radicalización y verdad del desarrollo en tanto liberaciones de opresiones económicas y

sociales; 2) como fin último de la historia de la humanidad, esto es, el hombre encontrando su propio destino pasando de la conciencia de la libertad a la libertad real (esta acepción incluye a la primera); y 3) como verdadero espíritu del cristianismo, en tanto que Cristo libera del pecado, germen de las distintas formas de opresión en el mundo (lo cual sería subsumir las dos anteriores acepciones en una ciencia de la fe cristiana al servicio de la liberación: una teología de la liberación)⁷.

En su *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Beorlegui (2010) habla de una triple forma de hacer filosofía latinoamericana: universalismo, regionalismo y perspectivismo. Gustavo Gutiérrez parece optar por la tercera forma: “buscamos evitar, sin embargo, una reflexión que con la legítima intención de no trasladar mecánicamente una problemática ajena a nuestras coordenadas históricas y sociales, no olvide el aporte de la comunidad cristiana universal” (*TL*, intr., p. 16). Así pues, hay tres formas para Gutiérrez de entender la teología: a) teología no como ideología/acción justificadora de posturas tomadas previamente, b) teología de la que no se deduzca una acción política, y c) teología como compromiso *más* radical y eficaz.

En este sentido, se prefiere el término *liberación* y no *desarrollo*, puesto que: 1) el término *liberación* no da cuenta —no expresa las *aspiraciones profundas*— de la *lucha* de los países subdesarrollados y oprimidos por construir una sociedad justa y fraterna, 2) la noción de *liberación* es más *exacta* y *englobante*: el hombre conquista su libertad existencial e históricamente, 3) por la Biblia, la liberación = salvación⁸ en Cristo solo cobra sentido cuando se enfoca al proceso de *liberación* como un único proceso salvífico, y 4) pensar la *liberación* según (3) no permite confundir las dimensiones del hombre.

En consecuencia, hay tres funciones o tareas que la teología ha mantenido —y superpuesto— a lo largo de la historia: a) la teología como sabiduría (en tanto función espiritual; tal vez Anselmo de Canterbury sea ejemplo de esta función) que instituye un desprecio de la vida presente, usa categorías platónicas y neoplatónicas para designar la actitud de la *sacra pagina* o *sacra eruditio*, y participa de una sabiduría y meditación espiritual cuasi órfica; b) la teología como saber racional (en tanto tiene una función científica como saber racional) que asimila aportes de A. Magno y Santo Tomás, quienes usan categorías aristotélicas para explicar la *caritas* como unión de Dios y el hombre —es decir, Aquino define a la teología como fruto de encuentro entre fe y razón—; y c) la teología a partir del Concilio de Trento, en tanto función inquisidora que exige una explicitación del dogma, una condena de falsas doctrinas y se postula para enseñar con autoridad. El programa del libro se constituye, por lo tanto, bajo las siguientes directrices,

atento a que la problemática liberacionista de la teología es nueva y antigua a la vez (*TL*, II), a la función de la Iglesia en el proceso de liberación (*TL*, III), y a la significación teológica de la liberación como una resemantización del cristianismo y del ser cristiano (*TL*, IV).

De esta forma, lo político en Gutiérrez es entendido como la toma de las riendas del destino (libertad); mientras que las dos misiones que ha tenido la teología hasta el tiempo de Gutiérrez —la evangelización y animación de lo temporal— quedan supeditadas al problema de la Iglesia-mundo enfrentado a la unidad del plan de dios y su paso por tres etapas: a) etapa de la cristiandad pura (donde la Iglesia tiene el poder absoluto político sobre la comunidad); b) nueva cristiandad (posterior a la Revolución francesa, una suerte de liberalismo cristiano); y, por último, c) la distinción de planos donde solo se le otorga a la Iglesia dos misiones, ya sea de evangelización (en tanto la teología actúa como un ente aparte del mundo o fuera de él en conexión con Dios) y animación de lo temporal (dentro del mundo en las conciencias de los cristianos). Todos ellos —considera Gutiérrez— son enfoques insuficientes para abordar el verdadero fenómeno cristiano que le da sentido teológico a la liberación otrora planteada por el teólogo. El camino hacia la praxis queda signado, entonces, por: 1) la caridad como centro de la vida cristiana en tanto permite que el hombre exteriorice la actividad de su fe en un acto de entrega al otro y a Dios, esto es, la praxis como presencia activa en la historia y la inteligencia de la fe como compromiso y postura ante la vida; 2) la evolución en la espiritualidad cristiana desde a) la anacorética neo platónica, b) la mixtura de vita activa y contemplativa, y c) la *fecunda* síntesis ignaciana entre contemplación y acción (espiritualidad del laicado); y 3) la revelación que tiene primacía antropológica ya que se inaugura una nueva forma de teología antropológica de la liberación. No hay *horizontalismo* en esta actitud, que parte desde la *caritas* cristiana de la comunidad cristiana; se trata simplemente del redescubrimiento de “la unidad indisoluble del hombre y Dios” (*TL*, I.1.II.1; p. 29), mientras que 4) la vida de la Iglesia se constituye como un lugar teológico (la llamada “teología nueva”). La teología que apunta hacia una lectura a cabalidad de los signos de los tiempos desde Juan XIII y el Vaticano II no es, pues, solamente una llamada al análisis intelectual y erudito, ya que sus pastores y teólogos son los principales convocados a cumplir esta misión. Hay un factor filosófico que anima sus planteamientos y la mantiene lejos de un espiritualismo vacío e infecundo: la influencia del pensamiento marxista centrado en la praxis como marco formal insuperable (según Sartre), aunado al redescubrimiento de la dimensión escatológica. De esta forma, dado que la historia humana se proyecta siempre hacia el futuro y es en la *praxis*

donde la definimos (*praxis* en el sentido hegeliano-marxista del término), y además de definirla, la construimos —y en cuanto a su dimensión escatológica todo cristiano entiende el fin de la historia como unión suprema con Dios— es por ello que la teología (una inteligencia de la fe) debe orientarse hacia la *praxis*, al *análisis* de los signos de los tiempos (σημεῖα τῶν καιρῶν, de ahí que a Gustavo Gutiérrez le parezca adecuado el término *ortopraxis* y no *ortodoxia*); es decir, es solo mediante la reflexión teológica y la transformación del presente que construiremos un futuro de unión con Dios y se verificará —en términos de hacer la verdad— la sagrada doctrina de la fe.

