

# CHATEAUBRIAND Y PASCAL

Por Arsenio Ginzo Fernández (\*)

- 1) *Semblanza de Chateaubriand.* 2) *Chateaubriand y Pascal como apologistas del cristianismo.* 3) *La Ilustración y el "desencantamiento" del mundo.* 4) *El universo intelectual del Siglo de las Luces.* 5) *La Revolución francesa y la confrontación con el cristianismo.* 6) *Vinculación de Chateaubriand con la Ilustración y la Revolución francesa.* 7) *"El Genio del Cristianismo" y la búsqueda de una nueva apologética.* 8) *Chateaubriand y su confrontación con la filosofía de la Ilustración.* 9) *El pensamiento del siglo XVII como marco orientador.* 10) *Chateaubriand y Pascal.* 11) *Pascal sobre la condición humana y la apología del cristianismo.* 12) *La referencia agustiniana.*

## (1) Semblanza de Chateaubriand

François-René Chateaubriand nació en Saint-Malo (Bretaña) en 1768, por cierto, el mismo año que Napoleón, y murió en París en 1848. Está por tanto a caballo entre dos siglos decisivos en el destino del mundo moderno, algo que se va a reflejar claramente en su obra. Fue vizconde de Chateaubriand. Pertenecía de este modo a la aristocracia, aunque en el nivel inferior.

Chateaubriand fue un autor polivalente que destacó en primer término como gran escritor, uno de los grandes de la literatura francesa, como el introductor del Romanticismo propiamente dicho en Francia. Entre sus obras cabe mencionar el *Ensayo sobre las revoluciones* (1797) en el que ofrece su visión juvenil sobre la enorme conmoción política que acababa de experimentar su país y, en algún sentido, también el resto de Europa. Le van a seguir obras de éxito en las que se advierte una nueva sensibilidad literaria y espiritual, tales como *Atala* (1801) y *René* (1802). Pero la consagración de Chateaubriand va a llegar de la mano del *Genio del Cristianismo* (1802), el texto que nos va a servir de punto de referencia fundamental en el presente trabajo. Pero también, dentro de la prolífica obra del autor, habría que mencionar *Los mártires* (1804), en la que en algún sentido prosigue la labor iniciada en el *Genio del Cristianismo* como obra apologética que se sitúa en la línea de la apologética cristiana, en la estela de Dante, Tasso, Milton, Racine. También cabría referirse al *Itinerario de París a Jerusalén*, en el que Chateaubriand nos relata su encuentro con las dos raíces fundamentales de la cultura europea: el mundo clásico y el referente bíblico, aspecto este último que Chateaubriand consideraba apremiante recordar a su tiempo. También aquí por tanto aborda el problema religioso, desde una nueva perspectiva. Así lo hace también en uno de sus últimos escritos *Vida de Rancé* en el que glosa la figura de un reformador religioso del siglo XVII, y que parece constituir una especie de testamento espiritual de Chateaubriand.

Pero Chateaubriand es un autor polifacético<sup>1</sup>. Sin duda a partir de la publicación del *Genio del Cristianismo*, la problemática religiosa va a estar presente en toda su obra, pero ello no quiere decir que no aborde a la vez otras temáticas. Así, por ejemplo, Chateaubriand siempre va a conceder un lugar relevante a la historia, lo cual está en clara sintonía con los grandes acontecimientos de que fue testigo directo o indirecto. Ello se va a traducir en que esa referencia a la historia va a estar siempre presente a lo largo de su obra, aunque ello no quiera decir que su enfoque no vaya cambiando, desde una visión un tanto acrítica de la obra de

---

<sup>1</sup> El propio Chateaubriand llegó a confesar que, pretendiéndolo o no, ejerció un triple influjo en su tiempo: religioso, político y literario.

Bossuet hasta otra más abierta e integradora, a la altura de los nuevos tiempos<sup>2</sup>. Junto con la problemática histórica, Chateaubriand estuvo en estrecho contacto con el ámbito político, tanto como autor, como en su condición de protagonista activo de la misma. En cuanto autor, aparte de su ensayo sobre las revoluciones de 1797 y sus numerosas aportaciones de carácter periodístico, cabría recordar su escrito *De Bonaparte y los Borbones* (1814).

Pero Chateaubriand fue a la vez un testigo directo y atento de los grandes acontecimientos políticos de su tiempo y durante bastantes años va a participar también en esos acontecimientos. Conoció los últimos años del Antiguo Régimen bajo Luís XVI. A continuación es testigo de la Revolución de 1789 y de los primeros debates que se producen entonces, algo que le va a generar una marcada aversión. Lo que va a tener como consecuencia que ya en 1791 abandone Francia y se refugie en la joven república americana, que mantenía vínculos estrechos con Francia. No en vano ésta había apoyado claramente el proceso de emancipación de las colonias americanas. Bastaría mencionar el nombre de Lafayette para caer en la cuenta de este hecho<sup>3</sup>. Solo va a pasar unos meses en Estados Unidos, pero la experiencia americana va a dejar una profunda huella en el joven autor. De ese influjo dan fe, por ejemplo, sus obras *Atala* y *René*, o los *Natchez* obra publicada más tarde en 1826, pero también lo podemos percibir, sin ir más lejos, a lo largo del *Genio del Cristianismo*. Es significativo el hecho que va a incitar a Chateaubriand a regresar de América. Se trata de la detención y posterior decapitación de Luis XVI. Es una circunstancia que le impulsa a tomar abiertamente partido ante la situación dramática que afectaba a su patria. Por otra parte, tanto él como su familia van a sufrir las consecuencias de la persecución por parte de los revolucionarios. Chateaubriand percibe rápidamente el sesgo de la situación política y no duda en alistarse en el llamado *Armée des Emigrés*, el ejército realista, en defensa de la causa monárquica. No obstante, el hecho de haber sido herido, y de que dicho ejército fuera derrotado en 1792, le va a empujar a exiliarse durante siete años en Londres. Esta decisión le va a permitir esquivar la temible experiencia del Terror, la fase más violenta de la Revolución. Observando la situación de su país desde el otro lado del Canal, Chateaubriand va a provechar, entre otras cosas, para escribir su opinión sobre el hecho revolucionario y sus causas, publicando el ya mencionado *Ensayo histórico sobre las revoluciones*, una obra un tanto confusa y caótica en la que el joven autor trata de aclararse sobre los grandes acontecimientos de que era testigo. Ello también era cierto por lo que se refiere al aspecto religioso. Precisamente, también fue en Londres donde Chateaubriand comienza la redacción del *Genio del Cristianismo*, aunque va a ser después de su regreso a Francia (1800) cuando el autor va a reescribir y concluir la obra que le va a consagrar como escritor, y a la vez como apologista del Cristianismo.

Francia se encontraba entonces en plena resaca después de las profundas conmociones y traumas generados por el proceso revolucionario. Napoleón, hijo de la Revolución, trata de reconducir los destinos de Francia desde el caos y la anarquía generados, constituyendo ello una necesidad profundamente sentida por una amplia capa de la población. Chateaubriand considera que con la publicación del *Genio del Cristianismo* (1802) estaba contribuyendo a complementar la obra de Napoleón desde el plano religioso, pues, efectivamente, después de tantas violencias y de tanto sectarismo, había una necesidad de restauración, de recuperación del maltrecho tejido religioso. Tendremos que volver más de una vez sobre este tema tan

---

<sup>2</sup> Véanse sus *Études historiques*, en F. R. Chateaubriand, *Oeuvres complètes*, Tome IX, ed. Garnier, París s.d.

<sup>3</sup> Por lo que se refiere a la presencia del pensamiento ilustrado francés en América, puede verse: P. M. Spurlin, *The French Enlightenment in America. Essays on the Times of the Founding Fathers*, Athens, Georgia 1984.

relevante. Indiquemos de momento que en un primer momento Chateaubriand concebía su obra como convergente, desde el orden religioso, con la obra que Napoleón estaba llevando a cabo desde el plano político. En este aspecto Chateaubriand llega incluso a dedicar a Napoleón la segunda edición del *Genio del Cristianismo*<sup>4</sup>. De hecho, Napoleón había percibido claramente la relevancia de la religión para asegurar la paz política y social. Con vistas a tal fin había acordado, a pesar de todas sus limitaciones y reparos, firmar en 1801 el Concordato con el papa Pío VII. A este respecto, cabe recordar que el *Genio del Cristianismo* fue puesto a la venta un 14 de abril, día de Viernes Santo, unos cuatro días antes de que se cantara en Nôtre Dame el *Te Deum* que celebraba, entre otras cosas, la entrada en vigor del Concordato<sup>5</sup>.

Durante un tiempo, Chateaubriand va a ser un admirador de Napoleón, con el que llegó a departir sobre temas de política exterior y del ámbito militar. Napoleón por su parte nombra al escritor secretario de la delegación francesa en Roma, junto con otras propuestas. No obstante, si bien la admiración por Napoleón va a persistir, Chateaubriand pronto se va a distanciar de él por considerarlo un déspota. Así lo manifiesta abiertamente en 1811 cuando se refiere a Napoleón como el hombre cuyo genio “admira” pero cuyo despotismo “aborrece”<sup>6</sup>. Ello trajo como consecuencia que se produjera un claro distanciamiento entre el político y militar, por un lado, y el escritor por otro. Chateaubriand aspiró a participar activamente en la vida activa y diplomática de su tiempo pero para ello va a tener que esperar a la restauración borbónica, después de la caída de Napoleón. Así, en este periodo va a desempeñar el cargo de embajador de Francia, primero en Berlín y después en Londres. Además, durante un tiempo va a ejercer como ministro de Asuntos Exteriores (1822-24). Cabe destacar, además, que representó a Francia en el Congreso de Verona y, por lo que atañe directamente a España, cabe recordar su problemático papel en el envío de los llamados Cien Mil Hijos de San Luis con el Duque de Angulema al frente.

La actividad política del autor finaliza en 1830, el año en que se produce la Revolución de Julio y se instaura una nueva dinastía con Luis Felipe. Chateaubriand se va a negar a jurar lealtad al nuevo soberano y se retira de la política activa, aunque no de la meditación sobre la política y de los problemas de la sociedad en general. A pesar de las variaciones y matizaciones que experimentará su trayectoria, cabría afirmar que toda ella se va a mover en el horizonte del pensamiento contrarrevolucionario<sup>7</sup>. A este respecto cabría afirmar que así como en el siglo XVI la Reforma, debido a la radicalidad de sus planteamientos, había provocado como reacción una especie de contramovimiento, la Contrarreforma, así, de una manera análoga, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX se va a producir otro contramovimiento, el movimiento contrarrevolucionario, provocado por la radicalidad extraordinaria de la Revolución francesa. Con razón se ha podido afirmar que nunca una revolución había suscitado con tanta fuerza su contra-ideología. Por haber sido tan radical y excesiva, la Revolución genera la idea de una contrarrevolución sin concesiones<sup>8</sup>. En esta órbita están conocidos coetáneos de Chateaubriand como Joseph de Maistre, sobre todo con sus *Consideraciones sobre Francia*<sup>9</sup> o bien L.-A. de Bonald, con su *Teoría del poder político y religioso*<sup>10</sup>, que a pesar de sus diferencias comparten una concepción teocrática del poder. Chateaubriand se sitúa también

---

<sup>4</sup> La segunda edición, de 1803, está dedicada al “Primer Cónsul Bonaparte”.

<sup>5</sup> Chateaubriand, *Essai sur les Révolutions. Génie du Christianisme*, Gallimard, París 1978, 1598.

<sup>6</sup> Chateaubriand, *Mémoires d'outre tombe I*, París 1966, 6.

<sup>7</sup> Véase J. Godechot, *La contre-révolution 1789-1804*, París 1984.

<sup>8</sup> Véase Ph. Barthelet (ed.), *Joseph de Maistre*, Lausanne 2005, 687.

<sup>9</sup> Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid 1990.

<sup>10</sup> L.-A. Bonald, *Teoría del poder político y religioso*, Madrid 1988.

en el horizonte de la contrarrevolución pero no comparte una concepción teocrática del poder, por mucha importancia que conceda al problema religioso, es decir, al Cristianismo, en su visión de la política. Es significativa la receptividad que en el plano político va a mostrar frente a un gran representante del pensamiento liberal como es Montesquieu.

En todo caso, Chateaubriand, retirado de la política y de la actividad diplomática a partir de 1830, se va a concentrar en su vocación como escritor, sobre todo en sus monumentales *Memorias de ultratumba* que con razón han sido concebidas como una de las obras fundamentales del siglo XIX, en las que el autor pasa revista no solo a los acontecimientos de su vida sino que a la vez nos ofrece un preciso y apasionado balance de la fascinante época que le correspondió vivir<sup>11</sup>. Sirve, además, para dejar constancia de la relevancia que el tema religioso había llegado a tener para él, de forma que a modo de conclusión de su monumental reportaje no duda en afirmar: “No me queda sino sentarme al borde de mi fosa; tras lo cual entraré intrépidamente, crucifijo en mano, en la eternidad”<sup>12</sup>. A pesar del interés y atención por los acontecimientos políticos, y también a pesar de la implicación activa en los mismos, durante bastantes años, no dudaba en afirmar que la religión era el único poder ante el que cabe inclinarse sin envilecerse<sup>13</sup>.

## **(2) Chateaubriand y Pascal como apologistas del Cristianismo**

Una vez trazada esta escueta semblanza del gran escritor romántico, procede indicar con algo de precisión el objetivo perseguido en este trabajo. Se trata de alcanzar una aproximación a la obra apologética de Chateaubriand, tomando como referencia fundamental el *Genio del Cristianismo*. Chateaubriand insiste con razón en la situación excepcional en que se encontraba la tradición cristiana en aquel momento, después de la devastación producida por la Ilustración, por el Siglo de las Luces, y por su hija espiritual la Revolución francesa, de la que Chateaubriand había sido de alguna manera testigo. Frente a tal devastación y profundo deterioro del tejido religioso se va a convertir, a pesar de las múltiples limitaciones que se pueden señalar, en un referente cualificado de la recuperación de lo religioso en aquel momento de profunda indigencia, de penuria espiritual. El que Francia dentro de la historia europea sea el país por antonomasia de la laicidad y de la secularización solo es explicable si tenemos presente el proceso devastador generado por la Ilustración y la Revolución francesas<sup>14</sup>. Tal es precisamente la situación que Chateaubriand tiene presente, y a la que, con todas las insuficiencias que se quiera, va a intentar responder, convirtiéndose en un apologista del Cristianismo en un momento de particular penuria. La obra apologética de Chateaubriand es inseparable de su confrontación con el legado de la Ilustración y de la Revolución francesas. Por ello nos veremos precisados a evocar con algún detalle la crisis espiritual generada por la Ilustración y la Revolución francesas con vistas a esbozar el horizonte ideológico con el que se confronta la tarea apologética de Chateaubriand.

Por otra parte, si bien la obra de Chateaubriand resulta inseparable de su confrontación crítica con la Ilustración y la Revolución francesas, también es cierto que, retrocediendo más allá de

---

<sup>11</sup> De la fascinación que ha provocado esta obra da fe, entre otros, el propio general De Gaulle cuando en 1947 declaraba: “estoy enfrascado en las *Memorias de ultratumba* (...) Es una obra prodigiosa” (Véase *Memorias de ultratumba*, Acantilado, Barcelona 2012, LXVIII). (Prólogo).

<sup>12</sup> *Mémoires d'outre tombe*, II, París 1966, 939.

<sup>13</sup> Véase Mario Soria, *Chateaubriand o un espíritu incorrecto*, Madrid 2001, 58.

<sup>14</sup> Acerca de la situación actual en Francia pueden verse, por ejemplo, los ensayos de Guillaume Cuchet: *Comment notre monde a cessé d'être chrétien?*, París 2020 y *Le catholicisme a-t-il encore de l'avenir en France?*, París 2021.

las mismas, el autor conecta con el pensamiento del siglo XVII, con el cual se siente mucho más identificado. Ello es cierto particularmente tratándose de Pascal que, a pesar de sus diferencias, le ha servido como un referente cualificado, a la hora de ofrecer su visión apologética. Aunque Chateaubriand era bien consciente de la desproporción existente entre su obra y la del autor de los *Pensamientos*, gusta, no obstante, concebir el *Genio del Cristianismo* como una cierta realización de aquella obra que Pascal habría dejado sin concluir, en un estado fragmentario. Se ha podido afirmar que debido a la temática intelectual que aborda, y a la penetración con que lo hace, Pascal se va a convertir con frecuencia en un punto de referencia destacado no solo para científicos y matemáticos, para los filósofos y teólogos, sino también para los escritores desde Chateaubriand hasta Mauriac. A este respecto el autor del *Genio del Cristianismo* ocupa un lugar importante, también desde esta perspectiva.

Hace ya más de un siglo que Albert Monod publicó un libro, ya todo un clásico, en el que analiza el periodo que va de Pascal a Chateaubriand, en lo relativo a los defensores franceses del Cristianismo, un periodo especialmente tenso y convulso<sup>15</sup>. Los ataques contra el Cristianismo se hacen cada vez más frecuentes y ello va a generar como reacción una abundante literatura apologética con una profusión que no se veía desde los primeros siglos del Cristianismo<sup>16</sup>. En el periodo analizado el autor contabiliza unas 950 obras de carácter apologético de las que algunas constarían de varios volúmenes. Problema distinto es el relativo a la calidad de las mismas, bien lejos del nivel alcanzado por Pascal. A pesar de todo, la larga sombra del autor de los *Pensamientos* se proyecta a lo largo de todo ese periodo: “Cabe hablar de una posteridad pascaliana a lo largo del siglo XVIII, y que se afirmará con fuerza después de la Revolución”<sup>17</sup>. Por lo que se refiere a este último aspecto, se trataría fundamentalmente de la figura de Chateaubriand.

En el presente trabajo algunas veces convergeremos con lo que Monod señaló en el citado libro, pero solo en parte. Por un lado es lógico que después de ese transcurso temporal sea preciso actualizar varios enfoques. Pero, además, la aproximación a los planteamientos de Chateaubriand constituirá nuestro punto de partida, de forma que para su comprensión será preciso aproximarnos también a los avatares ideológicos del Siglo de las Luces y del proceso revolucionario. Le dedicaremos una cierta amplitud al análisis de este problema. Una vez hecho esto será preciso establecer la conexión entre Chateaubriand y Pascal (y, en definitiva, San Agustín). A este respecto, nuestro trabajo tendrá un recorrido inverso al de Monod. Es algo que trataremos de ir viendo a través de una serie de aproximaciones sucesivas.

