

La contingencia del poder: Pascal y la política. Presentación de *Tres discursos sobre la condición de los poderosos* (1660)

Contingency of Power: Introduction to
Three Discourses on the Condition of the Great

Diego Tatián

Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Correo electrónico: diegotatian@gmail.com

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1972-6691>



Resumen: *Presentación de la traducción al español de Tres discursos sobre la condición de los poderosos de Blaise Pascal.*

Palabras clave: *Contingencia, poder político, dominación, ideología.*

Abstract: *Introduction to the Spanish translation of Blaise Pascal's Three Discourses on the Condition of the Great.*

Keywords: *Contingency, Political Power, Domination, Ideology.*

Fecha de recepción del artículo: 23/07/2024 **Fecha de aceptación del artículo:** 12/09/2024

Para citación de este artículo: Tatián, Diego (2024). La contingencia del poder: Pascal y la política. Presentación de *Tres discursos sobre la condición de los poderosos* (1660). *Anacronismo e Irrupción* 14 (27), 85-97.

Identificador DOI: 10.62174/aei.10046

1. Introducción

El escrito conocido como *Trois discours sur la condition des Grands* no es un texto autógrafo de Blaise Pascal; corresponde a la transcripción realizada por su amigo Pierre Nicole, quien la incluyó en el tratado *De l'éducation d'un prince* (1670). Se trata de una lección de pedagogía política que Pascal dedicó en 1660 a un niño de trece años, el Marques Charles Honoré d'Albert —a quien poco después le sería dedicada la *Logique de Port Royal* (1662), en cuya redacción también habría participado Blaise—. Futuro Duque de Chevreuse, el niño en cuestión era hijo del Duque de Luynes (un aristócrata que se había recluido como Solitario en la célebre abadía cisterciense de Port-Royal des Champs para, como otros nobles de la época, dedicarse a la meditación y la vida austera). El cotejo de la reconstrucción realizada por Nicole con diversos fragmentos de los *Pensamientos* corrobora la autoría de Pascal. Además de algunos fragmentos dispersos en los *Pensées*, se trata de uno de sus pocos textos —y sin dudas el más importante— que tratan la cuestión política y la naturaleza del poder.

Desde hacía muchos años, Pascal tenía un vínculo creciente con la teología jansenista de Port-Royal (que debe su nombre al pensamiento de Cornelio Jansenio y se inspira en su obra *Augustinus*), cuyo inicio —según su hermana Gilberte— data de 1646, a la edad de 23 años, cuando luego de una enfermedad que mantuvo postrado a su padre Étienne se produjo la llamada “primera conversión”. Algunos años más tarde, tras la “segunda conversión” asentada en el breve escrito conocido como *Memorial* —en el que narra la experiencia que tuvo lugar el 23 de noviembre del “año de gracia” de 1654, entre las diez y media y las doce de la noche—, Blaise solicita ser admitido para un retiro en Port-Royal¹. En contacto estrecho con Antoine Arnauld y Pierre Nicole, el compromiso de Pascal con el movimiento jansenista (acusado por los jesuitas de infiltrar el

¹Pascal Quignard (2017) escribió un bello libro inspirado en Port-Royal, *Sobre la idea de una comunidad de solitarios*. Una poética de la vida solitaria, de las “labores minúsculas,” de los “silencios”.

protestantismo en la doctrina católica) se vuelve desde entonces cada vez más intenso.

La discusión teológica que sacudía la Sorbona giraba en torno a la cuestión de la gracia, el pecado original y el estatuto del pensamiento agustiniano. En frente estaba nada menos que el poderoso cardenal Richelieu. Acusados de haber adoptado la teología calvinista, los jansenistas decían solo vindicar el cristianismo original y las ideas de San Agustín. Cuando en 1656 Alejandro VII condena las proposiciones del *Augustinus*, Pascal acude en su defensa con un conjunto de cartas —diecinueve en total— conocidas como *Las provinciales*, que bajo el seudónimo Louis de Montalte fueron puestas en circulación de manera clandestina entre enero de 1656 y marzo de 1657. Redactadas en un francés accesible y vivaz, se trata de escritos de batalla que buscaban desplazar el debate de los claustros académicos (ciertamente adversos a la causa jansenista) a la opinión pública. Allí también hubo derrota: *Las provinciales* fueron primero condenadas a la hoguera por el Parlamento de Aix y luego incluidas en el *Index*.