La teología es vista por Gutiérrez como pensamiento crítico de sus propios fundamentos, como un discurso no ingenuo que, sumado a la reflexión crítica no limitada al carácter epistemológico —en tanto “actitud lúcida y crítica de los condicionamientos económicos y socioculturales” (*TL*, I.1.II.2; p. 34)—, crítica a la sociedad y a la Iglesia, y sobreviene siempre después del acto de *caridad* desplegado en la historia. La teología como la filosofía, dice Gutiérrez parafraseando a Hegel, surge al crepúsculo: mientras el auténtico cristiano opera fuera del mundo de la Iglesia en tanto esta cumple una función crítica de la *praxis* eclesial, la teología es vista desde esta óptica como liberación de toda alienación religiosa.

Esta caridad que, no obstante, mantiene un primado ontológico en el ejercicio teológico sin el cual no puede hacerse auténtica reflexión crítica a la luz de la fe, pareciera abandonarse una vez que los objetivos directos sean las transformaciones de las condiciones estructurales y superestructurales de dominación. En palabras de Zegarra (2023):

[i]ndividual instances of charity, as important as they are, cannot deal with structural conditions that keep so many in the margins of society. Racism, sexism, homophobia, and the like cannot be overcome solely with kind gestures toward the victims of these abuses (pp. 70-71; el resaltado es nuestro).

La caridad liberacionista —si es que se asume tal concepto— es vista como medio y no como fin por parte de los lectores de la *Teología de la liberación*; lo que surge de la unidad de cuerpos y espíritus, pero que luego se abandona por propósitos transformativos mayores. Cabe la pregunta de si las lecturas de Pascal que hizo Gustavo Gutiérrez —que, como comprobará, son cruciales para entender su noción de caridad— pueden modificar esta concepción de la caridad como virtud teologal que permanece en el horizonte precrítico sin aunarse a la realización de la liberación cristiana.

II

Pascal y el motivo de la caridad bajo el orden cartesiano

El abordaje de la caridad en la obra del filósofo, matemático y físico francés Blaise Pascal (19 de junio de 1623-10 de agosto de 1662) es cuanto menos problemático, puesto que, si bien el orden de la caridad es definido dentro de la metafísica pascaliana cristocéntrica y cuasi mística que pareciera superar por momentos esa dosis de misantropía tan frecuentemente malinterpretada por muchos de sus lectores, la propia sistematización de los tres órdenes de realidad (cuerpo, espíritu y caridad) es en esencia cartesiana y pareciera superponerse a los tres principios de conocimiento, esto es, los sentidos, razón y fe, y los tres tipos de sujeto que usan tales principios: los carnales que usan la carne, los doctos e investigadores que usan la mente y los sabios que usan el corazón⁹ (Romeo, 2021, pp. 21-25).

Dice Pascal que “[l]a distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité car elle est surnaturelle” (*Pensées*, Le Guern 290 [L308 / B793]; *OC II*, 2023a, p. 648¹⁰); [la distancia infinita de los cuerpos a los espíritus figura la distancia infinitamente más infinita de los espíritus a la caridad, pues ella es sobrenatural]. Esta caridad que, a pesar de ser sobrenatural, no es una mera imagen o figura de algo que no se ha encontrado, no oculta la realidad del cristiano sino que la contiene: “La charité n’est pas un précepte figuratif. Dire que Jésus-Christ, qui est venu ôter les figures pour mettre la vérité, ne soit venu que mettre la figure de la charité pour ôter la réalité qui était auparavant, cela est horrible” (*Pensées*, Le Guern 688 [L849 / B665]; *OC II*, 2023, p. 832-833); [La caridad no es un precepto figurativo. Decir que Jesucristo, quien vino a quitar las figuras para poner la verdad, no haya venido más que a poner la figura de la caridad para quitar la realidad que estaba previamente, ello es horrible]. De esta forma, frente a los preceptos “literalistas” de la Escritura —entre los que Pascal ve al carnal pueblo judío por hacerse de “figuras”—, se opta por una caridad que se emparente con la realidad al punto de contenerla como orden superior.