### **(3) La Ilustración y el “desencantamiento” del mundo**

Como es sabido, la Ilustración es un fenómeno paneuropeo que se extiende, con diversas intensidades y matices, desde Lisboa a San Petersburgo, desde Estocolmo a Nápoles, por más que el eje fundamental esté constituido por el binomio Londres-París, en torno al que giran los demás. Dentro de ese horizonte en el que se puede observar una continuidad temática, a pesar de las diferencias nacionales, hay un rasgo común que cabría designar con la expresión weberiana “desencantamiento del mundo” (Entzauberung der Welt). La filosofía de la Ilustración es una filosofía vuelta hacia el mundo, y en cuanto tal supone una nueva fase en la

---

<sup>15</sup> Albert Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du Christianisme de 1670 à 1802*, 1971 (reimp.)

<sup>16</sup> Sobre esto último véase el buen resumen que ofrece M. Simonetti en su artículo “Apologética, Literatura”, en Angelo Di Berardino y otros (eds), *Literatura patristica*, Madrid 2010, 164-179; AA.VV., *Padres apologistas griegos*, BAC, Madrid 1954.

<sup>17</sup> Albert Monod, op. cit., 12.

constitución del pensamiento moderno. En efecto, el Renacimiento había supuesto, como primera fase de la Modernidad, un enorme ensanchamiento de los horizontes del hombre, desde el ámbito geográfico hasta el astronómico, desde una nueva exploración de la naturaleza material hasta una nueva indagación de la subjetividad, de la condición humana. Ese enorme despliegue de energías, de horizontes supone un gran avance en el conocimiento y dominio de la realidad, pero a la vez ha generado también confusión intelectual. Junto a las nuevas conquistas en el campo del conocimiento, observamos también planteamientos fantasiosos que van a dar lugar al florecimiento de la astrología, la alquimia, del ocultismo y de las ciencias misteriosas en general.

Por su parte, el siglo XVII, como segundo gran siglo de la Modernidad, hereda la enorme pasión intelectual, característica del siglo anterior, pero deja a un lado las veleidades fantasiosas precedentes y trata de someter los nuevos horizontes del conocimiento a una rigurosa disciplina intelectual. Ello ocurre en todos los ámbitos del saber: en el ámbito estrictamente filosófico con los nuevos horizontes planteados por Descartes a partir del escrito programático *Discurso del método*, en el ámbito del pensamiento político con una obra de tanto calado como el *Leviatán* de Hobbes. Finalmente en el campo de las ciencias de la naturaleza, que alcanzan una especie de culminación en la obra de Newton *Philosophiae naturalis Principia Mathematica*<sup>18</sup>. Mayoritariamente se conciliaban la consolidación de los nuevos saberes y la fidelidad a la fe cristiana, tal como es el caso, en concreto, de los grandes protagonistas de la llamada revolución científica, incluido, ciertamente, el propio Newton.

Por último, el tercer gran siglo del pensamiento moderno, el siglo XVIII, se va a caracterizar particularmente por volver su mirada hacia el mundo<sup>19</sup>, procurando más bien cambiar el rumbo de la historia que elaborar grandes sistemas filosóficos. Más que una filosofía académica, se trata en este caso de una filosofía militante, “mundana”. Fue a la vez un movimiento profundamente secularizador de desencantamiento del mundo, como ya queda apuntado. Obviamente, la palabra Ilustración hace referencia de una u otra forma a “luz”. Es significativo que precisamente en la Ilustración más radical, en la francesa, se exprese este hecho de la forma más nítida: la Ilustración es designada como las Luces (Lumières). La Ilustración propugna claramente un culto a la luz, centrado en la exploración de este mundo, ya con pocos arrestos para abrirse a la Trascendencia pero tampoco para explorar el inconsciente, en definitiva, para abrirse al ámbito del misterio. Por supuesto, no cabe negar la contribución de la Ilustración a la instauración de un mundo más racional, luchando contra los “prejuicios” y las “supersticiones”. Lo que ocurre es que la realidad era más compleja que una simple contraposición entre el reino de la luz y el reino de las tinieblas, tal como pretendía la Ilustración. Haciéndolo así, se simplificaban excesivamente la realidad y los grandes temas de la tradición. A la vez, tal como advierten certeramente Adorno y Horkheimer, la Ilustración no habría advertido un hecho fundamental, a saber, que la falsa claridad viene a constituir “otra expresión” del mito, de forma que la Ilustración que tanto insistía en su lucha contra el mito, venía a caer, ella misma, en la mitología<sup>20</sup>. Así va ocurrir, sin ir más lejos, con la famosa

---

<sup>18</sup> Acerca de esta cuestión puede verse, por ejemplo, I. Bernard Cohen, *La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas*, Madrid 1983.

<sup>19</sup> Es revelador que Hegel, uno de los más profundos intérpretes de la Ilustración, la conciba como el “espíritu alienado de sí mismo”, como espíritu vuelto hacia el mundo, no replegado en sí mismo.

<sup>20</sup> Max Horkheimer-Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1973, 4-5.

ecuación: saber=virtud=felicidad que un autor como Diderot va a defender en la *Enciclopedia*<sup>21</sup>.

Tal va a ser el caso sobre todo de la Ilustración francesa, aquella bajo cuyo influjo se va a encontrar Chateaubriand. Debido a este hecho, y también a que la Ilustración francesa es la Ilustración por antonomasia, tendremos que dedicarle una atención especial. Pero antes vamos a ofrecer una breve referencia a la Ilustración alemana, la *Aufklärung*, en atención sobre todo al hecho de que el mismo año, 1799, en que Chateaubriand comienza en Londres a redactar el *Genio del Cristianismo*, Schleiermacher publica sus famosos *Discursos* sobre la religión<sup>22</sup>. No se trata de una coincidencia casual sino que es debido en última instancia al hecho de que, a pesar de las importantes diferencias existentes, coinciden en que en ambos casos, situados al final del siglo de la Ilustración, se experimenta la necesidad de reivindicar el hecho religioso, su profundidad y relevancia, después de un siglo tan marcadamente secularizador y “desencantador” del mundo como había sido el siglo de la Ilustración.

Aunque la Ilustración alemana había tenido un carácter menos radical, más mediador que la francesa, no por ello dejó de ser un movimiento secularizador que trataba de traducir las proposiciones religiosas al ámbito filosófico y moral. Así ocurre en las figuras señeras de la Ilustración alemana como Ch. Wolff y G. E. Lessing<sup>23</sup>. Así vemos en Wolff, el gran sistematizador de la Escolástica del racionalismo, unos planteamientos cercanos al deísmo, y sin duda secularizadores de la tradición protestante, en cuyo horizonte se desarrolla la filosofía alemana. No obstante, si hubiera que destacar algún autor de especial relevancia para el tema, ese tal sería Lessing. Buen conocedor, además, de la Ilustración francesa, la Ilustración que tanto condicionará la obra de Chateaubriand. De la extensa y profunda obra de Lessing sea suficiente con mencionar aquí su escrito programático *La educación del género humano*, que tan importante se va a revelar en el decurso posterior del pensamiento alemán. Lessing valora profundamente el hecho religioso, en concreto la revelación bíblica. Pero, a pesar de todo, tiende a interpretarlo como una etapa en la educación del género humano, de acuerdo con la cual la revelación bíblica habría de ser considerada como una etapa en el proceso de educación de la humanidad. Así lo afirma en el famoso parágrafo 76 en el que no duda en afirmar: “es absolutamente necesario transformar verdades reveladas en verdades de razón, si con ello se ayuda al género humano. Cuando se las reveló, no eran aún verdades racionales, pero fueron reveladas para que se convirtieran en verdades racionales”<sup>24</sup>. Estamos sin duda ante un caso señalado de secularización inmanente de los contenidos de la religión cristiana, en claro contraste con la secularización hostil, desde fuera, tal como estaba ocurriendo en Francia. Pero secularización en todo caso, pues aunque los Padres de la Iglesia y los grandes Escolásticos podrían aceptar hasta cierto punto los planteamientos de Lessing, no podían llegar tan lejos como él en ese proceso de “educación” del género humano.

Tampoco podía llegar a ese punto el movimiento romántico que viene a continuación del ilustrado, a pesar de las libertades peculiares que caracterizan a dicho movimiento. Frente a las estrecheces y el esquematismo de que suele adolecer el movimiento ilustrado, los

---

<sup>21</sup>D. Diderot, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, art. “Encyclopédie”.

<sup>22</sup> D. E. Fr. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlín 1799.

<sup>23</sup> Incluso I. Kant, aunque este gran pensador es sin duda algo más que un representante cualificado de la Ilustración.

<sup>24</sup> G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid 1982, 590.

románticos se van a caracterizar por su reivindicación de la imaginación y la fantasía, por el sentido del misterio y de la poesía, por la reivindicación del sentimiento religioso. Los *Himnos a la noche* de Novalis<sup>25</sup> reivindican el sentido del misterio de las cosas frente a la “luz” deslumbradora que tanto había fascinado a los ilustrados. Novalis, he aquí un autor que mantuvo una estrecha relación con Schleiermacher. La “desdivinización” (Entgötter) generada por esa “luz” deslumbrante del movimiento ilustrado, encuentra una acogida, un refugio en el misterio de la Noche. Entre otros muchos coetáneos de Schleiermacher, en esa primera fase del Romanticismo alemán, cabría referirse aquí al testimonio de A. W. Schlegel que expresa con toda nitidez la nueva sensibilidad romántica frente al “desencantamiento” producido por la Ilustración. He aquí el texto *in extenso*:

“Lo que ya se enseñaba en las antiguas cosmogonías, a saber, que la noche es la madre de todas las cosas, es algo que se renueva en la vida de cada hombre (...) Precisamente sobre la oscuridad, donde se pierden las raíces de nuestra existencia, sobre el misterio indescifrable descansa el encanto de la vida; ésta es el alma de toda poesía. Pero la Ilustración que no siente veneración alguna por la oscuridad, es, por consiguiente, la enemiga más decidida de aquélla y le causa todo tipo de perjuicios”<sup>26</sup>.

Schleiermacher va a estar en sintonía con estos planteamientos, por más que el autor no pertenece propiamente a la historia de la literatura sino más bien a la historia de la teología protestante, si bien es cierto que su figura abarca las diferentes ramas del saber de su tiempo<sup>27</sup>. Schleiermacher fue en primer lugar el representante más destacado de la teología protestante de aquel periodo, el fundador de la corriente liberal de la teología protestante que va a llegar hasta Adolf von Harnack.

El escrito juvenil que aquí nos ocupa, los *Discursos* sobre la religión, no es propiamente un escrito teológico sino más bien de carácter filosófico, fenomenológico en cuanto aproximación al fenómeno religioso en un horizonte post-ilustrado. Después de los avatares secularizadores de la Ilustración, el joven Schleiermacher considera necesario reivindicar la especificidad y autonomía del hecho religioso. De una forma similar a Chateaubriand en el *Genio del Cristianismo*, también Schleiermacher en los *Discursos* pretende ofrecernos una apología del hecho religioso y, en definitiva, del Cristianismo. Schleiermacher va a dividir su escrito-manifiesto en cinco “discursos”. El primero de todos, aun siendo el más breve, indica con claridad la índole del escrito schleiermachiano. En efecto, como indica el propio título, se trata de una “apología”. Una apología del hecho religioso y, en última instancia, del Cristianismo, tal como indica el último “discurso”, el quinto. Tal apología se dirige primordialmente al público culto alemán, que, hijo espiritual de la Ilustración, menosprecia la religión como algo obsoleto y trasnochado, idóneo, quizá, para el estrato inferior del pueblo. La especulación y la moral habrían pretendido hacerse cargo del legado de la religión. En última instancia, la absorción del espíritu humano por el reino de la finitud impediría su elevación hacia el horizonte de la infinitud: “Habéis conseguido hacer tan rica y polifacética la vida terrena que ya no necesitáis de la eternidad, y, después de que vosotros os habéis creado un universo, os sentís dispensados de pensar en el que os ha creado”<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Novalis, *Werke*, München 1969, 41-53.

<sup>26</sup> A. W. Schlegel, *Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters*, Stuttgart 1974, 65.

<sup>27</sup> Schleiermacher ha cultivado con éxito, aparte de la teología protestante, la filosofía, la hermenéutica, la ética, la pedagogía.

<sup>28</sup> Schleiermacher, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados cultivados*, Madrid 1990, 4.



Cometido de la religión en este mundo absorbido por la finitud va a ser rescatar el sentido y el gusto por lo infinito. Frente a la actitud prometeica del hombre moderno, frente a la absolutización de la finitud, Schleiermacher busca la inserción en la infinitud como patria del espíritu humano, lo cual facilitaría una visión superior de la realidad, en definitiva aquello que Schleiermacher denomina un “realismo superior”. Un realismo superior al que puede proporcionar la mera instalación en la finitud. La religión como conciencia de la infinitud ofrecería así al espíritu una especie de complemento de alma, un complemento que estaría estimulado por lo que los románticos denominaban “sagrada melancolía”, nostalgia de lo sagrado, de la infinitud, que daría sentido a la vida del espíritu. Schleiermacher no dudaría en hablar a este respecto de la “nostalgia infinita de la religión”<sup>29</sup>. De forma que, tal como señala Novalis, en la proximidad de Schleiermacher, la existencia humana se desenvolvería entre la aflicción de la finitud y la nostalgia de la infinitud.

Schleiermacher aspiraba con sus *Discursos* a alumbrar una nueva aproximación a la religión después de los cuestionamientos y de la erosión ocasionados por la Ilustración. Schleiermacher se dirigía especialmente a la minoría culta que imbuida de los modernos ideales, sobre todo los ilustrados, consideraba que la religión era algo trasnochado y desfasado. Schleiermacher consciente de pertenecer él mismo a la minoría cultivada, quiere a la vez dar testimonio de la religión. Ambas cosas son compatibles. Esa minoría cultivada que menosprecia la religión, a la que Schleiermacher dirige su apología, tendría que estar constituida por alemanes, pues considera que ellos serían los destinatarios más idóneos, los virtualmente más receptivos a esa nueva invitación a tomar en serio la religión. Tal no sería el caso de los ingleses, pues Schleiermacher los considera demasiado aferrados a su pragmatismo y empirismo. Pero sobre todo se siente distanciado de los franceses, cuando tan recientes estaban todavía las conmociones revolucionarias: “Por otros motivos me distancio de los franceses, cuya visión apenas soporta quien venere la religión, dado que ellos pisotean en casi todas sus acciones, en casi todas sus palabras, sus leyes más sagradas”<sup>30</sup>. Como es bien sabido, la Revolución francesa impactó profundamente en toda Europa, no solo en el plano militar y político sino también en el ideológico<sup>31</sup>. Pero ya con anterioridad, la Ilustración francesa había irradiado poderosamente su influjo sobre el mundo germánico. Sea suficiente con recordar aquí el ascendente de que gozó en la Corte de Federico II en Postdam. Tanto la Ilustración francesa como la Revolución habían trascendido ampliamente las fronteras de Francia, y ello iba a afectar de una forma especial a la intelectualidad germánica que siguió apasionadamente, al menos en un principio, las conmociones políticas e ideológicas producidas en el suelo francés. Tampoco el Schleiermacher que escribe su apología de la religión al final del agitado siglo XVIII pudo ignorar los relevantes acontecimientos que se había producido en el país vecino.

Con menos razón que Schleiermacher podía ignorar Chateaubriand los grandes acontecimientos de la Ilustración y de la Revolución francesas, a la hora de escribir su propia apología con el *Genio del Cristianismo*, redactado por la misma época en que Schleiermacher había escrito sus *Discursos* sobre la religión. Aparte de sus lecturas, Chateaubriand había tenido un contacto directo con la última fase del Antiguo Régimen y a la vez con la filosofía de las Luces. Y bastante más decisivo va a ser el impacto que la Revolución va a tener no solo en su destino personal sino también en el de su familia. Nos referiremos, al menos de una forma

---

<sup>29</sup> Ibid., 193-94.

<sup>30</sup> Ibid., 13.

<sup>31</sup> Puede verse a este respecto Claus Träger (ed.), *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, Köln 1989.

sintética, a la relación directa de Chateaubriand primero con el pensamiento del Siglo de las Luces, y después con la propia Revolución. Pero antes podría tener sentido llevar a cabo una aproximación al pensamiento de las Luces, de la Ilustración francesa como tal, y después realizar una evocación de los acontecimientos, pues tal excursión parece imprescindible para la más adecuada comprensión del proyecto apologético de Chateaubriand. El propio autor insiste reiteradamente en que su defensa y reivindicación del Cristianismo solo resulta comprensible a la luz de los ataques sin medida de que había sido objeto. Estamos ante una dialéctica entre la acción y la reacción y por ello parece preciso tomar en consideración a ambos polos.

#### **(4) El universo intelectual del Siglo de las Luces**

La Ilustración es sin duda un movimiento marcadamente europeísta, pero de esa característica general, cabría precisar que la Europa ilustrada es en buena medida una “Europa francesa”, debido al protagonismo indiscutible de Francia a lo largo y ancho del Continente, una vez que los inicios del movimiento se habrían puesto en Inglaterra y Holanda. Ello sería así no tanto desde el punto de vista económico o militar –aspectos en los que Inglaterra se mostraba superior – cuanto desde la perspectiva cultural, comenzando por el francés como idioma internacional a través de Europa, como lengua que sustituye paulatinamente al latín. Era de buen todo expresarse en francés, según muestran, por ejemplo, los usos en las Cortes europeas, empezando por lo que ocurría en la Prusia de Federico II. En realidad, el protagonismo del francés en Europa ya se retrotraía al siglo anterior, al esplendor cultural del siglo XVII. Ya Voltaire en su obra *El siglo de Luis XIV* consideraba que el francés se había convertido en la “lengua de Europa”, algo que se debería a la gran relevancia de los autores franceses de la época, incluyendo, aparte de los grandes clásicos del siglo XVII, la difusión que alcanzó, desde Holanda, la obra de Pierre Bayle, sobre todo su monumental *Diccionario histórico y crítico*<sup>32</sup>. Obviamente, se trataba de algo más que de la expansión y prestigio del idioma francés como tal. Ya el propio Voltaire, refiriéndose a la situación bajo Luis XIV, llega a considerar a los franceses como una especie de “legisladores de Europa” en una serie de facetas como la elocuencia, la poesía, la literatura, los libros de moral y entretenimiento<sup>33</sup>. Con el paso del tiempo, nuevos ámbitos se iban a sumar a la hora de consolidar la llamada Europa francesa<sup>34</sup>. Una Europa francesa al frente de la que París oficiaría de algo así como de capital cultural de Europa<sup>35</sup>. A la consolidación de esta Europa francesa iban a contribuir toda una serie de intervenciones. Entre ellas la temprana publicación (1748) de la obra más relevante del pensamiento político del siglo XVIII, a saber, *El espíritu de las leyes* de Montesquieu. Su repercusión se va a dejar sentir no solo en Francia sino en toda Europa (y América). Recordemos de pasada que el propio Chateaubriand, a pesar de sus planteamientos políticos, también va a sentir admiración por Montesquieu. Por supuesto la *Enciclopedia* de Diderot (y

---

<sup>32</sup> Véase Voltaire, *Oeuvres historiques*, París 1978, 1017.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 1002.