La persecución —que Pascal no llegó a ver en toda su magnitud— fue impiadosa: los impresores fueron encarcelados, Arnauld expulsado de la Sorbona y Port-Royal sometida a un acoso que acabó con su tremenda destrucción (“pasaremos el arado sobre Port-Royal”, había anunciado Luis XIV) entre 1709 y 1712. La vieja abadía fue destruida completamente con la orden de que no quedara de ella ningún vestigio, y desenterradas las sepulturas de tantas generaciones de solitarios y solitarias que albergaba el cementerio contiguo.

Durante el invierno de 1711 —escribe Pascal Quignard— cuando fueron exhumados tres mil cuerpos, los lobos los perros, las nutrias, los zorros —los cuervos, los ratones, los gatos, los mirlos— intentaban descuartizarlos en el hielo donde estaban atrapados. Lanzaban trozos helados de solitarios sobre las carretas que los habitantes de los alrededores habían llevado a la fuerza... Tal era la orden que había dado el rey en Versalles y cuya ejecución seguía personalmente. Ninguna ruina, ni vestigio de ruina, ni sospecha de ruina, tal era la orden que el Rey Sol había dado a todos sus representantes. Ninguna oportunidad para peregrinajes, ni levantamientos, ni murmullos. Sus muros fueron pulverizados (Quignard, 2017, p. 71).

Forjado su pensamiento filosófico y político en la toma de partido por la causa jansenista que asumió apasionadamente en este debate, Pascal no disimula una perspectiva descarnadamente realista en lo que concierne a los asuntos humanos y la naturaleza del poder. La “miseria” de la vida sin Dios se halla capturada por la vanidad, de modo que sobre la Tierra “la concupiscencia y la fuerza son las fuentes de todos nuestros actos” (L. 97; B. 334)². La célebre tríada agustiniana impera sobre las acciones humanas: *libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido dominandi* —el placer, la curiosidad, la dominación—: tres concupiscencias que aluden a sectas filosóficas precisas y definen a los epicúreos, los dogmáticos y los estoicos respectivamente (L. 545; B. 458). Debido a su naturaleza caída, los seres humanos son por sí mismos impotentes para sobreponerse a la miseria de su condición, de manera que, “antes de ser tocado [por la gracia], no se tiene más que el peso de la propia concupiscencia, que tira hacia la tierra” (Pascal, 2015, p. 316)³.

El cristianismo pascaliano es una fuerza anti-idolátrica de radicalidad extrema: ninguna componenda, ninguna autocomplacencia, ningún subterfugio del amor de sí y del mundo podrán cubrir o evadir ese “fondo villano del hombre” ni el vacío de su distancia con Dios —que Pascal conoció muy bien durante sus años mundanos anteriores al *Memorial*—. No solamente la ferocidad, la crueldad y el poder de la concupiscencia, sino también la banalidad del *divertissement* con el que los seres humanos buscan mitigar la soledad y la desesperación; también el anhelo de una vida razonable, alejada de los extremos y los excesos, que encarna el ideal barroco del *honnête homme*.

Los estudiosos de la obra pascaliana han creído hallar en esta figura —ambigua y fundamental— un avatar del *cortigiano* tematizado por Baldassare Castiglione o del hombre prudente de Gracián, cuyo *Oráculo manual* (1637) había tenido una intensa circulación en Francia. Es la *honnêteté*, quizá, el ardid último

² En las citas de los *Pensamientos*, L. corresponde a la edición Lafuma; B. a la edición Brunshwieg. Recurrimos para las traducciones tanto a la versión de Carlos R. de Dampierre (2012), como la de J. Llansó (1981), pero en la mayoría de los casos son propias.