Sin embargo, tal como fuera dicho por Lampedusa, que “*non per niente* [Pascal] *era cartesiano sino al midollo delle ossa*”¹¹ (Lampedusa, 2011, p. 1621), el jansenista de Port-Royal traza una línea cartesiano-geométrica que garantiza una tripartición de lo real mientras que la caridad se legitima como orden máximo. No obstante, es en la discordia entre ambos pensadores, Pascal y Descartes, que podemos encontrar matices a la caridad pascaliana que solo en la física y matemáticas cartesianas encuentren su esclarecimiento: el problema del vacío y el encuentro

del 23 de septiembre de 1647. De este encuentro solo tenemos registro de una serie de invectivas dirigidas por ambos filósofos, ya sea en escritos personales o en correspondencia:

tenemos un contundente “Descartes inutile et incertain” (*Pensées*, Le Guern 702 [L887 / B78]; *OC II*, 2023a, p. 842)¹²;

una respuesta de Descartes a una lectura de un texto de Pascal: “Il me semble que le ieune homme qui a fait ce livret a le vuide un peu trop en sa teste, et qu’il se haste beaucoup” (AT v, 653.6-8, Lettre cviii, Descartes to Huygens, 8 December 1647; [Me parece que el joven hombre que ha escrito este librito tiene demasiado vacío en su cabeza, y que él tiene mucha prisa];

Y un “Qu’y a-t-il dans le vide qui puisse leur faire peur?” (*Pensées*, Le Guern 744 [L 960 / B75]; *OC II*, 2023, p. 882); [¿Qué hay en el vacío que puede asustaros?]; aunque no tengamos certeza de que este último haya sido dirigido a Descartes.

Es por ello que haremos un recorrido por las semejanzas y diferencias entre los postulados de ambos filósofos para dar como resultado una *caritas* pascaliana bajo el filtro del método cartesiano contra la duda.

Es de sobra conocida la postura de rechazo que Descartes mantuvo en su física con respecto a posiciones atomistas de la materia. Véanse, por ejemplo, los sarcásticos versos de *Les femmes savantes* —única vez en el *corpus molieresco* donde aparece el nombre de Descartes—, en los que Molière no solo demuestra saber muy bien quién es Cartesius, sino que parece conocer exactamente —en boca de Trissotin, que es el embustero que se aprovecha de la ignorancia y ansia de fama de estas mujeres “sabihondas”— lo que Descartes afirma en *Principia*, II, xvi; AT VIII-1, 49.4-7 sobre el vacío; en *Principia*, III, il; AT VIII-1, 104 sobre la materia sutil; y en *Principia*, IV, cxxxiii; AT VIII-1, 275.15 sobre el magnetismo y los “mundos flotantes”. Los versos a continuación:

Philaminte.

Pour les abstractions, j’aime le platonisme.

Armande.

Épicure me plaît, et ses dogmes sont forts.

Bélise.

Je m’accommode assez, pour moi, des petits corps¹³;

Mais le vide¹⁴ à souffrir me semble difficile,

Et je goûte bien mieux la matière subtile¹⁵.

Trissotin.

Descartes, pour l'aimant¹⁶, donne fort dans mon sens.

Armande.

J'aime ses tourbillons¹⁷.

Philaminte.

Moi, ses mondes tombants¹⁸.

Armande.

Il me tarde de voir notre assemblée ouverte,

Et de nous signaler par quelque découverte¹⁹.

La física cartesiana es, pues, reconocida ya en su tiempo por ser abiertamente contraria a posturas gassendianas y por ser amargamente confrontacional —junto a su metafísica— con las posturas escépticas al uso:

“Et, quâ viâ id [rerum verarum imagines ab iis, quae in cerebro aliis ex causis occurrunt, rationis lumine clarissime dignoscere] recte ac tuto fiat, tam accurate *in meis scriptis* explicui, ut neminem, qui ea perlegit, & intelligendi est capax, Scepticum esse posse, confidam” (*Notæ in programma*, AT VIII-2, 357.3-6); [Y, por qué vía esto (distinguir muy claramente por la luz de la razón las imágenes de las cosas verdaderas de aquellas que en el cerebro por otras causas ocurren) rectamente y con seguridad se puede hacer, con tanta precisión *en mis escritos* lo he explicado, que confío en que nadie que los lea y de entenderlos sea capaz, pueda ser Escéptico] (cursivas en el latín de la *princeps* y de AT).

Sin embargo, Pascal pareciera mantenerse en la ambivalencia y se declara a sus papeles —quien sabe si en referencia a él mismo— “Pyrrhonien pour opiniâtre” (*Pensées*, Le Guern 702 [L886 /B51]; *OC* II, 2023, p. 842); [Pirrónico por obstinado]. Y es que ambos pensadores difieren hondamente —nunca mejor dicho— en sus preceptos metodológicos a la hora de abordar sus trabajos científicos. Así, por un lado, Descartes inaugura la luz de una nueva época al servicio de su única y absolutamente cierta geometría, puesto que “*generalem quamdam esse debere scientiam, quæ id omne explicet, quod circa ordine, & mensuram nulli speciali materiae addictam quæri potest, eademque, non ascititio vocabulo, sed jam inveterato*

atque usu recepto, Mathesim universalem nominari, quoniam in hac continetur illud omne, propter quod aliæ scientiæ Mathematicæ partes apellantur” (*Regulæ*, IV; AT X, 378.4-11) [debe haber una cierta ciencia general, que esto todo explique, lo que acerca del orden y la medida, a ninguna materia especial adscrito, puede buscarse, y la misma, no con un adoptado vocablo, sino ya con uno antiguo y por el uso recibido, *Mathesis universal* es llamada, ya que en esta es contenido aquello todo, por lo que las otras ciencias partes de la matemática son llamadas]. Y de la misma forma que “illo jam soluti sumus sacramento, quod ad verba Magistri nos adstringebat” (*Regulæ*, II; AT x, 364.9-10); [ahora libres somos de aquel sacramento, que a las palabras de los Maestros nos restringía]²⁰, Descartes proclama que “quotiescumque duorum [virorum ingeniosorum] de eâdem re judicia in contrarias partes feruntur, certum est alterutrum fâtem decipi, ac ne vnus quidem videtur habere scientiam” (*Regulæ*, II; AT x, 363.8-11); [cada vez que los juicios de dos |hombres ingeniosos| sobre la misma cosa en contrarias partes se dirigen, cierto es que al menos uno de los dos se equivoca, y ni uno siquiera parece tener ciencia]²¹.