<sup>34</sup> Es significativo que la expresión “Europa francesa” no tenga su origen en la autocomplacencia nacional sino que fuera debida a un extranjero. En 1777 el embajador de Nápoles en Versalles, el marqués de Caraccioli, publica un opúsculo titulado: *París, el modelo de las naciones extranjeras, o la Europa francesa*, dando así expresión a un sentimiento que ya flotaba en el ambiente.

<sup>35</sup> A este respecto parece bien significativo el homenaje que rinde a París un autor tan significativo como David Hume, proveniente de un país tan avanzado como era la Inglaterra de su tiempo: “es una gran satisfacción vivir en París a causa del inmenso número de gentes con sensibilidad, conocimiento y educación que abundan en esa ciudad, más que en cualquier otro lugar del mundo” (David Hume, *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, Madrid 1985, 21).

D'Alembert) que con la publicación de los distintos volúmenes, a partir de 1751, constituye un primer gran balance de los saberes y técnicas del hombre moderno. A la vez constituye un homenaje abierto a los mismos. Toda la intelectualidad europea, incluido un sector de la española, va a tomar como referencia esta obra. No es extraño que a veces enciclopedista e ilustrado se utilicen como sinónimos. Chateaubriand podría servir de ejemplo. Por lo demás, a pesar de su carácter monumental, también cabría considerar la *Enciclopedia* en el horizonte de la filosofía militante, crítica, típica de la Ilustración, pues la meta última de la obra no habría de ser una visión aséptica, desapasionada, de los saberes y habilidades del hombre moderno sino que ésta habría de consistir más bien, tal como subraya el propio Diderot, en cambiar la forma común de pensar, con vistas a reorientar el rumbo de la historia<sup>36</sup>.

El *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu y la *Enciclopedia* en su conjunto desempeñan tanto un papel fundamental en la consolidación de la filosofía de las Luces cuanto en la reafirmación del ascendiente del pensamiento francés en el exterior. Pero a eso habría que añadir otros factores como el enorme influjo de los escritos volterianos que abarcaban una amplia gama, desde sus panfletos y su copiosa correspondencia, hasta sus Cuentos, sus Ensayos y obras de teatro. Voltaire es un señalado representante de la llamada "literatura de ideas", en la que la filosofía y la literatura se funden en una meta común. La forma literaria facilitaría precisamente la difusión de las ideas que el autor ilustrado quiere transmitir<sup>37</sup>. De esta conjunción entre filosofía ilustrada y literatura cabría mencionar especialmente el *Cándido* de Voltaire, en el que el autor expone su visión del mundo contraponiéndola al optimismo ingenuo. Asimismo el *Sobrino de Rameau* de Diderot, en el que este último dialoga consigo mismo y con el espíritu del siglo, desdoblándose en dos interlocutores, de forma que parece evocar aquello que un admirador de Diderot, Goethe, afirma en el *Fausto*: "dos almas, ay, habitan en mi pecho"<sup>38</sup>. Asimismo las *Cartas persas* de Montesquieu, en las que ensaya el recurso a la mirada de un extranjero para someter más eficazmente a crítica las convenciones de la propia nación. Recurso literario que va a tener varios imitadores en la literatura de otros países. Finalmente habría que incluir en este apartado a un autor como Rousseau que, originario de Suiza, desarrolló su actividad en una simbiosis profunda con la cultura francesa, de forma que resulta inseparable de la misma. Todas sus obras denotan un gran escritor, pero, de una forma especial, la *Nueva Eloísa* y los diferentes escritos autobiográficos, empezando por las *Confesiones*.

Cabría observar que entre la Ilustración propiamente dicha y la Revolución francesa es preciso establecer alguna precisión cronológica. Las grandes figuras de la Ilustración francesa, salvo Condorcet, murieron antes del estallido revolucionario. Algunos como Montesquieu, bastante antes, en 1755. Rousseau y Voltaire en 1778. D'Alembert en 1783 y Diderot en 1784, entre los principales. Ellos constituían lo que el conocido historiador Robert Darnton denominó la Alta Ilustración (High Enlightenment), en oposición a lo que va a venir a continuación, la bohemia literaria (Low-Life of Literature)<sup>39</sup>. En esta segunda fase la figura más destacada es sin duda Condorcet, el albacea del pensamiento de las Luces. Fue discípulo de las grandes figuras de la Ilustración como Voltaire, D'Alembert o Turgot. A pesar de ser defensor del movimiento revolucionario, y uno de sus representantes más lúcidos, fue perseguido por la corriente más radical, los jacobinos, y no es exagerado afirmar que fue víctima de ese sector.

---

<sup>36</sup> *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, art. "Encyclopédie".

<sup>37</sup> A este respecto puede verse, Voltaire, *Romans et Contes*, París 1979.

<sup>38</sup> *Fausto*, 1, v. 1112-1117.

<sup>39</sup> Véase Robert Darnton, *Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge, Mass. 1982. (Versión española, *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, Madrid 2003).

En líneas generales cabe decir que la Ilustración francesa es la más radical de las corrientes ilustradas europeas. Y a la vez es una Ilustración con una clara vocación política. El pensamiento ilustrado refleja un pensamiento militante con la clara intencionalidad de cambiar la situación histórica. Por ello es también un movimiento de clara vocación pedagógica, de educación en sentido amplio, de una nueva forma de humanidad. El siglo de la Ilustración es, entre otras cosas, el siglo educador, tal como afirma Ortega y Gasset. Y a la vez es una filosofía con vocación política, aun cuando no trate explícitamente de política. En este sentido el siglo XVIII ha generado dos grandes revoluciones políticas, primero la llamada revolución americana y después la Revolución francesa, ambas hijas espirituales de la Ilustración. Por muchas que fueren las diferencias entre ellas, tal como fue el caso en lo relativo a su relación con la tradición religiosa. Además, en ese siglo surgen dos de los mayores clásicos de la historia del pensamiento político, el *Espíritu de las leyes* de Montesquieu y el *Contrato Social* de Rousseau. Al margen, por supuesto, de innumerables tomas de posición sobre la temática política.

No obstante, surge inmediatamente la pregunta acerca del alcance de esa voluntad política. Pues por un lado se acepta comúnmente que la intelectualidad francesa de la Ilustración era la más radical de Europa, pero también la que podía ofrecer un mejor conjunto de figuras relevantes con una gran proyección europea. También en el campo científico ocupaba ahora Francia un puesto de vanguardia. Pero a la vez esa intelectualidad tenía que desenvolverse en el marco del llamado Antiguo Régimen que no solo se había vuelto obsoleto sino que se caracterizaba por su corrupción, por su incapacidad para modernizarse y ponerse al día. De esta forma, el conflicto parecía inevitable, con la consiguiente radicalización del bando ilustrado. A menudo se ha señalado que se enfrentaban por un lado la Ilustración más radical de Europa y por otra la encarnación más cerrada del Antiguo Régimen. Tanto Federico II de Prusia como Catalina II de Rusia habían jugado con el ideal del “rey filósofo”, de raigambre platónica, y que los ilustrados hicieron suyo.

Sin duda, en el caso de Federico y de Catalina, se trataba en buena medida de una operación de imagen que no engañaba a los más avisados, pero en Francia no se había llegado siquiera a eso. Hubo, no obstante, un momento en el que pareció que la Ilustración y el sistema político francés podían llegar a un entendimiento. Fue cuando en 1774 el joven Luis XVI nombró como ministro a un importante representante del movimiento ilustrado, a saber, a Turgot<sup>40</sup>, representante del sector moderado y reformista. Turgot y su equipo propusieron una serie de medidas con vistas a regenerar el sistema monárquico y a hacerlo más operativo. Lo esencial de tal proyecto reformista estaba contenido en el escrito *Memoria sobre las municipalidades*, una especie de *memorándum* destinado a Luis XVI. Sin embargo, el proyecto reformista iba a chocar con muchas resistencias e inercias, lo que va a tener como consecuencia que el ministro fuera cesado algo más tarde en 1776, para frustración de las corrientes reformistas. Y también fue algo negativo para la supervivencia de la monarquía, pues parece verosímil lo que sugiere G. Gusdorf, a saber, que si se hubiesen llevado a cabo las reformas sugeridas por Turgot, quizá se hubiera obviado el drama de la Revolución<sup>41</sup>. A la vez aquí parece confirmarse lo que escribe Madame de Staël cuando señala que el Antiguo Régimen no supo o no quiso establecer un “pacto razonable” con el espíritu del siglo<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Véase sobre esto el importante libro de K. M. Baker, *Condorcet, from natural Philosophy to social mathematics*, Chicago 1975.

<sup>41</sup> G. Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, París 1982, 58.

<sup>42</sup> Madame de Staël, *Considérations sur la Révolution française*, París 1983, 82.

Dicho “pacto” no fue posible por más que las propuestas de Turgot fueran de un reformismo razonable. Mientras tanto, la generación de la Alta Ilustración tocaba a su fin. Montesquieu ya había fallecido y Voltaire y Rousseau estaban a punto de hacerlo. Un poco más tarde también lo harán los directores de la *Enciclopedia*. El Antiguo Régimen iba perdiendo legitimidad de una forma creciente. Ante ello los representantes de la llamada Baja Ilustración, en su mayoría, se aprestaban sin inhibiciones a desacreditar ulteriormente el universo del Antiguo Régimen. Sus representantes, tal como señala Darnton, : “Difamaban a la Corte, a la Iglesia, a la aristocracia, las academias, los salones, a todo lo que era elevado y respetable, incluida la monarquía, con una desfachatez inconcebible hoy día, aunque con larga tradición en la literatura clandestina”<sup>43</sup>.

Precisamente la literatura clandestina conoce uno de sus momentos de más auge durante la Ilustración, debido a su carácter radical y a su relación conflictiva con el poder<sup>44</sup>. En este horizonte la censura (o autocensura) estaba a la orden del día. Incluso para la propia *Enciclopedia*, cuya publicación fue suspendida dos veces, por más que se esforzaba por mostrar un carácter moderado y contemporizador.

Sobre este contrafondo, someramente esbozado, ha llegado el momento de referirse explícitamente al problema religioso, en el que se centra el presente trabajo. Ya hemos hecho alusión al siglo de la Ilustración como al siglo secularizador por antonomasia. Esta actitud, esta voluntad claramente secularizadora, va a conducir a una tensión insólita entre el bando filosófico y el universo religioso, el universo cristiano. Ello es imputable por supuesto al sectarismo de las Luces, a sus espejismos y simplificaciones, pero también al hecho de que la Iglesia oficiaba como la instancia última legitimadora del Antiguo Régimen, un régimen que, como queda apuntado, se presentaba como corrupto y obsoleto, incapaz de reformarse. El haberse identificado de esa forma con el Antiguo Régimen, al menos la Alta Iglesia, resultó fatal para la Iglesia en su conjunto durante el decurso del movimiento ilustrado y, sobre todo al sobrevenir el desplome de ese Antiguo Régimen provocado por la Revolución. Además, y a pesar de su estrecha interconexión entre los distintos protagonistas, la Iglesia constituía el flanco más débil, el más vulnerable. Algo que no impedía que sus adversarios vieran en ella el fundamento último del orden establecido. Cabría citar a Diderot como expresión de esa conciencia fundante de la instancia religiosa: “Una vez que los hombres han osado de alguna manera presentar el asalto a la barrera de la religión, esta barrera, la más formidable que existe en cuanto la más respetada, resulta imposible detenerse”<sup>45</sup>. De esta forma, en su lucha contra el Antiguo Régimen, la Iglesia se les representaba a los representantes de las Luces tanto como la instancia más vulnerable, más fácilmente atacable, y a la vez como la instancia legitimadora fundamental del ámbito político. De ahí que la lucha, la confrontación con la Iglesia, en definitiva con el Cristianismo, se haya convertido en un tema privilegiado del combate ilustrado contra el universo ideológico del Antiguo Régimen, sin que quepa ignorar por otra parte las diferencias de matices entre los representantes de las Luces. Así, el mencionado Turgot, destacaba por su ponderación y equilibrio.

Además, hay que tener en cuenta, otro aspecto para comprender mejor esta confrontación de los representantes de las Luces con la tradición cristiana. Esta tradición a lo largo del siglo XVIII había perdido la creatividad que había mostrado en el siglo anterior, con figuras tan señeras como Pascal, Malebranche, Fenelón y Bossuet, entre otros. No es que ahora, a lo largo del

---

<sup>43</sup> Robert Darnton, *Edición y subversión*, 45.

<sup>44</sup> Pueden verse a este respecto los amplios y detallados estudios de Jonathan Israel.

<sup>45</sup> D. Diderot, *Oeuvres complètes*, vol. XX, París 1875, 28.

siglo XVIII, faltan los apologistas del Cristianismo, que trataban de defenderlo de tantos ataques, a menudo panfletarios y poco críticos, pero están lejos de la talla intelectual de los cuatro autores del siglo XVII, que acabamos de mencionar. A este respecto cabe afirmar que va a ser un autor como Rousseau quien, a pesar de las libertades con que procedió, va a oficiar como el principal apologista del Cristianismo frente a la intelectualidad ilustrada<sup>46</sup>.

Cabría referirse, de una forma sintética, a algunos aspectos de los conflictos, o al menos desencuentros, entre la intelectualidad ilustrada y la tradición cristiana. Se podría mencionar en primer lugar una obra relativamente convencional, que con frecuencia practica la autocensura, como es la *Enciclopedia*. Cabría considerarla como la réplica moderna de las “sumas” medievales, pero ahora los puntos de referencia son las “ciencias”, las “artes” y los “oficios”. Es decir, el hombre como protagonista. Señala Hegel en su *Filosofía de la religión* que a lo largo de la Edad moderna se fueron ampliando ilimitadamente los saberes y los dominios del hombre, mientras que por el contrario se fue reduciendo el saber acerca de Dios<sup>47</sup>. Tal es, en efecto, lo que podemos constatar en la *Enciclopedia* en cuanto amplia exposición de los saberes del hombre moderno (y a la vez homenaje a los mismos). Sin duda la *Enciclopedia* tenía que reservar un artículo a “Dios”, pero se pueden observar inmediatamente dos cosas: en primer lugar la brevedad de dicho artículo, que contrasta con la extensión concedida a otros temas centrales de la cultura moderna, pero también, en segundo lugar, la cautela y perplejidad con que el autor se expresa acerca de Dios: “No hay tema que merezca más prudencia en nuestros juicios, que en lo que se refiere a la *divinidad*; resulta inaccesible a nuestras miradas por más cuidado que uno ponga en ello”<sup>48</sup>. Parece que nos encaminamos hacia el “Dios desconocido” de que hablan los *Hechos de los Apóstoles*<sup>49</sup>.

Tal es el horizonte del deísmo cuyo portavoz más destacado va a ser Voltaire. A veces se encuentran autores que califican a Voltaire de “ateo”. Bien, se le puede calificar de “anticristiano” pero no de “ateo”. Voltaire se mueve más bien en el horizonte del deísmo, y en él permaneció. Incluso hizo construir en sus posesiones – Voltaire era un potentado – un templo para la gente a su servicio. El templo llevaría la significativa leyenda: “Deo erexit Voltaire”. Es decir, el templo no estaría dedicado a la Virgen o a los santos, sino que estaría construido en honor de la “Divinidad”. Estamos en el horizonte del deísmo que había sido formulado primeramente por una serie de autores ingleses como Tindal, Toland, Bolingbroke etc. Pero el deísmo de Voltaire se habría vuelto más intolerante y agresivo respecto al Cristianismo, y en general respecto a las llamadas religiones positivas, que, a juicio de Voltaire, habrían desfigurado el núcleo racional que subyace al ámbito religioso: la existencia de una Divinidad como explicación, como referente último de lo que acontece en el Universo<sup>50</sup>. Pero, una vez admitido y concedido esto, Voltaire va a accionar los múltiples registros de que disponía para intentar ridiculizar las tradiciones de las religiones positivas, en concreto del Cristianismo, ejerciendo a este respecto una acción devastadora. Algo que lo va a convertir en el prototipo de la crítica religiosa haciendo que, como reacción, autores como Chateaubriand, tomaran especialmente a la crítica volteriana bajo su punto de mira.

---

<sup>46</sup> A este respecto, todavía puede consultarse con provecho el estudio de P.-M. Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Genève 1970.

<sup>47</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1, Hamburg 1983, 6. (Edición de W. Jaeschke).

<sup>48</sup> *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, art. “Dieu”.

<sup>49</sup> *Hechos de los Apóstoles*, 17, 22-25.

<sup>50</sup> Véase el importante estudio de René Pomeau, *La religion de Voltaire*, París 1969.

Voltaire, a pesar de sus críticas, a menudo sectarias, al Cristianismo no había derivado en el ateísmo, en una visión atea del mundo. Sin embargo, en el curso del desarrollo de las Luces un sector del movimiento ilustrado sí va a desembocar en una visión materialista y atea, desbordando los muros de contención que Voltaire, a pesar de todo, habría intentado poner con su deísmo sostenido. En el sector materialista de la Ilustración se intenta conectar con una corriente que ya desde el Renacimiento había llevado una existencia larvada y clandestina, por más que se tratara de una corriente minoritaria. El radicalismo de la Ilustración creaba un clima más propicio para que saliera a la luz del día, aunque, por supuesto, con muchas cautelas, pues las dificultades provenían no solo del Gobierno y de la Iglesia, sino del propio movimiento filosófico que no dejaba de mirar con aprehensión la deriva materialista y atea.

Nos limitamos aquí a mencionar a tres representantes significados de esta corriente. En 1747 la Mettrie publica su conocido ensayo *El hombre máquina*<sup>51</sup>. Si Descartes concebía al hombre como *res cogitans* (espíritu) y *res extensa* (extensión), La Mettrie absolutiza la segunda dimensión y concibe unitariamente al hombre como máquina, como *res extensa*. Otro pronunciamiento significativo se va a producir en 1758 cuando Helvecio publique *Del espíritu*<sup>52</sup>, que va a provocar una grave crisis incluso en el seno del movimiento ilustrado. Lo mismo que en el caso de La Mettrie, su materialismo tiene ante todo una dimensión antropológica. Por el contrario, el *Sistema de la Naturaleza* de Holbach, que aparece en 1770, tiene ya un carácter abiertamente metafísico, una metafísica dogmática y rudimentaria. El conjunto de la realidad, la totalidad, sería la materia: “El universo, este vasto conglomerado de todo lo que existe, no nos ofrece en todas partes más que materia y movimiento: su conjunto nos muestra una cadena inmensa e ininterrumpida de causas y efectos”<sup>53</sup>. Un paso que no se había atrevido a dar Voltaire. Habríamos pasado así desde la visión creacionista según la que la naturaleza aparecería como producto del arte divino (*ars Dei natura*), a la concepción panteizante de Spinoza con su *Deus sive Natura* hasta llegar a la afirmación enfática de la Naturaleza como la realidad totalizante y exclusiva. Es decir, una visión materialista y atea, que D’Holbach vendría a considerar como una especie de nueva “religión” a la que trataría de difundir desde su centro de influencia<sup>54</sup>. Un dogmatismo al que el mayor filósofo del siglo, I. Kant, no dudaba en señalarle unos límites<sup>55</sup>.