³ Carta a Mademoiselle de Roanez del 24 de septiembre de 1656.

del amor propio y el más peligroso. El *honnête homme* es un refinado hombre de mundo, lector de autores clásicos, agradable, cultor de la delicadeza en el trato, humanista sensible, que es capaz de no ser indiferente a las desgracias de los hombres y de sentirse en el mundo entero como en su casa. Alguien que ha sabido suspender la codicia, sustraerse a la motivación del éxito social y sobreponerse al despotismo del interés material. Se trata de un ideal que quizá no está completamente alejado del “progresista” de nuestros días. Alguien sin temor y sin temblor, conforme consigo mismo y su conciencia, orgulloso de su distinción, convencido de su inocencia, continente y ecuánime. Consumada sofisticación del amor propio, la *honnêteté* es en el fondo asilo último de la vida sin Dios, depuración del egoísmo, cultivo de la apariencia en el *theatrum mundi*, arte de la comedia.

Pero nada de lo que sea capaz de hacer consigo mismo libera al ser humano de la miseria; sólo la gracia rompe el abismo entre la pura contingencia y el *deus absconditus* pascaliano. También la política se inscribe en la des-gracia. Las páginas de los *Pensamientos* que se ocupan de ella no son demasiadas: consisten en fragmentos dispersos sobre la justicia, la fuerza, la costumbre, el poder, la propiedad o la ley. Por momentos se hallan más próximos de Maquiavelo que de cualquier teología política; enseñan que en el mundo no hay otra fuerza que la fuerza.

Lo que, en este dominio como en otros, hay de extraordinario en Pascal, es que no cree en nada: ni en la justicia, ni en las leyes, ni en la tradición, ni en el progreso. La fe lo protege de nuestras supersticiones: no cree más que en Dios; todo lo demás le aparecía bajo la luz más impiadosa, desprovista, no de toda razón..., sino de toda justificación o legitimidad absolutas (Comte-Sponville, 1992, p. 10).

Ni el derecho natural, ni la razón, ni la sociedad, ni la historia permiten deducir un orden político ni podrían fundarlo. Sólo queda la pura facticidad de las relaciones de fuerza y la contingencia del poder: “El [imperio] de la fuerza reina siempre” (L. 665; B. 311).

La exigencia y la autoexigencia pascaliana es la de “no contarse historias” de realización moral, de justicia incontaminada o de salvación mundana. Las costumbres, la ley, la ficción de la justicia son como los decorados de una obra de teatro, sin los cuales la comedia política no podría ser representada ni la vida humana sería posible. Todo poder pende en el vacío, es producto del azar y asienta su fuerza en la imaginación de aquellos sobre los que se ejerce (L. 44; B. 82).

La fuerza de la crítica pascaliana revela no únicamente la naturaleza infundada del poder, sino también el engaño en el centro de las relaciones humanas —donde tampoco hay lugar para contarse historias de amor al prójimo (Pascal sugiere que en realidad nunca amamos a nadie, sólo es posible amar cualidades)—.⁴ Toda sociedad se mantiene por la ficción, el engaño mutuo, la hipocresía, la adulación de unos a otros y la mentira.⁵ El radicalismo cristiano de Pascal dismantela las historias acerca de sí mismos que los seres humanos se narran a sí mismos —incluso las “cristianas”— para abrir la senda de una conquista de la soledad como condición de la vida verdadera.⁶ Sean reyes o mendigos, los seres humanos no deberán olvidar nunca su condición solitaria y mantener una constante memoria del despojo existencial que los hace iguales, sin

⁴“Y si me ama por mi juicio, por mi memoria, ¿me ama a mí? No, pues yo puedo perder esas cualidades sin perder mi yo. ¿Dónde está, pues, ese yo, si no reside ni en el cuerpo ni en el alma?, y ¿cómo amar el cuerpo o el alma, sino por estas cualidades, que no son lo que hace al yo, puesto que son perecederas? Porque ¿se amaría la sustancia del alma de una persona, abstractamente, y algunas cualidades que están en ella? Esto no es posible, y sería injusto. Por tanto, no se ama nunca a nadie, sino solamente sus cualidades.

Que no se burle uno más, pues, de aquellos que se hacen honrar por sus cargos y oficios, porque no se ama a nadie sino por sus cualidades prestadas” (L. 688; B. 323).