No obstante, en el otro extremo, Pascal nos advierte: “Écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Descartes” (*Pensées*, Le Guern 476 [L553 / B76]; *OC* II, 2023, p. 752); [Escribir contra aquellos que profundizan mucho en las ciencias. Descartes]; y ya sus contemporáneos nos dejan testimonio de lo comentado por M. Pascal: “Feu M. Pascal appelait la philosophie cartésienne le roman de la nature, semblable à peu près à l’histoire de Don Quichotte” (*Pensées*, Le Guern — [L1008 /B—]; *OC* II, 2023, p. 1087); [El difunto Sr. Pascal llamó a la filosofía cartesiana la novela de la naturaleza, similar más o menos a la historia de Don Quijote]. Así pues, resulta no menos que curiosa la qui jotización cartesiana que, si hemos de crearle a Menjot —puesto que de él es la cita que se ha anexado con el tiempo a los *Pensées*—, estaría denunciando esa profundización en la ciencia que encubre las certezas del corazón. Curiosa porque mientras que

Pascal ne montrera pas cette confiance en l’esprit, lorsque, effrayé par le cosmos nouveau, il se détournera de la physique, déclarant qu’elle ne vaut pas une heure de peine. Pour Descartes, la physique vaut plusieurs heures de peine par jour, non seulement par ses résultats techniques, mais parce que, désenvoûtant l’objet, elle oriente l’admiration vers l’Être (Alquié, 2011, p. 43).

Dicho esto, si comparásemos tan solo los sueños de revelación de ambos filósofos que inician su indagación metafísica encontraríamos dos espectros nunca tan disímiles y a la vez tan semejantes a decir de Hans Küng (1979, pp. 75-79). Así, mientras Descartes vislumbra “la ciencia admirable” luego de meditar hondamente en la poesía de Ausonio²²: “Somnium 1619 nov., in quo carmen 7 cujus initium: Quod vitae sectabor iter?... Auson.” (*Cogitationes Privatae*; AT x, 216.22-25; [En noviembre de 1619, tuve un sueño, en el cual recitaba el poema 7 de Ausonio, que comienza así: *Quod viae sectabor iter?...*])²³; a Pascal la realidad se le impone cuando en una febril noche del lunes 23 de noviembre en *L’an de grâce* de 1654 tiene la siguiente revelación: “Feu / Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob, / non des philosophes et des savants. / Certitude, certitude, sentiment, joie, paix” (*Pensées*, Le Guern 711 [L913 / B-]; *OC* II, 2023, p. 851); [Fuego / Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob / no de los filósofos y los sabios. / Certidumbre, certidumbre, sentimiento, gozo, paz]²⁴.

Un ejemplo claro de estas diferencias es la forma en que desde su física conciben la astronomía de Copérnico. Mientras Descartes pretende proceder con más cautela: “Me accuratiùs quàm Copernicum... Terræ motum negare” (*Principia*, III, xix; AT VIII-1, 86, *marge*); [Yo con más cuidado que Copérnico niego el movimiento de la Tierra]; Pascal directamente abandona la física y astronomía en aras de una metafísica violenta: “Je trouve bon qu’on n’approfondisse pas l’opinion de Copernic. Mais ceci... Il importe à toute la vie de savoir si l’âme est mortelle ou immortelle” (*Pensées*, Le Guern 153 [L164 / B218]; *OC* II, 2023, p. 600); [Yo encuentro bueno que no se profundice en la opinión de Copérnico. Más bien en esto... Importa para toda la vida saber si el alma es mortal o inmortal]. No obstante, y a pesar de la apuesta pascaliana por una filosofía alejada del cartesianismo fisicalista, pareciera que ambos filósofos en el fondo están de acuerdo con suscribir a la máxima copernicana: “Mathemata mathematicis scribuntur” (*De Revolutionibus*, Præfatio authoris, 9.28). En efecto, según afirman Rama Ayalon y Joel Hansel (Pascal, 2016) en el fragmento 79 de su edición [L84 / B79 / Le Guern 77] “הרוצ ידי לע» לוכה מיריבסמ רשא, טראקד לש הקיזיפה תונורקעב יד יכ נעוט לקספ» «העונתו עבטה ךרעמ תא יביהל ידכ,» (p. 44)²⁵.

Siempre Descartes parece anclado a una visión mecanicista del cuerpo²⁶ —las lecturas del materialismo francés heredero del cartesianismo temprano se remontan a Marx y Engels²⁷—, frente a una visión más sacrificial en la metafísica pascaliana²⁸. Pascal entrega su cuerpo a los pobres en un ritual que trasvasa la mecánica cartesiana por puro acto de caridad mientras que Descartes simboliza en este rito

el método “uno” por el cual geoméricamente están dados los matices del sacrificio. Una ontología por una teología, y la caridad es la moneda de cambio.

III

Gustavo Gutiérrez y la *caritas subtilior*

Aunque Gustavo Gutiérrez siempre haya manifestado un especial interés por la vida y obra de Pascal, una suerte de “obsesión”, al punto de afirmar que tenía ya en mente el título de un volumen que le iba a dedicar al filósofo francés —“Blas Pascal, filósofo del hombre”— (Sevillano, 2003, p. 35), siempre los alcances de la caridad pascaliana que el teólogo peruano haya leído en los *Pensées* permanecerán inciertos y más aún los matices filosóficos que hay detrás. Todavía resuenan las palabras de Ortega para todo lector de Pascal: “Pero hace mucho tiempo que he aprendido a ponerme en guardia cuando alguien cita a Pascal. Es una cautela [*sic*] de higiene elemental” (*La rebelión de las masas*, Prólogo para franceses, iv; *OC* iv, 130).