Frente al sectarismo religioso del Siglo de las Luces, y más en concreto frente a sus planteamientos cristianofóbicos, se alza la figura de Rousseau, el más cercano al espíritu del Cristianismo que defenderá Chateaubriand. Si en el plano político Montesquieu va a ser el

---

<sup>51</sup> Julien-Offray de la Mettrie, *Obra filosófica*, Madrid 1983.

<sup>52</sup> C. A. D’Helvetius, *Del espíritu*, Madrid 1983.

<sup>53</sup> Barón D’Holbach, *Sistema de la Naturaleza*, Madrid 1982, 123.

<sup>54</sup> Rousseau habla de la “camarilla holbachiana” en referencia a las reuniones que el Barón solía celebrar en su domicilio y que aprovechaba para difundir sus doctrinas.

<sup>55</sup> En efecto, I. Kant afirmando que desde el punto de vista de la pura razón no se pueden alcanzar demostraciones evidentes de la existencia de Dios, señala a la vez que también es imposible demostrar lo contrario: “Disiento que la opinión tan a menudo expresada por hombres eminentes y reflexivos (por ejemplo, Sulzer) al observar la debilidad de las pruebas hasta ahora presentadas, a saber, que podemos esperar descubrir un día demostraciones evidentes de las dos proposiciones cardinales de la razón pura: que existe un Dios y que existe una vida futura. Al contrario, estoy seguro de que jamás sucederá tal cosa (...) Pero también es apodícticamente cierto que nadie podrá jamás afirmar lo contrario con el menor viso de verdad y mucho menos dogmáticamente” (I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A742, B770). Como es sabido, Kant desplaza el problema al ámbito de la Razón Práctica.

Hegel, por su parte, va a señalar que considera “muy superficiales” los planteamientos que hace D’Holbach en el *Sistema de la Naturaleza*, la “biblia” del materialismo de la Ilustración (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Surhkamp, Frankfurt a. M. 1971, 294).

escritor preferido por Chateaubriand, dentro del Siglo de las Luces, en el ámbito religioso, lo va a ser Rousseau, a pesar de los reparos que el propio Chateaubriand considera pertinente hacerle.

En efecto, Rousseau se ha enfrentado a menudo a las opiniones imperantes en su tiempo. Uno de los ámbitos en que ello ocurre es el religioso, pues Rousseau se nos presenta como un apologista del Cristianismo frente al espíritu dominante en el seno del pensamiento de las Luces. Así lo hace en múltiples lugares de su obra, pero de un modo especial en la *Profesión de fe del Vicario saboyano*, aunque también lo hace en otros muchos escritos. Pensando sobre todo en la corriente materialista y atea, Rousseau no duda en referirse a sus representantes como a “ardientes misioneros de ateísmo y dogmáticos muy imperiosos”<sup>56</sup>. Por el contrario, una de las recomendaciones que hace el Vicario a su discípulo es que se atreva a confesar a Dios “ante los filósofos”<sup>57</sup>. En última instancia se trataba de algo que Rousseau se proponía ante la inteligencia ilustrada. En sintonía con ello está el homenaje abierto que Rousseau rinde a la Biblia, sobre todo a los Evangelios, en contraposición no solo con la corriente materialista sino también con el deísmo de Voltaire. Entre otros textos, cabría aducir el siguiente pasaje de las *Confesiones*: “La lectura de la Biblia, y sobre todo del Evangelio, a la que me dedicaba desde hacía algunos años, me había hecho despreciar las interpretaciones mezquinas y estúpidas que ofrecían de Jesucristo las gentes menos dignas de comprenderle”<sup>58</sup>.

Como en tantos otros aspectos, Rousseau se siente impulsado a confrontarse con el espíritu dominante en su siglo<sup>59</sup>, también en el ámbito religioso. La paradoja es que si el compromiso religioso de Rousseau va a provocar la aversión de la mayoría de los protagonistas de las Luces, también iba a suscitar la protesta de las autoridades religiosas tanto católicas como protestantes. El caso del arzobispo de París Ch. de Beaumont condenando las opiniones religiosas vertidas en el *Emilio* posee un valor paradigmático. Razones para la oposición no faltaban, pues si esas autoridades religiosas no podían menos de saludar con satisfacción el compromiso religioso de Rousseau, por otra parte resultaban también obvias las libertades que se tomaba en cuestiones como el valor de los dogmas, tal como se echa de ver, por ejemplo, en su interpretación del pecado original. De esta forma, el desarraigado Rousseau también lo va a ser en el plano religioso, convirtiéndose, tal como se ha afirmado alguna vez, en un “cristiano sin Iglesia”, pues no encontraba pleno acomodo ni en el seno del catolicismo ni en el del protestantismo.

### **(5) La Revolución francesa y la confrontación con el Cristianismo**

El Siglo de las Luces culmina, como es bien sabido, con el estallido revolucionario iniciado en 1789. La corrupción del Antiguo Régimen, su carácter obsoleto, incapaz de modernizarse fue sin duda una de las causas de este desenlace traumático. Pero también lo fue el espíritu radical de la Ilustración francesa que había ido erosionando los principios legitimadores sobre los que se apoyaba el Antiguo Régimen, incluyendo también aquí la llamada bohemia literaria, la Baja Ilustración. En algún sentido convergían, tal como señala Condorcet, un régimen político corrupto y obsoleto y una intelectualidad combativa que se oponía tenazmente a ese estado de cosas. Para el ilustrado Condorcet Francia sería por un lado el país europeo “más ilustrado”,

---

<sup>56</sup> *Oeuvres complètes*, Gallimard, I, 1016. (En adelante, O. C.).

<sup>57</sup> O. C. IV, 634.

<sup>58</sup> O. C. I, 392.

<sup>59</sup> Recurriendo a Ovidio, Rousseau se refiere a la incompreensión de la que se considera víctima: *Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis* (Ovidio, *Tristes* X, 37).



pero por otro sería también uno de los menos libres<sup>60</sup>. De este conflicto se deducían los presupuestos idóneos para el estallido revolucionario. Tanto los partidarios de la Revolución francesa, como sus detractores, estarían de acuerdo acerca de la complicidad entre el pensamiento radical de las Luces y el estallido revolucionario. Unos con la intención de defender a ambos y los otros con la voluntad de descalificarlos a los dos. Tal como señala Tocqueville, refiriéndose al estallido revolucionario, se trataba de un acontecimiento muy preparado y a la vez escasamente previsto: “jamás hubo acontecimiento más importante, con raíces más remotas, mejor preparado y menos previsto”<sup>61</sup>. Sin duda se trataba de un acontecimiento largamente preparado, pues a lo largo del siglo se habían enfrentado un Antiguo Régimen obsoleto y corrupto, que no supo o no quiso modernizarse, y un sector ilustrado que derivaba fácilmente en sectarismo o fanatismo. Tal como escribía el propio Rousseau, se trataría de “dogmáticos muy imperiosos”. Pero al mismo tiempo se trataría de un acontecimiento imprevisto, en el sentido de que la hecatombe que sobrevino desbordó cualquier previsión que se podía haber hecho sobre la evolución y sentido de los acontecimientos.

De esa enorme y compleja conmoción que culmina el Siglo de las Luces, aquí nos vamos a limitar someramente a hacer alguna referencia a los avatares religiosos que, por supuesto, atañen en especial al catolicismo, como forma religiosa mayoritaria y tradicional de los franceses. Algunas cosas eran fácilmente previsibles. Después de un siglo marcadamente secularizador y “cristianofóbico”, en el que la institución religiosa se había identificado en buena medida con el Antiguo Régimen, la Revolución presagiaba desde un principio una relación conflictiva, por más que, también en este punto, los acontecimientos fueron más allá de lo que se podía prever en un comienzo.

Pero preparada la situación de conflictividad, llevada a veces a extremos inauditos, entre la esfera política y la religiosa, sí que lo estaba según podemos inferir de todo lo que llevamos someramente apuntado. A lo ya dicho habría que añadir la existencia de una tradición galicana en cuyo marco la Iglesia aparecía excesivamente subordinada al poder político. Desde distintos frentes la Revolución venía a radicalizar, a veces de una forma dramática, tensiones y conflictos que se venían arrastrando desde hacía mucho tiempo. Pensamos que también a este respecto Tocqueville ha sabido expresar un punto de vista objetivo y ponderado: “Uno de los primeros pasos de la Revolución francesa consistió en atacar a la Iglesia, y, entre las pasiones que nacieron de dicha Revolución, la primera en encenderse y la última en apagarse fue la pasión antirreligiosa”<sup>62</sup>.

En este horizonte el proceso de secularización y de descristianización, incoado desde hacía tiempo, se acelera y dramatiza vertiginosamente. Dentro de este marco general, cabría mencionar en primer lugar la llamada “Constitución civil del clero” de junio de 1790 mediante la que la Asamblea Constituyente intentó reorganizar la estructura de la Iglesia francesa de acuerdo con la nueva organización civil. Tal voluntad iba a constituir una doble fuente de conflictos religioso-políticos en el seno de la Francia revolucionaria<sup>63</sup>. Por un lado iba a resultar conflictiva en lo que se refería a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, pero en segundo lugar también iba a tener su dimensión internacional, en la medida en que iba a afectar a las

---

<sup>60</sup> Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid 1980, 202.

<sup>61</sup> A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid 1969, 25.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>63</sup> F. Furet-M. Ozouf (eds.), *Diccionario de la Revolución francesa*, Madrid 1989, art. “Constitución civil del clero”, 442 ss.

relaciones de la Iglesia francesa y el Papado. Además, iba a provocar un tercer foco de conflicto en el seno de la propia Iglesia francesa dando origen a dos Iglesias: la “refractaria” que se negaba a aceptar la Constitución civil del clero y su asimilación abusiva a la naturaleza del poder político, y la llamada Iglesia constitucional que, después de una larga historia galicana, y ante las nuevas tensiones generadas por la Revolución, accedía a aceptar dicha Constitución, con la esperanza de garantizar la paz político-religiosa.

Tal escisión resultó profunda y dolorosa no solo para el clero católico sino también para el conjunto de los fieles. Pero, además, esa Iglesia constitucional pronto tuvo que reconocer que esa paz en el seno del movimiento revolucionario se iba a revelar ilusoria. También en este campo la Revolución iba a emprender un ritmo acelerado, en un proceso de radicalización creciente. En este aspecto, el advenimiento del Terror iba a suponer una etapa de especial brutalidad, por supuesto también por lo que se refiere a las relaciones con el ámbito religioso. Estamos ante la fase más totalitaria de la Revolución. La toma del poder por los jacobinos dejó un campo de ruinas que afectaba en primer lugar al factor humano con todo tipo de persecuciones, generando multitud de víctimas, de exilios, de ostracismos, pero también por lo que atañe a los templos y a todos los símbolos sagrados, los signos externos, incluyendo a los cementerios con sus signos religiosos, y, en general, todos los monumentos que poseían una dimensión religiosa. Estamos ante una especie de erial del maltrecho universo religioso, en sus múltiples manifestaciones.

Y fue sobre todo durante el Terror jacobino cuando se dio expresión a una de las más peculiares utopías revolucionarias, la creación del “hombre nuevo”, del hombre regenerado en virtud de los nuevos principios<sup>64</sup>, en una medida en que anteriormente solo habían pretendido las religiones. Como expresión de tal delirio prometeico estaría la idea de implantar un nuevo calendario, acorde con los nuevos tiempos. Fue precisamente en la fase terrorista cuando se adoptó un nuevo calendario que estará vigente desde el 5 de octubre de 1793 hasta el 1 de enero de 1806. El tema es especialmente relevante para la temática abordada en este trabajo, pues posee una profunda carga simbólica en el proceso de descristianización acelerado emprendido por la Revolución. En efecto, con la introducción del nuevo calendario, a partir del hecho fundacional de la Revolución, se pretende sustituir el tradicional calendario cristiano, con su división del tiempo, sus festividades, sus momentos culminantes que daban sentido al discurrir temporal. Como es bien sabido, el Cristianismo no es una religión de carácter atemporal, sino que muestra una profunda vinculación con el tiempo, con la historia, con la intervención salvífica de Dios en la historia. La Revolución pretendía sustituir las fiestas cristianas por las nuevas fiestas revolucionarias<sup>65</sup>, a las que se atribuía una gran relevancia a la hora de configurar el imaginario colectivo y de activar el compromiso con la Revolución.

La caída del Terror supuso sin duda un alivio importante para la sociedad en su conjunto, y, por supuesto, para la maltrecha situación religiosa, si bien la hostilidad en cierto modo va a durar hasta el final del proceso revolucionario, pues como señalaba Tocqueville la pasión antirreligiosa iba a ser la última en apagarse. Hay que recordar, además, que a lo largo del proceso revolucionario asistimos a un desplazamiento de la sacralidad, desde la Iglesia a la política. Como señala Mona Ozouf, a lo largo del proceso revolucionario asistiríamos al desplazamiento del sentimiento de lo sagrado hacia la Patria y la Humanidad<sup>66</sup>. Se abre un proceso en el que la “Res-pública” se estaba convirtiendo en “Res-total”, como primer ensayo

---

<sup>64</sup> A este respecto puede verse el estudio de M. Ozouf, *L’homme régénéré*, París 1989, 116 ss.

<sup>65</sup> Sobre esta cuestión puede verse de la misma autora *La fête révolutionnaire 1789-1799*, París 1976.

<sup>66</sup> F. Furet-M. Ozouf, op. cit., p. 498, art. “Religión revolucionaria”.

de los regímenes totalitarios que van a asolar el mundo contemporáneo. Un ejemplo preclaro del totalitarismo revolucionario fue la persecución de que fue objeto un personaje como Condorcet por haberse opuesto a los planteamientos totalitarios de los jacobinos. Por supuesto, las distintas manifestaciones de la vida cristiana tuvieron que hacer frente a una represión extrema, aunque, como queda apuntado, la caída del Terror jacobino supusiera una especie de alivio general. Por otra parte, la violencia generada por la Revolución, y el vacío espiritual resultante, hacen que en los espíritus renazca la necesidad de espiritualidad, de recuperar una serie de valores perdidos, por mucho que la Revolución suponga el inicio de un nuevo periodo histórico. En ese horizonte se va a situar la figura de Chateaubriand.

## **(6) Vinculación de Chateaubriand con la Ilustración y la Revolución Francesa**

Aunque más adelante tendremos que volver sobre el tema, quisiéramos ahora ofrecer una breve aproximación a la vinculación de Chateaubriand con el universo de la Ilustración, del Siglo de las Luces, y de la Revolución francesa. El autor era un niño cuando desaparecieron físicamente las principales figuras del Siglo de las Luces. Pero el pensamiento de esas figuras seguirá condicionando profundamente a la época. Además, ya sabemos que la Ilustración tardía, la Baja Ilustración, va a tener una marcada carga subversiva. De una forma inevitable ello va a ejercer un impacto en la vida de Chateaubriand.

No obstante, el universo ideológico de Chateaubriand es un mundo complejo. Su origen y educación presagiaban un horizonte que iba a resultar conflictivo respecto a los ideales propuestos por la Ilustración, sobre todo por el sector más radical. Por un lado tuvo un origen aristocrático, por más que no perteneciera a la alta aristocracia. Por lo que atañe a la educación recibida, oriundo de Bretaña y de una familia cristiana, el joven Chateaubriand recibe, en efecto, una educación cristiana que, a pesar de los distintos avatares, va a condicionar profundamente su vida. En las *Memorias de ultratumba* evoca también sus orígenes y resalta la piedad de su madre, y también la suya propia. Así, reconoce que su piedad “resultaba edificante para todo el colegio”<sup>67</sup>, no dudando en calificar la experiencia de la primera comunión como una experiencia única en su vida. Esta procedencia y esta educación, tal como queda apuntado, van a marcar la evolución de su vida, pero el joven Chateaubriand no iba a permanecer ajeno a los avatares ideológicos del siglo, sobre todo a partir del momento en que abandona Bretaña y entra en contacto con los círculos literarios parisienses.

Así, a comienzos de la Revolución, cuando emprende su viaje a América, Chateaubriand vuelve su mirada sobre su evolución ideológica y reconoce el conflicto que se produce en su interior entre la educación cristiana recibida y el impacto que le produce la toma de contacto con la filosofía de su siglo: “de cristiano celoso que había sido, me convertí en un espíritu fuerte, es decir, en un espíritu débil. Este cambio en mis opiniones religiosas se había operado mediante la lectura de los libros de filosofía”<sup>68</sup>. También en otros lugares de su obra hace referencia a este conflicto que se había producido en su interior, entre la educación recibida y el espíritu dominante en su siglo. Así, en el prólogo de su obra *Mélanges de politique* de 1816, afirma que en su primera juventud, en un momento en que su generación se alimentaba de la lectura de Voltaire y de Rousseau, “me he creído un pequeño filósofo”<sup>69</sup>. Chateaubriand reconoce así abiertamente que en sintonía con su generación también pagó su tributo a la filosofía de su siglo, de forma que se produce un conflicto en su interior entre la educación cristiana recibida

---

<sup>67</sup> *Mémoires d'outre tombe*, I, París 1966, 64.

<sup>68</sup> *Ibid*, 189.

<sup>69</sup> Véase *Essai sur les Révolutions. Génie du Christianisme*, París 1978, 14.

y el espíritu filosófico del Siglo de las Luces. De esta forma, antes de la redacción del *Genio del Cristianismo*, va a pasar por una etapa de búsqueda y de confusión.

Más dramática va a ser la vinculación con la Revolución. Chateaubriand había sido testigo de los últimos años del Antiguo Régimen y pudo constatar cómo todo un mundo se desmoronaba. En cuanto al estallido revolucionario, si bien la posición de Chateaubriand va a estar sujeta a evolución, su ideal político va a sufrir menos cambios que el religioso, pues siempre va a mirar con aprehensión el proceso revolucionario. Por ello en 1791, bastante antes del advenimiento del Terror, decide viajar a Estados Unidos donde va a permanecer varios meses. A este respecto, es preciso recordar que el fenómeno de los “emigrados” es algo concomitante de la Revolución francesa. Ya en los primeros años de la Revolución varios miles de franceses optaron por abandonar el país, ya sea por su hostilidad hacia los nuevos acontecimientos políticos, o bien sencillamente por miedo o por el impacto de una conmoción tan radical. Por supuesto, la emigración iba a estar condicionada por el rumbo de los acontecimientos revolucionarios, por su grado de radicalización y sectarismo. La emigración afectó sin duda en primer término a la aristocracia, pero con el paso del tiempo iba a afectar a todos los sectores de la sociedad. Un punto de inflexión importante lo supuso la política de reconciliación llevada a cabo por Napoleón, superados los tumultos revolucionarios<sup>70</sup>.