⁵“Así, la vida humana no es sino una ilusión perpetua; no se hace más que engañarse y adularse recíprocamente. Nadie habla de nosotros en presencia nuestra como lo hace en nuestra ausencia. La unión que existe entre los hombres no está basada más que sobre este mutuo engaño... El hombre no es, pues, sino disfraz, mentira e hipocresía, ante sí mismo y ante los demás. No quiere, por tanto, que se le diga la verdad. Evita decírsela a los demás; y todas estas disposiciones, tan apartadas de la justicia y de la razón, tienen una raíz natural en su corazón” (L. 978; B. 100).

⁶“[H]e dicho con frecuencia que toda la desgracia de los hombres proviene de una sola cosa: de que son incapaces de permanecer tranquilos en una habitación... se buscan las conversaciones y las diversiones con juegos solo porque se es incapaz de estar a gusto consigo mismo” (L. 136; B. 139).

por ello abjurar del teatro de la vida al que se hallan destinados ni, por tanto, de la política —que es el avatar más puro de la comedia—.

En efecto, aunque él mismo tuvo retiros en los claustros de Port-Royal, Pascal no prescribe ninguna renuncia, aislamiento o apoliticismo. La forma de vida pascaliana —si pudiera hablarse de algo así— se concibe a la más extrema distancia del “alma bella” o de un abandono de los conflictos que depara la sociedad en común. Los seres humanos se mantienen unidos por las “cuerdas de la necesidad”, siempre impulsados por el deseo de dominar a los demás. Todo orden social tiene origen en una guerra a resultas de la cual los vencedores oprimen a los vencidos, e inmediatamente después se forma un “partido dominante” que impone una convención aceptada por el resto y una imaginación común —es decir, una ideología— donde arraigan las normas que aseguran la reproducción de ese orden (la “elección del pueblo” en algunos casos; la “sucesión por el nacimiento” en otros, etc.) (L. 828; B. 304). Todo poder, advierte Pascal, se sostiene en la fuerza y se reproduce por ideología.

La apariencia, la pompa y el régimen de signos que impone un rey o una clase dominante genera un reconocimiento de superioridad en la imaginación de los dominados, pero carece de otro fundamento que la fuerza del consentimiento y la costumbre de obedecer que concita en ellos.⁷ No nos hallamos aquí muy lejos de La Boétie. Pero el “enigma” de la dominación que el *Discurso de la servidumbre voluntaria* considera un “innombrable”, es considerado por Pascal en su necesidad. Es verdad que el rey carece de una “fuerza natural” diferenciada y que su poder no tiene otro fundamento que el poder que le prestan los dominados y la “costumbre” de la dominación, que acaba por dar lugar a una identificación con el orden imperante y a un sentimiento de pertenencia —lo que Spinoza en el

⁷“La costumbre de ver a los reyes acompañados de guardias, tambores, oficiales y de todas las cosas que doblegan la máquina hacia el respeto y el terror, hace que su rostro, cuando alguna vez está solo y sin acompañamientos, imprima en sus personas el respeto y el terror, porque no se separa en el pensamiento sus personas de sus séquitos, que se ven de ordinario juntos. Y el mundo, que no sabe que este efecto proviene de esta costumbre, cree que nace de una fuerza natural. Y de ahí vienen estas palabras: el carácter de la divinidad está impreso en su rostro, etc.” (L. 25; B. 308).

Tratado político llamaba *obsequium*—. Pero no existe en Pascal ningún orden natural —como el que invocaba La Boétie— que restablecer o recuperar de su confiscación por los *Grands*, ni una desnaturalización del hombre, como afirmará Rousseau, ni una Justicia divina vulnerada que justificaría y habilitaría —incluso volvería obligatoria— la revuelta, según preveía la tradición medieval del derecho de resistencia.