Sin embargo, es notable cómo Gustavo Gutiérrez pudo haber resignificado los valores de una caridad pascaliana —entendida cartesianamente— como motor e inicio de una forma de hacer teología al servicio de la inteligencia de la fe. Gustavo Gutiérrez finaliza su volumen diciendo que

Parafraseando el conocido texto de Pascal [Le Guern 290; L308 / B793], podemos decir que todas las teologías políticas, de la esperanza, de la revolución, de la liberación, no valen un gesto auténtico de solidaridad con las clases sociales expoliadas. No valen un acto de fe, de caridad y de esperanza comprometido —de una manera u otra— en una participación activa por liberar al hombre de todo lo que lo deshumaniza y le impide vivir según la voluntad del Padre. (*TL*, iv, concl.; p. 388).

Si el resultado de la ecuación cartesiana del *ordo mundi* es la *caritas* pascaliana como nivel más alto de realidad al servicio de la inteligencia del corazón en Pascal, teniendo como resultado una teología de corte crístico sacrificial en vez de una ontología de corte racionalista innatista, es justo que en Pascal y en Gutiérrez la caridad sea permeable a todo el andamiaje conceptual de sus respectivas disciplinas. La caridad en Pascal parte de un sobreañadido al conjunto de cuerpos y espíritus que conforman el grupo, un orden sobrenatural entendido cartesianamente; mientras que en Gutiérrez la caridad es el *a priori* de toda indagación

filosófica y teológica al servicio de la inteligencia de la fe: la novedad de la resignificación de la *caritas* pascaliana operada por Gutiérrez es que esta caridad no se agote en estratos superiores de legitimación de la inteligencia de la fe, sino que se legitime: una *caritas subtilior*.

Conclusión

El registro de la *caridad* en la obra de Gustavo Gutiérrez es de un cartesianismo pascaliano²⁹ en tanto asume la tripartición de los órdenes pascaliana, pero entiende el fenómeno de la virtud cristiana como transversal a los órdenes de los discursos teológicos. En analogía a la forma como Descartes entiende la materia sutil respecto de los órdenes del ser, en Gutiérrez la caridad no es un primer cimiento para la transformación del orden estructural y superestructural que deba ser abandonada como concepto, pues resulta insuficiente para transformaciones mayores, sino que la *caritas* liberacionista, la *caritas subtilior*, permea todo el actuar consciente e inconsciente del cristiano en el ejercicio de su fe y lo legitima. La caridad es lo que llena los espacios vacíos de los hombres negando su individualidad y asumiendo su libertad como toma de las riendas de su destino. De esta forma el amargo corazón mordido se vuelve el propio acto de caridad. En los versos inmortales de Dante:

*Tutti quei morsi
che posson far lo cor volgere a Dio,
a la mia caritate son concorsi*³⁰
(Par. xxvi, 55-7)

Notas

- 1 La carta fue titulada *Candor y luz eterna* (*Candor lucis aeternae*) en honor a la contemplación divina a la que Dante aspira en su obra.
- 2 La cita a la carta apostólica del Santo Padre se hace en lengua italiana, pues es la única fuente que disponemos impresa. No tenemos noticias de que la carta haya sido originalmente redactada en latín, ya que fue publicada *online* en la página oficial del Vaticano meses posteriores a la primera publicación oficial (19 de junio) en italiano, inglés, español, etc.
- 3 La cita a este fragmento de Pascal también se encuentra en Francisco (2023, p. 39).

- 4 [Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todas sus producciones no valen el menor movimiento de caridad. Esta es de un orden infinitamente más elevado. De todos los cuerpos juntos no se podría hacer salir un pequeño pensamiento. Esto es imposible y de otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no podríamos extraer un movimiento de verdadera caridad. Esto es imposible y de otro orden sobrenatural] (traducción propia).
- 5 Pascal, 2023a, *OC II*, p. 650. En adelante, las referencias a los fragmentos y obras de Pascal se harán principalmente desde la edición de Michel le Guern (Pascal, 2023a) para *La Pléiade*. Tomando en cuenta los cuatro sistemas de numeración canónicos para los fragmentos de los Pensées; a saber, Lafuma, Brunschvicg, Le Guern y Sellier —que sigue la edición del cuatricentenario elaborada por Lyraud-Plazenet (Pascal, 2023b)—, el número del pensamiento será indicado según la edición de Le Guern (Pascal, 2023a, *OC I y II*) seguido entre corchetes de la numeración L/B correspondiente. Si se hacen referencia a otras ediciones críticas de la obra de Pascal en diversas lenguas —la edición de Romeo en italiano, por ejemplo (Pascal, 2020)—, que tienen su propia numeración, se indicará seguido a la citación de Le Guern incluida la referencia APA del texto con el número de página, para facilitar su localización en el libro. Las traducciones que se presenten de los textos de Pascal, Descartes y demás autores en lengua extranjera, a menos que se indique lo contrario, son propias.
- 6 Pascal (2016, p. 291; 2017, p. 119; 2020, p. 2441 y 2023b, p. 1060)
- 7 Asimismo, hay una toma de distancia por parte de Gustavo Gutiérrez respecto de la teología de la revolución, del desarrollo, de Metz, etc.
- 8 “La complejidad del proceso de liberación centrado en la obra salvadora de Cristo” (*TL*, intr., p. 18). Parece que Gustavo Gutiérrez toma indistintamente el concepto de *הַעֲוִשִׁי* (salvación, *yeshuá* *יֵשׁוּעַ* en femenino singular absoluto pronominal con el sufijo de segunda persona singular masculino [יְהוּי]); Gen 49:18; *הַעֲוִשִׁי לִי הַיּוֹם* (הַעֲוִשִׁי לִי הַיּוֹם) con el de *σωτηρία* (Fil 1:19) no dando cuenta a cabalidad de la resignificación neotestamentaria de un concepto profundamente ligado a la dogmática veterotestamentaria.
- 9 Se recuerda el famoso apotegma pascaliano: “Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point” (Pascal, *Pensées*, Le Guern 397 [L423 / B277]; *OC II*, 2023a, p. 679); [El corazón tiene sus razones que la razón no conoce]; [Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce] (traducción en Romeo 681; Pascal, 2020, p. 2639)
- 10 Pascal (2016, p. 291; 2017, p. 119; 2020, p. 2440 & 2023b, p. 1201)
- 11 [no por nada Pascal era cartesiano hasta la médula de los huesos]. Aunque