Chateaubriand emigra cautelosamente a Estados Unidos durante la primera fase de la Revolución. Allí permanece unos meses hasta que ve en un periódico el titular *Flight of the King*, la huida del rey, Luis XVI. Chateaubriand se informaba a la vez de los progresos de la emigración y, sobre todo, de la reunión de los oficiales bajo la bandera de los príncipes franceses, el ejército de los príncipes. Al leer estas noticias, Chateaubriand se dice a sí mismo: “regresa a Francia”<sup>71</sup>. Una vez retornado se alista en ese ejército de los príncipes, pero pronto cae herido, de forma que no está en condiciones de luchar. Esto le empuja a buscar refugio en Inglaterra, donde va a permanecer siete años: 1793-1800, siguiendo los acontecimientos revolucionarios desde el otro lado del Canal. Es obvio que esta especie de exilio en Inglaterra tenía un grado de apremio y de gravedad que no tenía el viaje a Estados Unidos.

La estancia en Inglaterra supuso un periodo de clarificación intelectual. En el plano político, observando y reflexionando sobre los acontecimientos en Francia. Podía servirse de la interacción con otros emigrados franceses, y también con la opinión pública inglesa que seguía los acontecimientos con interés y preocupación. Cabe recordar que fue el inglés el idioma en que se publicó la primera y más importante obra del pensamiento contrarrevolucionario, en la temprana fecha de 1790<sup>72</sup>. Pero, sobre todo, fue para Chateaubriand un periodo de clarificación religiosa, condicionada por la mencionada tensión entre la educación cristiana recibida en sus orígenes y el legado de la Ilustración con el que había entrado en contacto más tarde. Al final de la estancia inglesa, Chateaubriand considera haber alcanzado la claridad en esta cuestión, y, de hecho, al final de esa estancia comienza con la redacción del *Genio del Cristianismo*, a cuyos principios va a permanecer fundamentalmente fiel a lo largo del resto de su vida.

---

<sup>70</sup> F. Furet-M. Ozouf, op. cit., 214 ss, art. “Emigrados”.

<sup>71</sup> *Mémoires d'outre tombe*, I, 268.

<sup>72</sup> Se trata de la obra de E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Londres 1790.

Antes de esa clarificación al final de su estancia inglesa, Chateaubriand va a publicar un curioso libro *Ensayo sobre las revoluciones* de 1797<sup>73</sup>. Todos los autores, comenzando por el propio Chateaubriand, consideran que se trata de un ensayo un tanto caótico y confuso. Toma el término “revolución” en un sentido amplio, aunque, claro está, se encuentra bajo el impacto de lo que había ocurrido, y estaba ocurriendo, en Francia. Sobre esto último constata que hay, por supuesto, varias causas de la Revolución: la filosofía de la Ilustración, pero también el gobierno, la monarquía, la nobleza, el clero.

Aquí nos interesa el aspecto religioso de este escrito que antecede al *Genio del Cristianismo*. Se insiste a menudo en el contraste existente, a este respecto, entre el *Ensayo* y el *Genio*. También Chateaubriand se refiere a su desorientación espiritual en el seno de la tensión ya mencionada entre la educación cristiana recibida y los libros que leyó más tarde referentes al pensamiento de las Luces. Asimismo hace referencia a las compañías que frecuentaba: “yo era hijo de mi siglo”<sup>74</sup>. Es cierto que Chateaubriand se va a referir posteriormente a las dudas e incoherencias que, especialmente en el ámbito religioso, se observan en el escrito de 1797, pero también lo es que en su mirada retrospectiva trata de matizar sus propias críticas y descalificaciones del *Ensayo*. Así en las *Memorias de ultratumba* señala que quizá él mismo habría sido un tanto injusto con ese escrito y se esfuerza por resaltar una innegable continuidad entre el *Ensayo* y el *Genio del Cristianismo*: “Yo exageraba a mis ojos mi culpa; el *Ensayo* no era un libro impío, sino un libro de duda y de dolor. A través de las tinieblas de esta obra se desliza un rayo de la luz cristiana que brilló sobre mi cuna. No era preciso un gran esfuerzo para llegar desde el escepticismo del *Ensayo* a la certidumbre del *Genio del Cristianismo*”<sup>75</sup>. De hecho fue durante la estancia londinense cuando el propio Chateaubriand operó el paso de una obra a otra, pues, según queda apuntado, fue al final de esa estancia cuando el autor inicia la redacción del *Genio del Cristianismo*, la obra apologética de la religión cristiana. Pero no se trataba tan solo de un cambio individual de los puntos de vista de Chateaubriand, sino más bien de un cambio paulatino del horizonte espiritual de una época, después de la devastación de las concepciones religiosas producida por la Ilustración y la Revolución. Era algo que Chateaubriand podía percibir en el seno del propio exilio francés en Londres, y sobre todo a través de las noticias que llegaban desde la propia Francia.

Esas noticias no hacían más que constatar que, a pesar de tantas dificultades persistentes, se intentaba superar, o al menos paliar, la devastación producida por la Ilustración y la Revolución. En muchos espíritus estaba latente la necesidad de un reencuentro con el Cristianismo, y cabe considerar a Chateaubriand tanto como efecto de ese estado de ánimo cuanto como causa y activador del mismo. En consonancia con tal estado de cosas, Chateaubriand se prepara a oficiar como nuevo apologeta del Cristianismo, después de los combates librados por la Ilustración y la Revolución. Ello se va a materializar fundamentalmente en el *Genio del Cristianismo*, pero cabe afirmar que va a durar básicamente a lo largo de su obra y de su vida.

### **El “Genio del Cristianismo” y la búsqueda de una nueva apologética**

Más de una vez se refiere Chateaubriand al “paisaje después de la batalla” que encuentra en la Francia postrevolucionaria cuando regresa del exilio londinense. Así, en el prólogo de su obra

---

<sup>73</sup> El título completo no deja de ser un tanto rimbombante: *Ensayo histórico, político y moral sobre las revoluciones antiguas y modernas en sus relaciones con la Revolución francesa*.

<sup>74</sup> *Essai sur les Révolutions. Génie du Christianisme*, 16.

<sup>75</sup> *Mémoires d'outre tombe*, I, 398.

*Mélanges de politique* de 1816 señala: “En mi patria, cuando regresé, encontré los templos destruidos, la religión perseguida, el poder y los honores del lado de la filosofía; inmediatamente me pongo del lado del débil, y enarbolo el estandarte religioso...”<sup>76</sup>. O bien cuando en la edición de 1828 del *Genio del Cristianismo* vuelve su mirada a la época en que apareció inicialmente la obra (1802) y señala: “cuando apareció el *Genio del Cristianismo*, Francia salía del caos revolucionario; todos los elementos de la sociedad se encontraban confundidos(...) Fue, por así decirlo, en medio de las ruinas de nuestros templos donde publiqué el *Genio del Cristianismo* para reconducir a estos templos las pompas del culto y los servidores de los altares”<sup>77</sup>.

A Chateaubriand le había impactado el espectáculo de devastación que ofrecían todos los monumentos y signos que atestiguaban la presencia del Cristianismo en la historia de Francia. Por ello se expresa repetidamente acerca de esta experiencia. Pero la devastación, claro está, no se había limitado a las manifestaciones externas relativas a los lugares de culto, cementerios, cruces etc. sino que había afectado a los espíritus, no solo privados durante muchos años de una pertinente enseñanza religiosa y práctica cultural, sino que, además, eran objeto de escarnio y de persecución. Chateaubriand piensa particularmente en los niños crecidos sin haber oído hablar de Dios y de la inmortalidad del alma.

Pero Chateaubriand no puede menos de reconocer a la vez que existía también un movimiento profundo de búsqueda espiritual, después de tanta devastación. Así, comentando la aceptación que encontró el *Genio del Cristianismo*, observa: “Los fieles se creyeron salvados por la aparición de un libro que respondía tan bien a sus disposiciones interiores: se tenía entonces necesidad de fe, se estaba ávido de consuelos religiosos, algo que provenía de la propia privación de estos consuelos desde hacía muchos años”<sup>78</sup>. He aquí un punto fundamental a la hora de explicar el surgimiento del *Genio del Cristianismo*, como expresión de un cambio que se venía gestando desde la caída del Terror. También se había producido una mutación en el propio Chateaubriand. Así lo reconoce abiertamente en el prólogo de la primera edición de la obra (1802). Aludiendo al impacto que había producido en su espíritu la lectura de los autores de la Ilustración, señala: “Mis sentimientos religiosos no han sido siempre los que son hoy”<sup>79</sup>. En la nueva aproximación al Cristianismo que se produce en su espíritu, Chateaubriand quiere añadir, además, el influjo de su madre, ya al final de su vida, que le rogaría retornar a la piedad inicial en la que había sido educado. Cabría considerarlo como un motivo adicional de Chateaubriand en su reencuentro con el Cristianismo, pero en todo caso se ha podido afirmar con razón que muchas de las ideas que aparecen en el *Genio del Cristianismo* flotaban entonces en el ambiente y que bastaba con que un escritor hábil supiera aprehenderlas y darles expresión. Dicho escritor vendría a ser Chateaubriand<sup>80</sup>. Chateaubriand es consciente de que no es un gran filósofo ni un gran teólogo, aunque sí posee conocimientos del tema. Lo que sí es ciertamente es un gran escritor que dio expresión a su momento histórico, a los problemas de su tiempo, incluyendo en un lugar destacado los problemas religiosos de la época<sup>81</sup>.

---

<sup>76</sup> *Essai sur les Révolutions. Génie du Christianisme*, 21.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 459.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 460.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 1282.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 1585, “Notice”.

<sup>81</sup> El amigo de Chateaubriand Fontanes describía así la necesidad y la índole de la nueva apologética que a su juicio estaba necesitando su época: “El encanto que persuade sería quizá más necesario que la

El “gran escritor” que fue Chateaubriand se consagró como tal escribiendo una apología del Cristianismo, y a la vez inaugurando una nueva etapa en la literatura francesa, en el horizonte del Romanticismo, que de por sí ya muestra una mayor afinidad con la realidad religiosa de lo que ocurría en la Ilustración en cuanto “desencantamiento del mundo”. La nueva sensibilidad romántica, con su apertura al problema del misterio, iba a incidir por su parte en la creación de un clima más propicio para la recuperación de los religiosos, después del proceso erosionador llevado a cabo por el movimiento ilustrado y por la violencia y el sectarismo ejercidos por la Revolución. Chateaubriand, en efecto, va a ser un escritor en el que la apertura al misterio desempeña un papel fundamental. Ya durante su estancia americana dejó constancia de este hecho, algo que después se va a prolongar en su obra posterior, comenzando por el *Genio del Cristianismo*. A este respecto, no duda en afirmar que no hay nada bello, dulce y grande en la vida a no ser las “cosas misteriosas”<sup>82</sup>. Y precisamente en esto va a residir una de sus críticas fundamentales al espíritu imperante en la Ilustración, a saber, que rechaza altivamente todo lo relacionado con lo maravilloso<sup>83</sup>.

Después de tantos avatares, de los que en parte fue testigo, Chateaubriand se sintió impulsado a escribir una apología del Cristianismo, pero es consciente de que la época no se satisface con una apología más, en el estilo de las muchas que se habían escrito durante los últimos tiempos. Sería preciso escribir una apología que respondiera a la nueva situación histórica, una situación de una profunda indigencia espiritual, de penuria, después de la devastación producida. Es algo que, a juicio de Chateaubriand, muchos apologistas del Cristianismo no parecían haber reconocido. En la nueva situación ya no se trataría de defender tal o cual dogma, dado que se rechazan las bases de los mismos<sup>84</sup>. Sobre las ruinas producidas por la devastación generada por la Ilustración y la Revolución, es preciso acometer una nueva predicación del Evangelio, por insuficiente que resulte la concepción de Chateaubriand. En todo caso, es preciso no perder de vista la situación en que se encuentra el autor. Después de todo lo olvidado, o sencillamente no aprendido, es preciso volver a deletrear, a aprender el “abc” del mensaje cristiano. Cabe aquí recordar la reflexión de Hegel cuando comenta lo poco con que se contenta el espíritu después de la devastación producida por la Ilustración: observando lo poco con que se satisface ahora el espíritu se puede conjeturar “la magnitud de su pérdida”<sup>85</sup>. De alguna forma cabe considerar el *Genio del Cristianismo* como un testimonio de ese estado de penuria, de esa pérdida que habría experimentado el espíritu, a la que se refiere Hegel. Pero a la vez el *Genio del Cristianismo* sería la expresión de una nueva búsqueda de plenitud espiritual. Como queda apuntado, Chateaubriand fue consciente tanto de los peculiares condicionamientos de su época, como también de las limitaciones de su escrito. Pero también de que ese trabajo respondía a una necesidad histórica, y de que salía a la luz en el momento oportuno. Aparte de la indigencia espiritual después de la devastación producida, que postulaba volver a contactar con el legado cristiano, Chateaubriand aspiraba también a hacer converger su obra con la de Napoleón, que trataba de reconducir la situación política y social a partir del caos y anarquía revolucionarios. Por ello parece tener razón Chateaubriand al considerar que Napoleón veía con buenos ojos la aportación del *Genio del Cristianismo* en un momento, por lo demás, en que se firmaba el Concordato con el Papa. De ahí que

---

lógica victoriosa que subyuga la razón. Compete por tanto a un alma valiente escribir sobre las opiniones religiosas. Este libro importante está por tanto a la espera de ser escrito: merece un gran escritor” (Ibid., 1585, “Notice”).

<sup>82</sup> Ibid., 472.

<sup>83</sup> Ibid., 531.

<sup>84</sup> Ibid., 469.

<sup>85</sup> *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952,14.

Chateaubriand no dude en reconocer abiertamente que desea unir sus fuerzas, por escasas que sean, a las de este hombre que “nos ha rescatado del abismo”<sup>86</sup>. Pronto vendrá la decepción a causa del despotismo napoleónico, pero en cuanto a lo expuesto en el *Genio del Cristianismo* lo mantendrá hasta el final<sup>87</sup>.

Chateaubriand es consciente de que no puede escribir una apología como la que pretendió hacer el admirado Pascal, en el también admirado siglo XVII, pero considera a la vez que la época de penuria y de indigencia espiritual en el que surge su obra, tampoco estaría en condiciones de prestar oídos a un nuevo Pascal. Quizá Chateaubriand trate de hacer converger sus propias limitaciones y las de la época a la que se dirige. Sin duda trata de adaptarse y de dialogar con su tiempo, y, a este respecto, no se ha de infravalorar su escrito y su mensaje a la nueva época. Hasta cierto punto puede preguntarse con razón: “¿Quién leería actualmente un libro de teología? Algunos hombres piadosos que no tienen necesidad de ser convencidos, algunos verdaderos cristianos ya persuadidos”<sup>88</sup>.

Por ello Chateaubriand considera oportuno recordar a su tiempo la grandeza del Cristianismo, incluso desde un punto de vista humano. Por más que esto sea insuficiente, resultaba necesario en todo caso, pues a lo largo de la Ilustración y de la Revolución el Cristianismo también había sido cuestionado desde este punto de vista, de forma que resultaba preciso recordarlo. Además, Chateaubriand considera que una gran prueba del origen celestial del Cristianismo consiste en que es capaz de afrontar “el examen más severo y más minucioso de la razón”<sup>89</sup>. Ello le parece imperioso a Chateaubriand para preparar un acercamiento al Cristianismo, pues el espíritu dominante del Siglo de las Luces y de la Revolución consistía precisamente en cuestionar la conciliación del Cristianismo con las exigencias de la razón. Chateaubriand se rebela contra la tendencia a ridiculizar el Cristianismo de una forma panfletaria y quiere reivindicar su grandeza en una época de indigencia. Cree que ha llegado el momento de averiguar a qué se reducen los reproches tan frecuentes acerca del carácter “absurdo”, “burdo”, “empequeñecedor” que hacen acto de presencia casi todos los días. Frente a esa situación, Chateaubriand considera que ha llegado el momento de rectificar tales prejuicios, tales valoraciones sectarias que están lejos de hacer justicia a la grandeza del Cristianismo, a pesar de las deficiencias de sus seguidores.

El *Genio del Cristianismo* tiene un profundo carácter polémico, de confrontación con las concepciones predominantes sobre el tema religioso durante la Ilustración y la Revolución. Chateaubriand se esfuerza en subrayar que su defensa del Cristianismo no surge de la nada, de su propio capricho sino que por el contrario está en función de los ataques de que, desde hacía ya mucho tiempo, era víctima la tradición cristiana: “Ante todo, el autor no *ataca, defiende*; no ha *buscado* la meta, ésta se le ha brindado (...) El autor no viene a ensalzar deliberadamente una religión amada, admirada y respetada por todos, sino una religión odiada, despreciada y cubierta de ridículo por los sofistas, de forma que una obra así hubiera estado fuera de lugar en el siglo de Luis XIV”<sup>90</sup>. Chateaubriand subraya que nunca se le hubiera ocurrido escribir un libro como el *Genio del Cristianismo* si no existiera toda una serie de manifestaciones literarias en las que el Cristianismo es expuesto a la mofa del público lector. Pero esas manifestaciones

---

<sup>86</sup> *Essai sur les révolutions. Génie du Christianisme*, 1283.

<sup>87</sup> Así en el prólogo de su obra *Mélanges de politique* va a escribir: “No desmiento una sílaba de lo que he escrito en el *Genio del Cristianismo*” (*Essai sur les révolutions. Génie du Christianisme*, 26).

<sup>88</sup> *Essai sur les révolutions. Génie du Christianisme*, 470.

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> *Ibid.*, 1098.



existen y por ello resultaba imperativo mostrar que “no es bárbaro, ni ridículo, ni enemigo de las artes y del genio”<sup>91</sup>.