Las leyes son “justas” únicamente porque existen y cumplen su función de hacer posible la vida en sociedad —hasta que se revela su an-arquía, pues “todo se tambalea con el tiempo”⁸ y lo que era justo deja de aparecer como tal—. El “arte de atacar y de subvertir los estados” consistirá, entonces, en una operación sobre el imaginario social en el que la autoridad que lo inviste tiene su fundamento y en una revelación pública del carácter infundado del poder existente. Pero, de ese modo, con la ilusión de recuperar una presunta naturaleza perdida de las cosas, todo acabará en la ruina. Contra esta acechanza, a equivalente distancia de la debilidad y la tiranía, el arte de gobernar consistirá en hacer que “lo que es justo sea fuerte” y “lo que es fuerte sea justo”. La justicia nunca se impone por sí misma y es siempre objeto de disputa. Con la fuerza sucede todo lo contrario: se impone y no está sometida a disputa (“no pudiendo hacer que lo justo sea fuerte, se hace que lo fuerte sea justo”). De manera que, dado que la justicia carece de fuerza para ser observada, obedecida y seguida por sí misma, se vuelve necesario que sea justo obedecer a la fuerza (L. 103; B. 298). Pero, para que ello sea posible, el pueblo debe creer que la justicia es en sí misma justa, por lo que será mantenida a salvo de la acción genealógica que muestra el vacío en su origen. La revelación de su carácter infundado solo provocará el

⁸ “[N]ada, si seguimos la sola razón, es justo en sí mismo, todo se tambalea con el tiempo. La costumbre es la fuente de la equidad, por la sola razón de que ha sido recibida; es el fundamento místico de su autoridad. Quien la remite a su principio, la anula. Nada es tan defectuoso como esas leyes que reparan defectos. Quien las obedece porque son justas, solo obedece a una justicia que imagina, pero no a la esencia de la ley... Quien quiera examinar el motivo, lo encontrará tan débil y tan frágil, que, si no está acostumbrado a contemplar los prodigios de la imaginación humana, se admirará de que un siglo le haya dado tanta pompa y reverencia” (L. 60; B. 294).

desvanecimiento de su eficacia y abrirá la imaginación de la revuelta (L. 525; B. 325). Indagar el origen de una institución equivale a destruirla.

Una huella nítida de esta concepción pascaliana del poder podrá seguirse en una de las más influyentes teorías políticas del siglo XX. Pascal fue, en efecto, una lectura fundamental de Althusser en los días de cautiverio en un campo de prisioneros durante la Segunda Guerra Mundial. Según una reciente investigación de Esteban Domínguez, con esa lectura temprana de los *Pensamientos*, Althusser “alcanzará algunos temas que, años más tarde, serán leídos en clave spinozista” (Domínguez, 2024, p. 50)⁹ (en particular, los que conciernen a la teoría de la ideología —en el caso de Pascal en un sentido “conservador”—, que será el centro de su filosofía posterior). En las páginas dedicadas a Pascal de sus notas para los cursos sobre filosofía de la primera modernidad en la *École Normale Supérieure*, Althusser escribe: “[H]ay aquí una teoría del poder político y una teoría de la ideología y de su papel (conservador). Pero esto solo sirve a Pascal para justificar el orden establecido: pues los males mayores son las guerras civiles. Entonces, la crítica histórica tiene una meta no revolucionaria, sino conservadora: hay que tener un pensamiento oculto. Respetar las ilusiones del pueblo como necesarias. Comprender el mecanismo de la ideología y de la costumbre, no para arruinarlo, sino para garantizar su conservación” (Althusser, 2007, p. 33).

Pero quizá Pascal anticipa, desde otro punto de vista, una teoría del sujeto que no coincide con la de Althusser. Si según el filósofo argelino el sujeto es lo que emerge de la ideología (de su reconocimiento-desconocimiento) y se constituye como su efecto, para Pascal en cambio —como para el psicoanálisis— el sujeto es lo que se forma allí donde la ideología falla —con la gracia, que hace un hueco en la razón, en las prácticas rituales y en el orden simbólico—; viene de fuera e introduce una incompletud y una falla (López-Espinosa, 2010, pp. 92-93).

⁹Para la reconstrucción de esta lectura de Pascal en los años de prisionero de guerra, se encontrarán vestigios en Louis Althusser (1992).

Una negatividad irrepresentable opera asimismo en la historia —abre lugar para la existencia de una historia— según una temporalidad no progresista ni lineal (cf. Oliva, 2004).