Blaise Pascal (לקספ זלב) sea presentado por la prensa hebrea como “רמאש שיאה” אל “בייק ינא עמשמ בשוח ינאל אל” (el hombre que le dijo no al *cogito ergo sum*) —tal cual dijo ודור ויטרמ (Martín Roden, 2017) para el prestigioso diario גראה (Haaretz)— en cuanto se anunció la traducción de los *Péensees* -frecuentemente conocidos en la lengua hebrea como מיניגה (Gigim) - como תרבשהמ (makhshavót) por וולייא המר (Rama Ayalón) en la edición de לסנה לאויזו (Joel Hansel) para la Magnes Press (סנגאמ), la editorial de la Universidad Hebrea de Jerusalén. En adelante se citarán sus comentarios y notas según (Pascal, 2016).

- 12 Pascal (2016, p. 44; 2017, p. 316; 2020, p. 2505 & 2023b, p. 1257)
- 13 “Cognoscimus etiam fieri non posse ut aliquæ atomi, sive materiæ partes ex naturà suâ indivisibiles, existant” (*Principia*, II, xx; AT VIII-1, 51.13-14); [Sabemos, pues, que no puede ser que algunos átomos, o partes de materia por su naturaleza indivisibles, existan].
- 14 “Vacuum autem philosophico more sumptum, hoc est, in quo nulla planè sit substantia, dari non posse manifestum est, ex eo quòd extensio spatii, vel loci interni, non differat ab extensione corporis” (*Principia*, II, xvi; AT VIII-1, 49.4-7); [Que el vacío, por el contrario, al filosófico modo asumido, esto es, en el cual absolutamente ninguna sustancia haya, no puede darse, es manifiesto, de allí que la extensión del espacio, o del lugar interno, no difiera de la extensión del cuerpo].
- 15 “Circa istas particulas sphæricas aliam esse debere materiam subtiliorem” (*Principia*, III, xlix; AT VIII-1, 104, *marge*); [Que alrededor de estas partículas esféricas otra materia más sutil debe haber]; (traducción propia). Sigue Descartes: “Cùm autem nullibi spatia omni corpore vacua esse possint, cùmque rotundæ illæ materiæ particulæ, simul junctæ, perexigua quædam intervalla circa se relinquunt: necesse est ista intervalla quibusdam aliis materiæ ramentis minutissimis, figuras ad ipsa implenda aptas habentibus, easque pro ratione loci occupandi perpetuò mutantibus, impleri. Nempe, dum earum materiæ particularum, quæ fiunt rotundæ, anguli paulatim atteruntur, id quod ex ipsis eraditur adeo est minutum, & tantam celeritatem acquirit, ut solâ vi sui motûs in ramenta innumerabilia dividatur; sicque impleat omnes angulos, quos aliæ materiæ particulæ subingredi non possunt” (*Principia*, III, xlix; AT VIII-1, 104.8-20); [Pero, como en ningún lugar los espacios de todo cuerpo vacíos puedan estar, y como aquellas partículas redondas de materia, juntas unidas, algunos intervalos muy pequeños entre sí dejasen: es necesario que estos intervalos con algunas otras limaduras de materia pequeñísimas, teniendo figuras aptas para llenar a estos, y ellas cambiando constantemente en razón del lugar a ocupar, sean rellenados. Verdaderamente, mientras de estas partículas de materia, que se hacen redondas, los ángulos paulatinamente se desgastan, lo que de ellas se raspa tan pequeño es, y tanta celeridad adquiere, que por la sola