Chateaubriand destaca a este respecto la labor de descrédito llevada a cabo por Voltaire, un autor sobre el que tendremos que volver, y que de alguna manera obsesiona a Chateaubriand, al admirarle y rechazarle a la vez. Voltaire habría intentado ridiculizar y desacreditar el Cristianismo, con sus ingeniosidades y burlas. A la hora de tratar de responder al reto volteriano, a su peculiar estilo, Chateaubriand considera que sería muy difícil responder desde la teología a tal tipo de ataques, buscando a la vez una especie de aval al tipo de apología que ensaya en el *Genio del Cristianismo*. No se trata de un tratado teológico ni tampoco filosófico, por inevitable que resulte referirse a dichas temáticas. Chateaubriand recurre sin duda a esos ámbitos pero quiere oficiar en primer lugar como escritor que, además, está bien documentado históricamente. A este respecto, se complace en repasar las distintas manifestaciones en las que el Cristianismo ha dejado una huella profunda: poesía, literatura, la elocuencia, la historia, la filosofía, las artes<sup>92</sup> y, en última instancia, el desarrollo de la humanidad como tal, partiendo del supuesto de que la religión cristiana es la única que es capaz de explicar el “problema del hombre” en su complejidad. Con ello quiere recordar Chateaubriand que, contra lo que se ha venido proclamando a lo largo de un siglo, el Cristianismo no ha de ser considerado ni como “absurdo” ni como “grosero” ni como “mezquino”. Por insuficientes que resulten sus planteamientos, Chateaubriand aspira a la rehabilitación del Cristianismo, después de un siglo tan marcadamente no solo secularizador sino también cristianofóbico.

El *Genio del Cristianismo* consta de cuatro partes: la primera trata de los dogmas y de la doctrina; la segunda y tercera abordan lo que podría considerarse como la parte poética del Cristianismo, y por fin la cuarta se refiere a las relaciones de la religión cristiana con las ceremonias de la Iglesia y con todo lo relativo al clero.

La primera parte relativa a los dogmas y doctrinas del Cristianismo es de por sí la parte a la que correspondería una mayor densidad teórica, y Chateaubriand la desglosa en los siguientes libros o secciones: 1) Misterios y sacramentos; 2) Virtudes y leyes morales; 3) Verdades de las Escrituras; caída del hombre; 4) Continuación de las verdades de la Escritura.- Objeciones contra el sistema de Moisés; 5) Existencia de Dios, demostrada por las maravillas de la Naturaleza; 6) Inmortalidad del alma, probada por la moral y el sentimiento.

Se trata sin duda de temas de gran calado, pero no se puede decir que su tratamiento sea lo más logrado de la obra. Se requeriría para ello una mayor preparación y capacitación intelectuales, y Chateaubriand lo sabe. Pero se ha de tener presente que esta parte, en todo caso, cumplía con la función de acercar cuestiones fundamentales a un público que ya las había olvidado o al que sencillamente le resultaban extrañas. Limitémonos aquí tan solo a observar la relevancia que Chateaubriand concede a la contemplación de la Naturaleza como vía de acceso a la Divinidad, de la Naturaleza como arte divina (*ars Dei*). Aun cuando no hubiera otras pruebas de la existencia de Dios, señala, que las maravillas de la Naturaleza, “estas pruebas son tan fuertes que serían suficientes para convencer a todo hombre que busca la verdad”<sup>93</sup>. Una de las cosas que más le habían impactado durante su estancia americana había sido el espectáculo de la Naturaleza en aquella parte del mundo. Por otro lado se trataba

---

<sup>91</sup> Ibid., 1099.

<sup>92</sup> Ibid., 471-72.

<sup>93</sup> *Essai sur les révolutions. Génie du Christianisme*, 602.

de una temática que se retrotrae hasta la Biblia: *Caeli enarrant gloriam Dei*, y que de una forma más inmediata Chateaubriand podía encontrar en autores próximos a él, pongamos por caso Fenelón, el abate Pluche o Rousseau, por mucho que el problema a menudo no se abordara de una forma suficientemente crítica. Y por lo que se refiere al problema de la inmortalidad del alma, nos volveremos a encontrar con él al abordar la ascendencia pascaliana (y agustiniana) de Chateaubriand.

En la segunda y tercera parte, Chateaubriand se encuentra más seguro y solvente. Como gran escritor en ciernes, Chateaubriand se encuentra ahora en su “elemento”, pues en ellas aborda la dimensión “poética” del Cristianismo. Quizá cabría recordar a este respecto las doctas exposiciones de un autor de nuestro tiempo como Hans Urs von Balthasar acerca de una estética teológica<sup>94</sup>.

Chateaubriand titula la segunda parte, de una forma general, como *Poética del Cristianismo*. En esa parte a lo largo de cinco secciones o “libros”, Chateaubriand comienza con una “exposición general de las epopeyas cristianas” y se analiza el “maravilloso cristiano” frente a la mitología. Se toman como referencia la *Divina Comedia* de Dante, la *Jerusalén libertada* de Tasso, el *Paraíso perdido* de Milton, entre otras. Chateaubriand no solo es un buen conocedor de esta temática sino que contribuye a la prolongación de este género literario, en el que se reivindican las posibilidades literarias del Cristianismo, mediante una creación propia. Así ocurre con su obra *Los mártires* que Chateaubriand publica a continuación del *Genio del Cristianismo*<sup>95</sup> y que también está dominada por una intencionalidad apologética como ya se indica en propio subtítulo: “El triunfo de la religión cristiana”, subrayando la superioridad del Cristianismo sobre los demás cultos tanto desde el punto de vista moral como estético<sup>96</sup>. Como escritor, Chateaubriand está interesado en subrayar las potencialidades estéticas ínsitas en la religión cristiana.

Introducido el tema en este primer libro, en los tres restantes Chateaubriand procura dar una concreción ulterior al tema, intentando mostrar la superioridad de los temas bíblicos en sus virtualidades literarias respecto a los temas sacados de la mitología. Esta segunda parte comienza con un contraste entre la Biblia y Homero, un contraste relevante a los ojos de Chateaubriand, que siguiendo la praxis del admirado siglo XVII busca la conciliación de las dos raíces de la cultura occidental: entre Jerusalén y Atenas (Roma). Cabría recordar cómo en las *Memorias de ultratumba*, al evocar su actividad juvenil resalta el apasionamiento con el que estudiaba el griego, y cómo entre las obras cuya traducción abordó entonces figuraba la *Odisea*<sup>97</sup>. Es sabido cómo los autores de la Ilustración solían tener una buena formación clásica, en buena medida transmitida por los Colegios de los jesuitas<sup>98</sup>. Los propios revolucionarios remitían a la Antigüedad clásica, a la búsqueda de modelos en los que inspirarse<sup>99</sup>. El legado grecorromano había así resistido con éxito los avatares de la Ilustración, e incluso de la Revolución, pero en lo relativo a la conservación del legado judeo-cristiano sabemos que no cabe afirmar otro tanto. Es significativo lo que Chateaubriand escribe acerca de su viaje de París a Jerusalén: “Cuando en 1806 emprendí el viaje de ultramar, Jerusalén

---

<sup>94</sup> Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, Madrid 1992.

<sup>95</sup> *Los mártires*, en *Oeuvres romanesques et voyages*, II, París 1969.

<sup>96</sup> Véase Victor Giraud, *Le Christianisme de Chateaubriand*, II, París 1928, 210 ss.

<sup>97</sup> *Mémoires d'outre tombe* I, 124.

<sup>98</sup> Puede considerarse paradigmático el caso de Diderot, antiguo alumno de los jesuitas. Encarcelado más tarde durante unos meses por las autoridades del Antiguo Régimen, fue capaz de realizar en la prisión una magnífica traducción de la *Apología* de Sócrates, sin ayuda de diccionarios o gramáticas.

<sup>99</sup> A este respecto, puede verse Claude Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, París 1989.

había sido casi olvidada; un siglo antirreligioso había perdido la memoria de la cuna de la religión”<sup>100</sup>. Frente a las unilateralidades de su tiempo, Chateaubriand se esforzaba por mantener vivo el legado judeocristiano. También a este respecto Chateaubriand quería officiar, al emprender el viaje a Jerusalén, como apologista del Cristianismo.

Volviendo a la división del *Genio del Cristianismo*, la tercera parte prosigue la temática abordada en la segunda, en torno a las manifestaciones literarias del Cristianismo. Esta tercera parte la titula “Bellas Artes y Literatura”. En un primer libro Chateaubriand aborda el problema de la relación de las Bellas Artes con el Cristianismo, fijándose en la historia de la música, la pintura, la escultura, la arquitectura. Sea suficiente con señalar aquí que dentro de la reivindicación del Cristianismo por parte de Chateaubriand merece ser destacada su reivindicación de las aportaciones de la Edad Media, que tan necesitada estaba de ello, después del maltrato recibido a lo largo de la Ilustración, al quedar descalificada, en una especie de juicio sumarísimo, como una edad oscurantista, una especie de travesía del desierto. Baste a este respecto con remitir a lo que dice una figura, por lo demás bastante ponderada, como D’Alembert, cuando en el *Discurso preliminar* a la *Enciclopedia* se refiere a la salida de la Edad Media como a la salida de “un largo periodo de ignorancia”<sup>101</sup>, o bien a que el espíritu humano se encontraba en ese momento como saliendo de la barbarie, como encontrándose en una especie de infancia<sup>102</sup>. Juicios de este tipo eran frecuentes a lo largo de la Ilustración, y uno de los méritos de Chateaubriand consistió en la rehabilitación de la Edad Media, dentro de la rehabilitación del Cristianismo, si bien ello no quiere decir que sus observaciones tuvieran siempre el debido rigor crítico.

Un segundo libro de esta segunda parte está dedicado a considerar las aportaciones del Cristianismo a la historia de la filosofía, entendiendo este término en un sentido amplio, en cuanto “estudio de toda clase de ciencias”. Tampoco aquí falta la carga polémica, pues la Ilustración se concebía como el “Siglo de la Filosofía”, con su aversión a la tradición religiosa y metafísica. Chateaubriand está familiarizado con la temática que aborda el libro, aunque, como cabía esperar, no pertenece a lo mejor de la aportación del autor. Pero sirve en todo caso para matizar determinadas concepciones del “Siglo de la Filosofía”.

Mayor competencia muestra Chateaubriand al abordar la aportación de la tradición cristiana en el campo de la Historia. Y esto no solo por los conocimientos históricos que Chateaubriand cultivó a lo largo de su vida sino, además, por sus aportaciones al campo del conocimiento histórico. Cabría referirse, por ejemplo, a sus “Estudios históricos”<sup>103</sup>, donde se puede apreciar cómo Chateaubriand ha ampliado su marco teórico a la hora de interpretar la historia<sup>104</sup>, aunque sin abandonar su talante polémico respecto a la visión volteriana de la historia. También aquí la interpretación de la historia se convertía fácilmente en arma arrojada. A este respecto, nos parece convincente la opinión de Víctor Giraud cuando señala que Chateaubriand había percibido claramente la “virtud apologética de la historia” y que la historia, en el fondo, era, quizá, “la mejor de las apologéticas” y, en este sentido, estudiada con objetividad y en su verdad, daba testimonio en favor del Cristianismo<sup>105</sup>. Ya un espíritu ponderado como Montesquieu advertía frente al sectarismo de la Ilustración que no era justo

---

<sup>100</sup> *Oeuvres romanesques et voyages* II, 695.

<sup>101</sup> D’Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Buenos Aires 1965, 90.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>103</sup> *Oeuvres complètes. Études historiques*, vol. IX, Garnier, París, s.d.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 106 ss.

<sup>105</sup> Víctor Giraud, II, *op. cit.*, 133 ss.

reparar tan solo en los aspectos negativos de la tradición religiosa sino que era necesario prestar atención a la vez a sus aportaciones positivas.

El libro cuarto está dedicado al problema de la “elocuencia”, un tema que por un lado tenía profundas resonancias clásicas, tanto en Grecia como en Roma, pero que también iba a ocupar un lugar central en los debates revolucionarios que acababan de tener lugar<sup>106</sup>. Pero, como es bien sabido, también había desempeñado un papel básico en la historia del Cristianismo. Esta dimensión resulta imprescindible para el adecuado conocimiento de la Patrística, pongamos por caso San Agustín, San Juan Crisóstomo, San Gregorio Magno (...) Chateaubriand quiere resaltar con razón el papel desempeñado por la elocuencia en la historia del Cristianismo. A este respecto, si hay algún orador sagrado por el cual sienta admiración es Bossuet, sobre todo por sus *Oraciones fúnebres*: “¿Con quién le compararemos? ¿Qué discursos de Cicerón y Demóstenes no se eclipsan ante sus *Oraciones fúnebres*?”<sup>107</sup>. Chateaubriand concluye esta tercera parte haciéndose eco de algunas cuestiones complementarias relativas a las escenas de la naturaleza y las pasiones del corazón humano.

Por último el *Genio del Cristianismo* concluye con una cuarta parte dedicada a glosar distintos aspectos del culto cristiano. En ella Chateaubriand aprovecha la oportunidad de polemizar con los prejuicios o disposiciones en contra por parte de la Ilustración y de la Revolución. Así ocurre, por ejemplo, con la reivindicación del domingo como día sagrado en un momento en que todavía seguía vigente el calendario revolucionario. A la vez, junto con el domingo, Chateaubriand reivindica las fiestas cristianas, lamentando que en definitiva se hubiera perdido “la alta idea de la dignidad del hombre, que nos inspiraba el Cristianismo”<sup>108</sup>. Tampoco falta el profundo rechazo de los atropellos y profanaciones perpetrados durante la Revolución relativos a los lugares sagrados, incluyendo los cementerios<sup>109</sup>.

Pensamos que dentro de esta parte merece destacarse la reivindicación general del clero, tanto secular como regular, después de un siglo tan difícil y tormentoso. Entre los aspectos abordados cabe mencionar la acción misionera mediante la que se ha llevado el Evangelio, y a la vez la cultura, fuera de los límites de Europa. Y tanto en Europa como fuera, los representantes del clero habrían dejado testimonio de la caridad “virtud absolutamente cristiana y desconocida por los antiguos, nació con Jesucristo; ésta es la virtud que le distinguió principalmente de los demás mortales, y fue en él el sello de la renovación de la naturaleza humana”<sup>110</sup>. Al hilo de este tema, Chateaubriand evoca el papel de la Iglesia a través de la historia en lo referente al cuidado de los enfermos, de los pobres, a la hora de educar a las nuevas generaciones. Ya en el hundimiento de la cultura antigua fue la Iglesia quien salvaguardó gran parte de aquel gran legado y lo transmitió al futuro de Europa.

Chateaubriand es consciente de sobra de vivir en un siglo que se complace en denominarse el “Siglo de la Filosofía”. Así lo hacía el propio D’Alembert en su mencionado discurso preliminar

---

<sup>106</sup> Véanse, por ejemplo, F. Furet y R. Halévi (eds), *Orateurs de la Révolution française*, Gallimard, París 1989.

<sup>107</sup> *El Genio del Cristianismo*, México 1990, 242. (En algunos casos citaremos de acuerdo con esta edición, con la indicación: “*El Genio del Cristianismo*”).

<sup>108</sup> *Ibid.*, 274.

<sup>109</sup> Como es sabido, víctima de una devastación especial fue San Dionisio (Saint Denis) donde se encontraba el famoso panteón real: “Los huesos de los poderosos monarcas han servido de juguete a los niños; San Dionisio está desierto, y objeto de la profanación, crece la hierba en sus derribados altares” (*Ibid.*, 287).

<sup>110</sup> *Ibid.*, 341.

de la *Enciclopedia*. D'Alembert, entre otros tantos representantes de las Luces, da expresión a esa complacencia peculiar de su siglo. Frente a ello, Chateaubriand, a punto de concluir el *Genio del Cristianismo*, no puede menos de matizar, desde un punto de vista religioso, dicha pretensión: "Hacemos en este siglo alarde de filosofía; pero en verdad que la ligereza con que tratamos las instituciones cristianas, de nada tiene menos que de filosofía"<sup>111</sup>. Contra este estado de opinión dominante en las Luces, y en sus herederos, Chateaubriand va a escribir su apología, el *Genio del Cristianismo*. Chateaubriand entiende su obra como una confrontación abierta con la filosofía de la Ilustración. Por eso señala: "El autor nunca hubiera pensado en escribir un libro así si no hubieran existido poemas, novelas, libros de todo género, en los que el Cristianismo es expuesto a la mofa de los lectores. Pero tales escritos existen y por ello es preciso librar la religión de los sarcasmos de la impiedad"<sup>112</sup>.

### **(7) Chateaubriand y su confrontación con la filosofía de la Ilustración**

Chateaubriand fue perfectamente consciente del carácter cristianofóbico del pensamiento del siglo XVIII, y de su culminación en la Revolución francesa. A este respecto no duda en evocar la lucha de Juliano el Apóstata para comprender más cabalmente lo que estaba ocurriendo en los nuevos tiempos, con la diferencia de que ahora no habría nada para sustituir al Cristianismo, mientras que en el caso de Juliano la religión cristiana se encontraba allí dispuesta para sustituir a la antigua religión<sup>113</sup>. Cabe observar cómo incluso en el momento en que Chateaubriand se aproxima más al espíritu del siglo XVIII, en la fase previa a la publicación del *Genio*, no omite, sin embargo, hacer apreciaciones críticas sobre la filosofía de la Ilustración. Así ocurre, en concreto, en su *Ensayo sobre las revoluciones de 1797*, ya en la propia valoración general que hace acerca del movimiento ilustrado. A este respecto, no puede menos de preguntarse acerca del "espíritu" de ese movimiento. Para Chateaubriand no habría duda de que ese espíritu consistiría en la "destrucción". El factor destructor sería el dominante. Tarea más fácil que proponer alternativas. Chateaubriand muestra en este sentido una convergencia con Rousseau quien también consideraba que el espíritu de su tiempo consistía más bien en destruir que en edificar.

Tampoco en cuanto a las valoraciones individuales de los ilustrados, va a alterar significativamente sus aportaciones. Alude al ateísmo de un Diderot, aunque no sería capaz sino de aportar malas razones. También descalifica a Voltaire como metafísico, como pensador profundo y solvente, pues se trataría más bien de un poeta burlón y satírico. Tampoco en los ilustrados cronológicamente más cercanos descubre el joven Chateaubriand una mayor relevancia ideológica. Solo ofrece una valoración más positiva de las figuras de Montesquieu y de Rousseau. Chateaubriand destaca, además, la convergencia entre el movimiento ilustrado y la corrupción política imperante, lo que daría paso al proceso de descristianización en curso, y, en definitiva, al estallido revolucionario.

De este modo, ya el Chateaubriand de 1797 constata esa convergencia entre el carácter destructivo, nihilista, de la nueva orientación filosófica y la corrupción que condicionaría la política francesa después de la muerte de Luis XIV. Con la entrada en escena del Regente, el Duque de Orleans, la vida política francesa entraría en una especie de deriva, que iba a suponer al mismo tiempo una deriva en el destino del Cristianismo: "de esta época data la

---

<sup>111</sup> *El Genio del Cristianismo*, 374.

<sup>112</sup> *Essai sur les révolutions. Génie du Christianisme*, 1099.