También podrá considerarse, en otro sentido, la fuerza desideologizadora de los *Tres discursos sobre la condición de los poderosos* —que tratan sobre el (sin)fundamento del poder, sobre la diferencia entre grandeza natural y grandeza convencional, y sobre la distinción entre “orden de la concupiscencia” y “orden de la caridad” respectivamente—. La ficción a la que se recurre para pensar el origen del poder no es aquí la del estado de naturaleza —como en el contractualismo de los siglos XVII y XVIII—, ni la de la isla de un solo habitante —como en *El filósofo autodidacta* de Ibn Tofail o *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe—, sino la de un naufragio afortunado.

Según la parábola del Primer Discurso, todo rey es un náufrago cuyo poder no tiene origen en Dios ni en la naturaleza, sino en una aleatoriedad, una usurpación e, incluso, un malentendido. La escena pascaliana es la de un náufrago que llega a una isla donde los habitantes lo toman por su rey. Luego de dudar, el náufrago se deja tratar como tal, pero, al mismo tiempo, no puede olvidar el equívoco, ni su condición real, ni que el reino no le pertenece en realidad, ni que solo el azar lo había puesto en ese lugar. Por ello, si bien se dirigía al pueblo como rey y se dejaba tratar por él de ese modo, no olvidaba que era un hombre al que apenas el azar había puesto en esa condición. Cualquier rey, dice Pascal, es ese rey. Nadie lo es por derecho natural ni por derecho divino. Todo orden es arbitrario, contingente y sólo establecido por la voluntad de los legisladores. Es únicamente convención [*établissement*]. Dice (habla en segunda persona: “Vosotros, los poderosos...”): lo único que “os distingue” “un poco” del rey de la isla es que Dios no autorizaría esa posesión, pero “autoriza la vuestra”. Todo derecho es infundado, no se debe a ningún “mérito”.

Se sigue de lo anterior que todo rey (al igual que el rey por equívoco de la isla) debe tener un “doble pensamiento”.¹⁰ Se trata de un motivo pascaliano fundamental, que se halla asimismo en los *Pensamientos*: “Es necesario tener un pensamiento oculto (*une pensée de derrière*) y juzgar todo según él, pero sin embargo hablar como el pueblo” (L. 91; B. 336). Actuar exteriormente como rey, a la vez que reconocer (por un “pensamiento oculto” pero “más verdadero”) que ningún rey está como ser humano por encima de nadie. La igualdad es su estado natural. El pueblo no conoce el secreto y cree que la nobleza es real. Pascal recomienda a los poderosos que ese error no sea descubierto, a la vez que “no abusar de esta elevación con insolencia” y mantener constante la conciencia de su condición natural. Toda la vanidad de los grandes tiene su origen en un desconocimiento de quién se es realmente. Este es también el origen de la “insolencia” y la violencia despótica: la ilusión de creer que la excelencia es real y no una pura convención o el resultado de un azar.

La memoria constante que un buen rey tiene de su condición natural lo preserva del despotismo y de la brutalidad hacia los súbditos. Le hace saber que la función a la que se halla destinado no se asienta en una “grandeza natural” y