- fuerza de su movimiento en limaduras innumerables se divide; y así llenaría todos los ángulos, que otras partículas de materia unir no pueden].
- 16 “Hactenus naturas aëris, aquæ, terræ, & ignis, quæ hujus globi, quem incolimus, elementa vulgò censentur, simulque præcipuas eorum vires et qualitates explicare conatus sum; sequitur nunc, ut etiam agam de magnete. Cum enim ejus vis per totum hunc Terræ globum sit diffusa, non dubium est, quin ad generalem ejus considerationem pertineat” (*Principia*, IV, cxxxiii; AT VIII-1, 275, 15-21); [Hasta ahora la naturaleza del aire, del agua, de la tierra y del fuego, que de este globo, que habitamos, elementos comúnmente se consideran, y al mismo tiempo sus fuerzas y cualidades particulares explicar he tratado; sigue ahora, que también trate del imán. Porque pues su fuerza por todo este globo de Tierra es diffusa no hay duda de que por lo general su consideración sea pertinente]. Dice Descartes en otro lugar de sus *Principia* sobre los imanes: “Quòd in magnete duo sint poli, quorum unus ubique locorum versus Terræ polum Borealem, alius versus Australem se convertit” (*Principia*, IV, cxlv.1; AT VIII-1, 284, 12-14); [Que en el imán dos polos hay, de los que uno en todo lugar hacia el polo Boreal de la Tierra se inclina, el otro hacia el Austral].
- 17 “Ac præterea, ut sæpe in aquarum vorticibus vidi contingere, in majori illo cœlestis materiæ vortice sint alii minores vortices, unus in cujus centro sit Jupiter, alter in cujus centro sit Terra, qui in easdem partes ac major vortex ferantur” (*Principia*, III, xxxiii; AT VIII-1, 91.23-27); [Y además, como frecuentemente en los vórtices de agua he visto acontecer, en aquel vórtice mayor de materia celeste habrían otros vórtices menores, uno en cuyo centro estará Júpiter, otro en cuyo centro esté la Tierra, los cuales en la mismas direcciones que el mayor vórtice se moverán]
- 18 “Cujusque vorticis cœlorum polos, tangere partes aliorum vorticum ab eorum polis remotas” (*Principia*, III, lxxv; AT VIII-1, 116-117, *marge*); [De cada vórtice los polos de los cielos tocan las partes de otros vórtices de sus polos remotas]
- 19 *Les femmes savantes* III, ii, v. 878-886; CEC I, p. 583. [*Phil.* Por las abstracciones yo amo el platonismo / *Arm.* Epicuro me place y sus dogmas son fuertes. / *Bel.* Yo me acomodo suficientemente, para mí, con los pequeños cuerpos; / Pero el vacío a sufrir me parece difícil, Y yo prefiero más bien la materia sutil. / *Triss.* Descartes, por el imán, da fuerte en mi sentido. / *Arm.* Yo amo sus torbellinos. / *Phil.* Yo, sus mundos que caen. / *Arm.* Anhele ver nuestra asamblea abierta, / Y distinguírnos por cualquier descubrimiento].
- 20 Hay, por supuesto —y como señala AT x, 364—, una clara referencia a Horacio en estos versos: “Nullius addictus iurare in verba magistri, / Quo me cumque rapit tempestas, deferor hospes” (Q. Horatii Flacci Epistularum, 1.1.14-

- 15; Dillenburger, 2021 [1881], p. 495; [sin jurar lealtad a maestro ninguno, a dondequiera que el tiempo me lleva, allí voy a parar como un huésped]).
- 21 Presentamos una modesta corrección de dos traducciones al español que asumen a los “dos hombres ingeniosos” como sujeto del verbo *fero*, a saber Villoro (Descartes, 2011) dice “siempre que dos de ellos dan juicios opuestos sobre el mismo asunto” (p. 5), y Navarro Cordón (Descartes, 1984) dice “siempre que dos a propósito del mismo asunto llegan a puntos de vista distintos” (p. 68). Savini (Descartes, 2009) en italiano corrige este error cuando traduce “tutte le volte che sulla medesima cosa vengono portati da due persone giudizi che vanno in direzione contraria” (p. 689). Estos errores en traducciones españolas podrían llevar a considerar al lector que Descartes no puede concebir que *duo viri ingeniosi* tengan perspectivas distintas sobre un mismo asunto, de tal forma que las hipótesis sobre un racionalismo esclerótico encuentran su confirmación en este difundido error; cuando en realidad si los juicios de dos hombres —y no los hombres— son los que se dirigen a partes contrarias necesariamente uno de ellos debe estar equivocado, que es lo que Descartes quiere probar a nivel lógico, no antropológico.
- 22 Así lo testimonia Leibniz, atento lector y comentarista de Descartes: “Cartesius diu Flexiae in collegio Jesuitarum studiis operam dedit, juvenisque emendandae Philosophiae consilium cepit post somnia quaedam et illud Ausonii diu expensum: *quod vitae sectabor iter?* Ita loquuntur ipsius schedae manuscriptae.” (Leibniz, GP4, p. 311; Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus, VI. Notata quaedam G. G. L. circa vitam et doctrinam Cartesii; [Descartes en la escuela jesuita de La Flèche dedicó sus energías a los estudios por un largo tiempo, y como un hombre joven decidió reformar la Filosofía después de algunos sueños, y después de pensar mucho en el *quod vitae sectabor iter?* de Ausonio. Así hablan de lo mismo las hojas manuscritas]).
- 23 “*Quod vitae sectabor iter...?*” (Decimi Magni Ausonii Eclogarum Liber VII, *Eclog.*, 2.1; LCL 96, 162; [¿Qué camino he de seguir en la vida...?]).
- 24 De acuerdo con los testimonios del Padre Guerrier (Pascal, 2017), el manuscrito del *Memorial* fue encontrado pegado a la gabardina de Pascal posterior a su muerte (p. 324).
- 25 [Pascal afirma que los principios de la *Física* de Descartes, que todo explican “por geometría y movimiento”, son suficientes para comprender el lenguaje de la naturaleza].
- 26 Mientras que Pascal está atento a dilucidar las razones del corazón, Descartes, con ojos de fisiólogo, desarma el mecanismo termodinámico a través del cual el corazón da vida al cuerpo (Alquíé, 2023, p. 301-303).