<sup>113</sup> *Oeuvres complètes. Études historiques*, vol. IX, 70.

caída casi total del Cristianismo”<sup>114</sup>. La conducta moral del Regente habría dejado bastante que desear, de forma que en modo alguno podría ser considerada como ejemplarizante. Sería entonces cuando surgiría el nuevo movimiento filosófico que se caracterizaría por su espíritu de innovación y de duda, de cuestionamiento, con su talante destructivo e intolerante, con sus planteamientos cristianofóbicos.

El otro referente político principal en la crisis que está sufriendo la Francia del siglo XVIII es el rey Luis XV, en el que también se evidencia la incapacidad del Antiguo Régimen de alcanzar la necesaria regeneración moral y política. Es al mismo tiempo la época en la que el movimiento filosófico de las Luces, bajo la batuta de Voltaire, se ensaña contra la tradición cristiana, convirtiendo la incredulidad en una especie de moda en la Francia prerrevolucionaria. Así, pues, Chateaubriand no duda de que la vida religiosa en Francia no hizo más que declinar, de forma que el torbellino revolucionario parece haber engullido no solo a la monarquía sino también al propio Cristianismo.

El Chateaubriand posterior, después de los avatares de la Revolución, redescubre más profundamente la naturaleza del Cristianismo y su capacidad de supervivencia. Así, al final del *Genio del Cristianismo*, no duda en afirmar: “estamos convencidos de que el Cristianismo triunfará de la terrible prueba que acaba de purificarle”<sup>115</sup>. A la vez se reforzará su confrontación con la filosofía de las Luces. Como ya sabemos, la apología del Cristianismo va íntimamente unida a la crítica de la filosofía de las Luces y de su desenlace revolucionario en lo relativo a la descalificación del Cristianismo. Si durante una fase de su vida, Chateaubriand pudo sentir un conflicto interno entre la primera educación cristiana recibida y el espíritu de la filosofía del siglo en el que le había correspondido nacer, a la hora de redactar el *Genio del Cristianismo* vuelve a reafirmar su herencia religiosa y se refuerza su oposición a la filosofía de los ilustrados franceses. Por si fuera necesario, Chateaubriand encuentra un motivo adicional en su confrontación con el espíritu de la Ilustración al contemplar cómo los epígonos de la misma reaccionaron ante la aparición del *Genio del Cristianismo*. Al constatar el grado de aceptación de que era la obra de Chateaubriand, y que por tanto se había producido un cambio en el estado de la opinión pública, observa Chateaubriand que el “espíritu sofista”, es decir, el de los herederos de la Ilustración, se “había alarmado” y que había creído “ver acercarse el término de su ya largo favor”<sup>116</sup>. Contra esos herederos de la Ilustración, y contra sus padres espirituales, emprende su combate Chateaubriand.

Por el contrario, el autor se va a remitir abiertamente a los pensadores del siglo XVII, a la búsqueda de un equilibrio espiritual que se habría perdido en el periodo de las Luces. Tempranamente se opone Chateaubriand a la equiparación entre los autores del siglo XVIII y los del XVII. Ya con anterioridad a la publicación del *Genio del Cristianismo* cree gozar de suficiente claridad en este punto. Así, en una importante carta que le escribe a su amigo Fontanes en diciembre de 1800, señala que le invade una “santa cólera” cuando se pretende aproximar los autores del siglo XVIII a los del XVII<sup>117</sup>. Se trata de una especie de *leit motiv* que Chateaubriand ya no va a abandonar.

Ya nos hemos referido a la convicción de Chateaubriand de que la filosofía imperante en las Luces se caracterizaba más bien por su carácter destructivo, incapaz de ofrecer alternativas

---

<sup>114</sup> *Essai sur les révolutions. Génie du Christianisme*, 397.

<sup>115</sup> *El Genio del Cristianismo*, 378.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 381.

<sup>117</sup> *Essai sur les révolutions. Génie du Christianisme*, 1277-78.

satisfactorias. Se trataría de una filosofía estrecha, de cortas miras, que pierde de vista fácilmente el criterio fundamental para enjuiciar la realidad, cayendo en visiones excesivamente atomizantes. Y, en sintonía con la nueva sensibilidad romántica, que estaba emergiendo por doquier, Chateaubriand critica la filosofía de la Ilustración por marchitar en exceso la imaginación, pudiéndose constatar que según se iba incrementando el carácter dogmático y cerrado del pensamiento ilustrado se incrementaba también la desconfianza hacia la imaginación<sup>118</sup>.

Todo ello se iba a proyectar a la hora de valorar la existencia religiosa. Se trata por supuesto de un aspecto fundamental en la confrontación de Chateaubriand con la filosofía de la Ilustración, pues se complace en subrayar que resulta difícil de concebir el sectarismo y la confrontación del siglo con el Cristianismo.

Sería ante todo esta actitud sectaria, a menudo panfletaria, respecto al Cristianismo, lo que contribuía al distanciamiento de Chateaubriand respecto al pensamiento del siglo XVIII. Más concretamente sería la incredulidad imperante en el siglo XVIII la causa principal que explicaría la decadencia del gusto que cabría observar en el decurso del siglo XVIII. Esto sería patente, a juicio de Chateaubriand, de una forma especial en el caso de Voltaire. Voltaire, cual nuevo Juliano el Apóstata, sucumbiría a un espíritu sectario que le habría impedido estar a la altura a la que su genio le hubiera permitido aspirar: "Voltaire hubiera ganado mucho si hubiera sido cristiano; le disputaría hoy la palma de las musas a Racine"<sup>119</sup>. En este sentido la confrontación de Chateaubriand con el pensamiento de las Luces, de la Ilustración francesa, es en primer lugar una confrontación con el espíritu difundido por la obra volteriana, y, a este respecto, cabe asentir a un autor como Víctor Giraud cuando señala que la obra de Chateaubriand ha de ser entendida como una contraposición a la obra de Voltaire<sup>120</sup>. De hecho, tal como queda apuntado, ante la publicación del *Genio del Cristianismo*, los herederos de Voltaire no pueden menos de mostrar su alarma e inquietud, después de un prolongado reinado ideológico. Chateaubriand por su parte se va a mostrar firme en su rechazo hasta el final. Todavía en su ensayo tardío *Vida de Rancé* se va a referir a la "claridad siniestra" de la obra de Voltaire<sup>121</sup>, con su talante capcioso, en sintonía con lo que Adorno y Horkheimer describen como la "falsa claridad" de la Ilustración.

Si cabe considerar entonces a Voltaire como el referente principal de la confrontación de Chateaubriand con la filosofía de la Ilustración, cabría por el contrario considerar al señalado adversario de Voltaire, J.-J. Rousseau como a aquel pensador de la Ilustración con el que Chateaubriand iba a mostrar mayor afinidad, al menos en dos puntos: en lo relativo a la crítica de la filosofía imperante, y en lo concerniente al pensamiento religioso, como una especie de precursor de Chateaubriand, por muchas que sean también las diferencias entre ambos. Chateaubriand no duda en hacer suya la crítica que realiza Rousseau en la *Profesión de fe del Vicario saboyano* respecto al dogmatismo y la autosuficiencia con que procede la filosofía ilustrada. Chateaubriand reitera esos planteamientos roussonianos, a la hora de concluir el *Genio del Cristianismo*: "huid de los que, con pretexto de explicar la naturaleza, inculcan

---

<sup>118</sup> Así ocurre, por ejemplo, en el *Sistema de la Naturaleza* de D'Holbach.

<sup>119</sup> *Essai sur les révolutions. Génie du Christianisme*, 868.

<sup>120</sup> *Le Christianisme de Chateaubriand*, II, 183.

<sup>121</sup> *Vie de Rancé*, París 1969, 182-83. Por lo demás, Chateaubriand no era el único que tenía a Voltaire en su punto de mira. Así se expresa, por ejemplo, Joseph de Maistre en *Las veladas de San Petersburgo*, al referirse al famoso ilustrado: "No me habléis de ese hombre; no puedo ni aún acordarme de él. ¡Ah, cuánto mal nos ha hecho!" (J. de Maistre, *Las veladas de San Petersburgo*, Madrid 1998, 135).

desoladoras doctrinas en el corazón humano, y cuyo aparente escepticismo es cien veces más afirmativo y dogmático que el tono decidido de sus adversarios”<sup>122</sup>. Todo ello, además, en el horizonte teórico, que también Chateaubriand va a compartir, de que la filosofía de la Ilustración se ocupa más de destruir que de edificar.

Asimismo, Chateaubriand va a asumir, quizá más de lo que él mismo fue consciente, los planteamientos religiosos de Rousseau, por más reparos que ponga a los mismos. Pero el redescubrimiento del Evangelio, frente a los prejuicios imperantes, concordaba con la dirección emprendida por Chateaubriand, y lo mismo su confesión teísta frente a los filósofos. De ahí que Rousseau no dejara de ser considerado por éstos como una especie de traidor, de “Judas” frente a la comunidad filosófica imperante. Sus herederos, a su vez, mirarán con aprehensión e inquietud la aparición del *Genio del Cristianismo*.

### **(8) El pensamiento del siglo XVII como marco orientador**

Cabe observar que así como a partir de la publicación del *Genio del Cristianismo* se produce en Chateaubriand una confrontación creciente con el espíritu dominante en el pensamiento del siglo XVIII, se observa también, como movimiento compensatorio, una orientación cada vez más marcada por el pensamiento del siglo anterior, el siglo XVII. Ya nos hemos referido al temprano testimonio de Chateaubriand en el que declaraba sentir una “santa cólera” ante los intentos de aproximar indebidamente el pensamiento del siglo XVIII con el del XVII. Tal convicción ya no le va a abandonar en el futuro. A este respecto no dudará en afirmar, de una forma general, que la estimación del siglo XVIII disminuye según va pasando el tiempo, mientras que por el contrario la valoración del XVII parece elevarse en la medida en que nos alejamos de él, de forma que si uno disminuye en su apreciación, el otro, por el contrario, se eleva a los cielos<sup>123</sup>. Al hacerlo así, al considerar como referentes a los grandes autores del siglo XVII, especialmente a Pascal, Bossuet y Fenelón, Chateaubriand iba a la búsqueda de una plenitud, de un equilibrio espiritual que él no dudaba que, en líneas generales, se habría echado a perder, se habría malogrado en el pensamiento sectario y dogmático que se mostrará predominante a lo largo del siglo XVIII. Cabe observar que este intento de buscar inspiración en los grandes pensadores del siglo XVII, era algo que también resultaba fascinante para otros autores coetáneos. El motivo de que ello haya sido así, lo apunta correctamente Jean Mesnard cuando señala que a lo largo del siglo XVIII se habrían producidos notables progresos en los distintos ámbitos del conocimiento humano pero que, en cambio, en lo relativo al conocimiento religioso, el siglo XVIII sería muy pobre si lo comparamos con el del siglo XVII, tal como muestran, entre otras manifestaciones, los numerosos ensayos apologéticos realizados a lo largo de la Ilustración. Ello habría tenido como consecuencia que la hora de buscar un sólido contrapeso espiritual frente al sectarismo y las unilateralidades del pensamiento ilustrado, muchos autores sensibles a esta problemática, se vieran obligados a recurrir al legado de los grandes protagonistas del pensamiento del siglo XVII<sup>124</sup>. Chateaubriand, en su confrontación con el carácter sectario y unilateral del pensamiento de la Ilustración, va a constituir un caso significativo de este recurso al magisterio de los grandes autores del siglo XVII<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> *El Genio del Cristianismo*, 377.

<sup>123</sup> *Essai sur les révolutions. Génie du Christianisme*, 871.

<sup>124</sup> Véase Jean Mesnard, *La culture du XVII siècle*, París 1992, 120.

<sup>125</sup> Véase, de una forma general, Emmanuelle Tabet, *Chateaubriand et le XVII siècle*, París 2002.



Sin duda, la referencia fundamental para Chateaubriand dentro de los autores del siglo XVII, va a ser Pascal, pero no se limita a este gran autor, sino que tiene un alcance bastante más general. Si al emprender el viaje a Jerusalén, a comienzos del siglo XIX, Chateaubriand lamentaba que después de un siglo irreligioso esa ciudad, junto con su profundo simbolismo, hubiera caído en el olvido y en la marginalidad, cabría decir, por el contrario, que los grandes autores del siglo XVII habían sabido hacer justicia a los dos pilares de la cultura europea, el grecolatino y el judeocristiano. Chateaubriand buscaba entonces, dentro de sus posibilidades, la plenitud espiritual perdida por la marcha de la cultura europea, y por ello buscaba apoyarse en los autores del siglo XVII. Una ejemplificación modélica de esa referencia a las dos raíces de la cultura europea parecía ofrecerla el *Telémaco* de Fenelón, uno de los modelos que le sirven de orientación a Chateaubriand.

Ya desde temprano Chateaubriand estuvo familiarizado con el pensamiento de Fenelón, pues no deja de referir que su madre había sido formada en la “lectura de Fenelón”<sup>126</sup>. De hecho, es fácil detectar la afinidad existente, en varios aspectos, entre los planteamientos de Fenelón y los de Chateaubriand: en cuanto a la inspiración en las dos fuentes principales de la cultura europea, y también en lo relativo a la sensibilidad y al corazón, en la valoración de las maravillas de la Naturaleza y su valor para aproximarnos a Dios. Fenelón se presenta así a Chateaubriand como un buen ejemplo de lo que es la índole del pensamiento del siglo XVII, su carácter mediador e integrador de los aspectos fundamentales de la existencia humana. Si la actitud polémica, sectaria respecto a la religión había constituido a juicio de Chateaubriand la causa primordial de la bajada de nivel de los autores del siglo XVIII, esa apertura a la religión constituye, por el contrario, un aspecto fundamental de la grandeza y solidez del pensamiento del siglo XVII. A este respecto, Chateaubriand se refiere continuamente a los grandes autores del siglo XVII, pero sin olvidar que la presencia del pensamiento de ese siglo va más allá, tal como recuerda E. Tabet, de las referencias explícitas a los mismos<sup>127</sup>.

Según queda ya apuntado, esta especial devoción por el pensamiento del siglo XVII va a perdurar hasta el final, tal como cabe advertir en el ensayo *Vida de Rancé* en el que glosa la vida de un reformador monástico que había nacido en 1626 y muerto en 1700, 15 años antes de la muerte de Luis XIV. Desde el plano político la figura de Luis XIV es para Chateaubriand un referente fundamental que sirve para enmarcar a los pensadores ilustres del siglo XVII de la misma manera que el Regente, Duque de Orleans, y después Luis XV servirían como referentes políticos al abordar el pensamiento ilustrado, que Chateaubriand va a considerar más bien desde una perspectiva negativa. Chateaubriand considera que el siglo XVII es uno de los grandes siglos de la historia de la humanidad y que cuando Luis XIV desciende, el último, al sepulcro uno no puede evitar un lamento desconsolado, operándose una especie de transición hacia una nueva época que se iba a caracterizar por el nacimiento de Voltaire. Chateaubriand no duda en señalar al respecto: “esta memoria desastrosa había nacido en un tiempo que no debería haber pasado”<sup>128</sup>. La última frase parece especialmente reveladora de la opinión de Chateaubriand: la plenitud espiritual de los grandes autores del siglo XVII es algo que no hubiera debido haber pasado, que no se hubiera haber perdido. Por ello se esfuerza por contactar con el legado de ese siglo, después de las peripecias experimentadas durante el Siglo de las Luces y las conmociones revolucionarias.

---

<sup>126</sup> *Mémoires d'outre tombe*, I, 16.

<sup>127</sup> E. Tabet, *op. cit.*, 233.

<sup>128</sup> *Vie de Rancé*, 182-83.

Aparte de Pascal, muchos son los autores del siglo XVII a los que dirige su atención Chateaubriand: el ya mencionado Fenelón, Massillon, La Fontaine, Racine, Bossuet. Antes de centrarnos en la figura de Pascal, reparemos un poco en un personaje como Bossuet. Ya hicimos alusión a su figura como referente de excelencia en el campo de la oratoria sagrada. Y a la vez de la profundidad y brillantez alcanzadas en ese plano como expresión de los sentimientos peculiares del Cristianismo. Pero la admiración de Chateaubriand por Bossuet va más allá de la excelencia oratoria y tiene un alcance más universal. En este sentido ama unir las figuras de Pascal y de Bossuet como dos señalados baluartes en defensa del Cristianismo. Chateaubriand valora en concreto la relevancia en el campo de la moderna apologética. Considera que dentro de las dificultades originadas a partir de la conciencia moderna, los ensayos de Bossuet *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes y su Exposición de la doctrina católica* vienen a ser obras maestras que iban a dejar huella en la historia de la apologética. Sin dejar la vinculación con la apologética, está claro que un ensayo como el *Discurso sobre la Historia universal* iba a ejercer un especial atractivo para Chateaubriand. Una visión providencialista de la Historia universal que hunde sus raíces en la concepción agustiniana expresada en *La Ciudad de Dios*. Lo mismo que en el campo de la oratoria, Chateaubriand gustaba de comparar a Bossuet con los grandes representantes de la oratoria del mundo clásico, así ahora, al exponer las aportaciones en el campo de la historia, Chateaubriand hace otro tanto respecto a los grandes representantes de la historiografía antigua. Es cierto, no obstante, que a la altura de Chateaubriand varios de los planteamientos de Bossuet resultaban un tanto ingenuos y acrílicos. El propio Chateaubriand va a terminar tomando conciencia del problema y va a matizar sus planteamientos iniciales.

### **(9) Chateaubriand y Pascal**

Muchas son sin duda las diferencias que separan a Chateaubriand y a Pascal, el *Genio del Cristianismo* y los *Pensamientos*, al gran escritor, historiador, político y diplomático, y al profundo matemático, filósofo, escritor y hasta cierto punto teólogo. A Chateaubriand no se le escapaban estas diferencias, no se consideraba un autor profundo como Pascal, pero no por ello dejó de tomarle como un referente al que seguir y un modelo al que imitar. En este sentido, Chateaubriand pertenece a la historia de la recepción de Pascal, a la recepción de su legado, y de un modo más preciso, a su concepción del hombre y de su apología del Cristianismo. Si la filosofía de la Ilustración francesa ha podido ser calificada globalmente como un amplio movimiento "Anti-Pascal"<sup>129</sup>, Chateaubriand se nos presenta, por el contrario, como un decidido reivindicador del legado de Pascal. Sin duda, ese legado pascaliano, la continuidad de su pensamiento a lo largo del Siglo de las Luces nunca había desaparecido del todo, siempre hubo seguidores del mismo, pero en todo caso tal recepción llevó una existencia que podríamos calificar de marginal. Frente a esto Chateaubriand se va a distinguir por una reivindicación abierta y decidida de la herencia pascaliana.