¹⁰Idea que puede ser remitida a lo que Diderot (2003) llamará “paradoja del comediante”, que en su *Traité de morale générale* (1942) —como recuerda Pierre Hadot— René Le Senne retrotrae hasta la filosofía estoica, de Epicteto en particular: “El mejor comediante, según Diderot, es el que lleva a cabo su interpretación mientras permanece impassible, sin dejarse arrastrar por la emoción del personaje que interpreta, el que dispone del arte de la imitación, es decir, de igual aptitud para encarnar toda suerte de caracteres y papeles. R. Le Senne señala que el estoico era capaz de imitar muy bien la piedad sin sentirla. Pero añadiendo a continuación que la gravedad profunda del estoico, gravedad asociada a la doctrina, puede llevarle a la hipocresía. El estoico puede verse atrapado en tal caso en un conflicto de intereses: ha de demostrar compasión porque hay que ayudar a los demás de manera apropiada a su angustia, pero evitando caer él mismo en el error” (Hadot, 2017, p. 149). Asimismo, Séneca (1985, V) remite el “doble pensamiento” a la vida filosófica: “Por dentro todo sea desemejante; por fuera, acomodémonos a nuestro pueblo... Tratemos de llevar mejor vida que el vulgo, pero no la contraria... lo primero que profesa la filosofía es el sentido común, la cortesía y la socialidad”. Se trata de una antigua preceptiva de la escuela de la prudencia que también puede encontrarse en Spinoza. En las “normas de vida” (*vivendi regulas*) del llamado “Proemio” al *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza (1986, p. 81) alude a un tópico que recorre su filosofía de manera decisiva, y que tiene su expresión más contundente en la palabra *caute*. “Hablar según la capacidad del vulgo (*ad captum vulgi loqui*) y hacer todo aquello que *no constituye impedimento* alguno para alcanzar nuestra meta. No son pocas las ventajas que podemos sacar de ahí, si nos adaptamos, cuanto nos sea posible, a su capacidad”.

que sólo podrá exigir un respeto acorde a la convención que lo inviste como rey —por tanto, también un respeto convencional o teatral—, pero no un reconocimiento que vaya más allá de él. Es el argumento del Segundo Discurso. Aunque despreciemos interiormente a un rey por sus vicios, escribe Pascal, “es necesario hablarle de rodillas” y tributarle los deberes externos a los que estamos obligados por el lugar que ocupa. Pero, sobre todo —según el núcleo del Tercer Discurso—, un rey no debe nunca olvidar que su poder se asienta en la concupiscencia de aquellos sobre quienes reina. Que es, por tanto, un “rey de concupiscencia”, cuyo poder arraiga en la codicia humana.

Un rey consciente de su condición podrá evitar la violencia. Indefectiblemente “se perderá”, pero, al menos, lo hará como un “hombre honesto”. Conclusión paradójica y desconcertante: Pascal recomienda a su pequeño oyente “no permanecer allí”, pues el reino de la concupiscencia es una “locura” que debemos despreciar en favor del “reino de la caridad”. Final impolítico, luego de haber proporcionado los medios de evitar “esas vías brutales” a las que son propensos los poderosos.

De Charles Honoré d’Albert, devenido duque de Chevreuse, sabemos que fue consejero privado de Luis XIV, mantuvo amistad y correspondencia con Fénelon, tuvo diez hijos y murió en París el 5 de noviembre de 1712. Pero no si condujo su vida por lo que en su infancia escuchó de un señor llamado Pascal.

Bibliografía

- Althusser, Louis (1992). *Journal de captivité. Stalag XA 1940-1945*. Stock/IMEC.
- Althusser, Louis (2007). Problemas de filosofía de la historia (1955-1956). En *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*. Katz.
- Comte-Sponville, André (1992). Préface. En Pascal. *Pensées sur la politique* (pp. 7-30). Rivages.
- Diderot, Denis (2003). *La paradoja del comediante*. Valdemar.

- Domínguez, Esteban (2024). *Althusser, la política y la historia. Lecturas de filosofía antes de Marx*. Miño y Dávila.
- Hadot, Pierre (2017). Una lectura del manual. En Epicteto y Pierre Hadot. *Manual para la vida feliz* (pp. 49-245). Errata Naturae.
- López-Espinosa, Luis Felip (2010). *Il n'ya pas de grand Autre*. El materialismo teológico de Pascal. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (51), pp. 87-101.
- Oliva, Luis César (2004). *As marcas de sacrificio: un estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*. Humanitas/FAPESP.
- Pascal (1981). *Pensamientos*. Alianza.
- Pascal (2012). *Pensamientos*. Gredos.
- Pascal (2015). II. *Las provinciales/Opúsculos/Cartas/Obras matemáticas/Obras físicas*. Gredos.
- Quignard, Pascal (2017). *Sobre la idea de una comunidad de solitarios*. Pre-Textos.
- Séneca (1985). *Cartas a Lucilio*. Secretaría de Educación Pública de México.
- Spinoza, Baruch de (1986). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Alianza.