- 27 “Auf den direkt von Descartes herdatierenden französischen Materialismus haben wir nicht näher einzugehen...” (MEW 2, p. 133; [sobre el materialismo francés, que es heredero directamente de Descartes, no hace falta entrar en detalles...].
- 28 En este sentido, si decimos que Descartes se adscribe a una poética ausonio-no-horaciana de corte triunfal, más bien Pascal suscribiría los versos del nieto de Ausonio, Paulino de Pela: “sed, quaecumque manet nostrum sors ultima finem, / mitiget hanc spes, Christe, tui conspectus et omnem / discutiat dubium fiducia certa pavorem, / me, vel in hoc proprio mortali corpore dum sum, / esse tuum, cuius sunt omnia, vel resolutum / corporis in quacumque tui me parte futurum.” (Paulini Pellaei Eucharisticus, vv. 611-616; LCL 115, p. 351); [pero, cualquiera última suerte espera nuestro final, / mitigue esta la esperanza, Cristo, de tú presencia y todo / dudoso pavor disipe la confianza cierta que, / yo, o mientras estoy en este propio mortal cuerpo, / soy tuyo, de quien son todas las cosas, o habiendo sido liberado / en cualquier parte de tu cuerpo yo estaré].
- 29 Este Pascal cartesiano (ינאיזטרק לקספ) que pudo haber recepcionado Gutiérrez también se deja ver por Francois Bermondi en el prólogo a la edición hebrea de los *Pensées* (Pascal, 2016, p. 13), concretamente en B252 —[L821] en cuanto la edición hebrea sigue la numeración de Brunschvicg—, en referencia al hombre máquina cartesiano.
- 30 “Todas aquellas mordidas / que pueden hacer el corazón volver a Dios, / a mi caridad son concordantes”

Referencias bibliográficas

- Alighieri, D. (2021). *La Divina Commedia*. Tres volúmenes. Meridiani y Mondadori.
- Alquié, F. (2011). *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*. Presses universitaires de France.
- Alquié, F. (2023). *Études cartésiennes*. (2.^a éd.). Librairie Philosophique Vrin.
- Ausonius. (1919). *Volume I: Books 1-17*. Loeb Classical Library 96 (LCL 96). Harvard University Press.
- Ausonius y Paulinus Pellaeus. (1921). *Volume II: Books 18-20. Paulinus Pellaeus: Eucharisticus*. Loeb Classical Library 115 (LCL 115). Harvard University Press.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto.
- Copérnico, N. (2015). *De Revolutionibus orbium coelestium / Des révolutions des orbés célestes*. Les Belles Lettres.
- Crane, S. (1984). *Prose & Poetry* (LOA 18). Library of America.
- Descartes, R. (1984). *Reglas para la dirección del espíritu*. Alianza Editorial.

- Descartes, R. (1996). *Œuvres de René Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery*. Librairie Philosophique Vrin.
- Descartes, R. (2010). *Œuvres philosophiques. Tome I - 1618-1637. Tome II -1638-1642. Tome III - 1643-1650 (Aq I, II, & III)*. Classiques Garnier.
- Descartes, R. (2009). *Opere postume (1650-2009)*. Il Pensiero Occidentale.
- Descartes, R. (2011). *Obras selectas. Biblioteca de Grandes Pensadores*. Gredos.
- Dillenburger, W. (2021, [1882]). *Q. Horatii Flacci Opera Omnia*. (7.^a ed.). De Gruyter Verlag.
- Francisco [papa]. (2021). *Candor Lucis Aeternae*. Lettera Apostólica nel VII Centenario della morte di Dante Alighieri (Magistero Papa Francesco). Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco [papa]. (2023). *Sublimitas et miseria hominis*. Lettera Apostólica nel quarto Centenario della nascita di Blaise Pascal (Magistero Papa Francesco). Libreria Editrice Vaticana.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Ediciones Sígueme.
- Küng, H. (1979). *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Ediciones Cristiandad.
- Lampedusa, G. (2011). *Opere*. Arnoldo Mondadori Editore.
- Leibniz, G. W. (1880). *Die philosophischen Schriften. Herausgegeben von C. I. Gerhardt. Vierter Band (GP4)*. Weidmannsche Buchhandlung.
- Marx, K. y Engels, F. (1962). *Marx-Engels-Werke [MEW]. Band 2*. Dietz Verlag.
- Molière. (2010). *Œuvres complètes I, II [CEC, I, II]*. Bibliothèque de la Pléiade.
- Ortega y Gasset, J. (1966). *Obras completas de José Ortega y Gasset [OC I-IX]*. Revista de Occidente.
- Pascal, B. (2016). *תובשחמ [makhshavót]. סגאמ [Magnes Press]*.
- Pascal, B. (2017). *Gedachten*. Vertaling en aantekeningen door Frank de Graaff. Boom Uitgevers y Grote Klassieken.
- Pascal, B. (2018). *Pensamientos*. Editorial Tecnos.
- Pascal, B. (2020). *Opere complete*. Bompiani.
- Pascal, B. (2023a). *Œuvres complètes I, II [OC I y II]*. Bibliothèque de la Pléiade.
- Pascal, B. (2023b). *L'œuvre*. Éditions Bouquins.
- Roden, M. (19 de mayo de 2017). *El hombre que le dijo no al “pienso luego existo”*. [Texto en hebreo]. Haaretz.
- Romeo, M. V. (2021). *Pascal. Una politica cristiana*. Studium Edizioni.

- Romero, C. y Peirano, L. (2010). Biografía cronológica de Gustavo Gutiérrez. En C. Romero y L. Peirano (eds.), *Entre la tormenta y la brisa. Homenaje a Gustavo Gutiérrez* (pp. 9-11). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP) e Instituto Bartolomé de las Casas.
- Sevillano, H. (2003). Mi mejor amigo, Gustavo Gutiérrez. *El Ciervo*, 52(628/629), 34-36. <http://www.jstor.org/stable/40831615>
- Zegarra, R. (2023). *A revolutionary faith. Liberation theology between public religion and public reason*. Stanford University Press