Con la confrontación con el legado pascaliano culmina la aproximación de Chateaubriand al pensamiento del siglo XVII, convencido, como diría Jean Mesnard, de que el equilibrio entre lo religioso y lo humano constituiría en un sentido propio la originalidad y la profundidad del siglo XVII<sup>130</sup>, algo que echaba en falta en el decurso posterior de la historia del pensamiento. Vamos a intentar aproximarnos a esta compleja problemática en distintas fases. Con ello solo pretendemos esbozar el camino que ha llevado a Chateaubriand hasta Pascal, en la búsqueda

---

<sup>129</sup> J. Deprun, *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIII siècle*, París 1979, 12.

<sup>130</sup> J. Mesnard, *op. cit.*, 120.

de un apoyo sólido a la hora de abordar una apología del Cristianismo, en un momento histórico de una especial indigencia, de una especial penuria.

Comenzaremos haciéndonos eco de algunas de las referencias que encontramos en el *Genio del Cristianismo* a la obra de Pascal. Cabría señalar de entrada que esas referencias se encuentran a lo largo de todo el ensayo, desde el comienzo hasta el final. Después de todo, los *Pensamientos* de Pascal van a constituir un referente para toda la apologética posterior, como acertadamente recuerda Albert Monod. Chateaubriand se sitúa claramente en esa línea, considerando no solo que los *Pensamientos* habrían de ser tomados como un modelo, como un referente, a la hora de abordar una nueva apología del Cristianismo sino que, además, acariciaba la ilusión de que el *Genio del Cristianismo* pudiera ser considerado como una cierta realización, aunque no fuera más que de una forma imperfecta, de aquel brillante proyecto que Pascal había dejado en un estado fragmentario, inacabado.

Ya antes de la publicación del *Genio del Cristianismo*, cuando Chateaubriand se encontraba redactando la obra, surge abiertamente la referencia a Pascal y la voluntad de tomarlo como referente, como modelo. Ya en la mencionada carta a Fontanes del 22.12.1800, Chateaubriand escribe: “Tengo la desdicha de creer, con Pascal, que solo la religión cristiana ha explicado el problema del hombre. Veis que comienzo por ponerme bajo la protección de un gran nombre, con el fin de que disculpéis un poco mis ideas estrechas y mi superstición antifilosófica”<sup>131</sup>. Considerando la relevancia que tiene la referencia a Pascal para el *Genio del Cristianismo*, desde el comienzo hasta el final, y la importancia que la obra revestía para la época, se ha podido considerar con razón a Chateaubriand como aquel Pascal moderno, como aquel escritor que supo redactar la apología que los nuevos tiempos necesitaban<sup>132</sup>.

En sintonía con ello, todo el *Genio del Cristianismo* está lleno de reconocimientos y homenajes a la obra de Pascal. Sin duda destaca Chateaubriand la precocidad de Pascal como matemático y hombre de ciencia pero, tal como cabe esperar, le interesa especialmente lo que el gran pensador afirma sobre el hombre y sobre Dios. Teniendo en cuenta la penetración y precocidad de la obra pascaliana, Chateaubriand no ahorra epítetos a la hora de referirse a la misma, apareciendo Pascal designado bien como “gran genio” bien como “genio asombroso”<sup>133</sup>. Y aunque tal valoración tenga un alcance universal a los ojos de Chateaubriand, ello se refiere, como queda apuntado, de una forma especial, a la concepción pascaliana del hombre y de Dios.

Por más que la apología pascaliana del Cristianismo esbozada en los *Pensamientos* haya quedado en un estado inacabado, fragmentario, Chateaubriand no duda en calificarla de “apología sublime”, pues lo apuntado en esos fragmentos sería suficiente para poner de manifiesto la profundidad y originalidad del pensamiento pascaliano. En cuanto reflexión sobre la condición humana, a la luz del horizonte alumbrado por el Cristianismo. Por supuesto, Chateaubriand y Pascal son autores muy distintos que surgen, además, en dos contextos históricos bien dispares: Chateaubriand en un momento de gran penuria religiosa, después de la devastación producida por la Ilustración y el movimiento revolucionario, mientras que Pascal se presentaba como un exponente especialmente cualificado del pensamiento del siglo XVII que sabía conciliar el saber profano y el saber religioso, en un horizonte de plenitud que Chateaubriand no podía menos de envidiar. Chateaubriand es consciente desde luego no solo

---

<sup>131</sup> *Essai sur les révolutions. Génie du Christianisme...*, 1266.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 1585.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 822; 825.

de las diferencias que le separan de Pascal sino también de las diferencias entre los dos periodos históricos en que se sitúan ambos autores. Por ello no duda en reconocer que una obra apologética como el *Genio del Cristianismo* hubiera estado fuera de lugar en el siglo de Luis XIV, en el siglo de Pascal<sup>134</sup>, en un momento en el que las circunstancias religiosas, filosóficas y políticas eran distintas, aparte, por supuesto, de las diferencias personales existentes entre Chateaubriand y Pascal, de las que Chateaubriand era desde luego consciente.

Al referirse a los *Pensamientos* de Pascal, Chateaubriand quiere rendirles homenaje y a la vez tomarlos como modelo, aun siendo consciente de la distancia que le separa de dicho modelo. Considera que el *Genio del Cristianismo* puede ser considerado como una materialización modesta de aquel proyecto inacabado de Pascal. Al abordar esta temática, Chateaubriand no puede menos de reconocer: “No podemos omitir retornar con cierta tristeza sobre nosotros mismos. Pascal se había propuesto brindar al mundo la obra de la que nosotros publicamos hoy una parte tan pequeña y fría. ¡Qué obra maestra no habría salido de las manos de semejante maestro!”<sup>135</sup>.

De este modo, Pascal no es para Chateaubriand un referente más en el amplio abanico que le ofrecía el siglo XVII. Se trata más bien del referente privilegiado a pesar de las diferencias existentes en todos los sentidos, entre ambos proyectos, tanto en la concepción del hombre como del Cristianismo. En consonancia con ello, si la referencia a Pascal aparecía ya al inicio del *Genio del Cristianismo*, va a aparecer también en la conclusión del ensayo. Chateaubriand reflexiona sobre el estilo que ha imprimido a su peculiar apología del Cristianismo y a este respecto considera que su intento apologético haciendo aparecer la religión como algo dulce y emotivo para el corazón podría remitirse al famoso principio pascaliano: “El corazón tiene sus razones que la razón no conoce”<sup>136</sup>.

Una vez llegados a este punto, vamos a asomarnos por un momento a la concepción pascaliana del hombre y de la existencia cristiana, no solo porque Chateaubriand valoraba especialmente la visión pascaliana sobre el tema sino porque nos ayuda a comprender mejor, y a matizar, lo que llevamos dicho hasta el momento. A pesar del carácter fragmentario de los *Pensamientos*, no cabe duda de que constituyen una reflexión particularmente lúcida sobre la condición humana y a la vez sobre la existencia cristiana en el mundo moderno.

#### **(10) Pascal sobre la condición humana y la apología del Cristianismo**

No es este el lugar de exponer con la necesaria precisión, y de hacerle justicia, la concepción pascaliana del hombre y de la existencia cristiana. Dentro de la perspectiva del presente trabajo consideramos suficiente evocar someramente algunos aspectos que nos ayuden a comprender mejor el tema que estamos abordando. Por lo demás, la concepción pascaliana del hombre y el proyecto de apología del Cristianismo, constituyen dos aspectos íntimamente unidos en el pensamiento pascaliano. En sintonía con ello vamos a intentar una somera evocación de los mismos.

---

<sup>134</sup> Ibid., 1098.

<sup>135</sup> Ibid., 830.

<sup>136</sup> Ibid., 1104-05. Chateaubriand cita un amplio texto de Pascal que le habría servido de orientación a la hora de aproximar el Cristianismo a su época: “Con los que manifiestan repugnancia hacia la religión es preciso principiar demostrándoles que en nada es contraria a la razón; en seguida hacerles ver que es venerable y digna de respeto; luego hacérsela amable e inspirarles deseos de que fuese verdadera; y después de esto hacerles patente que es verdadera por medio de pruebas incontrastables, haciéndoles ver su antigüedad y elevación”. Chateaubriand va a comentar: “Tal es la ruta que este gran hombre había trazado, y que nosotros hemos intentado seguir” (Ibid., 1092-93).

Con vistas a tal fin, nos vamos a servir básicamente de la obra más importante de Pascal, a saber, los *Pensamientos*<sup>137</sup>, obra inacabada, pero llena de reflexiones, a menudo geniales, que tenían como finalidad ir haciendo acopio de reflexiones con vistas a redactar una apología de la religión cristiana frente a los libertinos y escépticos de su tiempo.

El que la obra más importante de Pascal es una obra inacabada, fragmentaria, aforística, que el autor no se imaginaba que un día pudiera ser publicada en aquel estado, constituye desde luego un hecho indiscutible. Pero a la vez existe una serie de intérpretes que opina que los *Pensamientos* no solo son de hecho una obra inacabada sino que lo sería también por su propia condición interna, en cuanto expresión de un pensamiento trágico, que por su propia naturaleza tendría un carácter abierto e inacabado. Este enfoque no parece arbitrario sin más. No deja de aducir buenas razones a su favor. Pero puede conducir, en nuestra opinión, a planteamientos excesivamente violentos. A pesar de la dimensión trágica y paradójica del pensamiento pascaliano, pensamos que si su estado de salud y su temprana muerte no se lo hubieran impedido, el autor hubiera dado remate a la obra, con vistas a la cual había ido recopilando abundante material, y a veces dándole a veces ya un importante desarrollo. En este sentido, consideramos que cabría aceptar la opinión de Romano Guardini según la que el hecho de que Pascal no haya llegado a publicar su apología de la religión cristiana constituiría una de las “mayores pérdidas” de la historia del espíritu, pues nos hubiera ofrecido una síntesis de la conciencia cristiana, tal como no poseemos en la Edad Moderna, y que se caracterizaría tanto por la más intensa experiencia religiosa como por la más aguda racionalidad<sup>138</sup>.

En todo caso, los *Pensamientos*, tal como han quedado en su forma fragmentaria, no han dejado de ejercer una marcada fascinación en la posteridad. Incluso un antipascaliano como Voltaire no puede zafarse de esta fascinación<sup>139</sup>. Y por su parte alguien tan poco sospechoso en este tema como es Nietzsche no duda en afirmar que considera a Pascal como el ejemplo del “auténtico cristiano”<sup>140</sup>, admitiendo que no solo lee a Pascal sino que lo *ama*, pues considera que en él ha aprendido infinidad de cosas<sup>141</sup>. Se trata sin duda de la finura con que Pascal analiza la condición humana.

Podríamos iniciar esta evocación de Pascal, trayendo a colación su visión de la situación del hombre en el Universo. De por sí se trata de un problema supratemporal que afecta a la condición humana de todos los tiempo, pero, en todo caso, en el momento histórico en que vive Pascal revestía una relevancia particular, en el horizonte creado por la revolución copernicana iniciada en el siglo anterior. El universo copernicano no solo consagra el heliocentrismo sino que nos presenta un universo mucho mayor de lo que se presuponía en el sistema ptolemaico. Se calcula que el nuevo universo presentaba un diámetro al menos 2000 veces mayor que el medieval<sup>142</sup>. Galileo contribuirá a darle una confirmación experimental al nuevo universo, pues al dirigir el telescopio hacia la Vía Láctea constata que está compuesta por innumerables estrellas. Ello iba a tener también consecuencias a la hora de formarse una imagen del hombre en el mundo. Uno de los problemas iba a consistir en la conciliación de la

---

<sup>137</sup> Nos vamos a servir para ello de la excelente edición de Gabriel Albiac, en Tecnos. Recurrirémos, además, a la edición de las *Oeuvres complètes* publicadas en la editorial Gallimard por Jacques Chevalier, París 1968.

<sup>138</sup> Romano Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935, 281-82.

<sup>139</sup> Voltaire, *Cartas filosóficas*, Madrid 1983, carta 25.

<sup>140</sup> *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, VI, 117. (Edición de G. Colli y M. Montinari).

<sup>141</sup> *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, VIII, 483. (Edición de G. Colli y M. Montinari).

<sup>142</sup> Véase, A. Koyré, *Du monde close à l'univers infini*, París 1973, 47.

insignificancia cósmica del hombre con la potenciación de la subjetividad humana. Tal como señala E. A. Burt, se trataría del “esfuerzo de restablecer al hombre con sus altas pretensiones espirituales en un puesto de importancia dentro del esquema cósmico”<sup>143</sup>.

Dentro de este horizonte cabe advertir la intervención teórica de Pascal, que por un lado se muestra impresionado por las nuevas dimensiones del universo copernicano, que reducen al hombre a una insignificancia material pero por otro reivindica abiertamente el puesto singular que el hombre sigue desempeñando en el mundo. Como primera reacción declara: “Que el hombre contemple, pues, la naturaleza entera en su alta y plena majestad, que aleje la vista de los bajos objetos que lo rodean. Que contemple esa destellante luz puesta como una lámpara eterna para iluminar el universo, que la tierra le aparezca como un punto comparado al vasto giro que este astro describe, y que se asombre de que este mismo vasto giro que este astro describe, y que se asombre de que este mismo vasto giro no sea más que una punta finísima en comparación con la que los astros, que ruedan en el firmamento, abarcan...”<sup>144</sup>.

El hombre no puede menos de sentirse anonadado ante la inmensidad del cosmos alumbrada por la ciencia moderna, pero Pascal no va a permanecer detenido y paralizado ante esta inmensidad, pues, para empezar, le llama la atención el “silencio eterno” que reina en los “espacios infinitos” del nuevo horizonte cósmico, sin la presencia de una conciencia que les dé sentido. El hombre, por el contrario, existe y sabe que existe. Ante el nuevo universo, el hombre aparece sin duda como una frágil caña, pero es una “caña pensante”, de forma que “aun cuando el universo lo aplastara, el hombre seguiría siendo más noble que lo que lo mata, puesto que él sabe que muere y sabe la ventaja que el universo tiene sobre él. El universo nada sabe de ello”<sup>145</sup>.

Pascal está sin duda impactado, impresionado por la nueva imagen del universo, pero eso no va a ser obstáculo para la afirmación de la superioridad del hombre, mediante la conciencia, el pensamiento. Por ello, a diferencia de Fenelón (y de Chateaubriand), no va a conceder una importancia primordial al espectáculo de la naturaleza como vía de aproximación a la Divinidad sino que se va a situar más bien en la línea de la tradición de San Agustín, y en este sentido, no duda en afirmar: “Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, no valen lo que el menor de los espíritus. Pues este conoce todo ello, y a sí mismo, y los cuerpos nada” para quien<sup>146</sup>.

No obstante, Pascal no es un pensador unidimensional sino paradójico y trágico. El lugar privilegiado del hombre en el Universo, como un ser dotado de conciencia y de inteligencia no quiere decir que en su pensamiento asistamos a una exaltación indiscriminada de la condición humana, pues, junto con la afirmación de la grandeza humana, Pascal subraya también abiertamente la miseria, a veces con particular insistencia. Al volver su mirada hacia la condición humana, es preciso reconocer ambos aspectos del hombre, la grandeza y la miseria, particularmente en el ámbito moral y religioso. El hombre tendría un carácter *medial* entre el ser y la nada, entre el ángel y la bestia.

---

<sup>143</sup> E. A. Burt, *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Buenos Aires 1960, 22.

<sup>144</sup> *Pensamientos*, 180, ed. de G. Albiac.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 251. Resulta aquí inevitable evocar aquel conocido pasaje de las *Confesiones* de San Agustín en el que declara: “Mucha admiración me causa esto y me llena de estupor. Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos” (*Confesiones*, BAC, Madrid 1979, 402). Es bien conocido el impacto que este texto produjo también en Petrarca.

Al considerar la forma cómo la filosofía interpretó el problema de la grandeza y de la miseria del hombre, Pascal opina que los filósofos no supieron explicar satisfactoriamente esa dualidad, pues alguna corriente filosófica, como los estoicos, se centra en la afirmación de la grandeza humana, sin reconocer su miseria, mientras que otros, por el contrario, se centran en la miseria y no saben elevarse hasta la afirmación de su grandeza. Pascal va a subrayar que es peligroso hacer ver demasiado al hombre hasta qué punto “es igual a las bestias”, sin mostrarle a la vez su grandeza. Pero también considera peligroso ensalzar su grandeza sin advertir a la vez su miseria. Es preciso tener presentes ambas dimensiones, pues, en definitiva, el hombre no es ni ángel ni bestia<sup>147</sup>.

No encontrando satisfactorias las respuestas de la filosofía a la hora de ofrecer una explicación de la grandeza y de la miseria del hombre, Pascal recurre a las enseñanzas del Cristianismo. Considera que es preciso que la verdadera religión nos enseñe que en el hombre hay algún gran principio de grandeza pero también hay en él un gran principio de miseria<sup>148</sup>. A este respecto, cabe observar que para Pascal la existencia del pecado original y su transmisión ocupan un lugar central a la hora de explicar la situación en que se encuentra el hombre. Pascal reconoce la dificultad de aceptar el carácter misterioso del mismo: “Ciertamente, nada nos choca más rudamente que esta doctrina”. Pero no por ello la considera menos imprescindible para la comprensión de la condición humana: “Y, sin embargo, sin este misterio, el más incomprensible de todos, nos convertimos en incomprensibles para nosotros mismos”<sup>149</sup>. El hombre habría sido creado inicialmente dotado de una innegable grandeza. Con el pecado original el hombre hizo la experiencia de la miseria. Pascal reconoce que el tema del pecado original aparece como “locura” ante los hombres y no trata de mostrar su racionalidad sino más bien de apelar a una fuente superior: “esta locura es más sabia que toda la sabiduría de los hombres”<sup>150</sup>. Así como sería un error excluir la razón, también lo sería no aceptar más que la razón.

Mediante el reconocimiento del pecado en que es concebido el hombre, la religión cristiana estaría en condiciones de explicar la miseria y también la grandeza de la condición humana. Pero ocurre que, inmerso en sus miserias, el hombre recurre a la “diversión” (*divertissement*) mediante la que el hombre rehúye enfrentarse consigo mismo y prefiere “distraerse” recurriendo a los múltiples estímulos externos que impiden ese encuentro con uno mismo, y de esta forma el hombre se pierde en vez de encontrarse. La “diversión”, tal como la entiende Pascal, ocupa un lugar relevante en su obra. Viene a ser lo contrario de “conversión”, de vuelta a uno mismo y a su realidad esencial. Pues la vuelta a sí mismo supone a la vez la vuelta al fundamento, a la apertura a la trascendencia. Tal como afirma Pascal en uno de sus aforismos más relevantes, el hombre es un ser que va infinitamente más allá del hombre, un ser que pregunta por Dios y lo busca.

La búsqueda de Dios en Pascal es inseparable del tema del “Dios oculto” (*Dieu caché*) que aparece tanto en los *Pensamientos* como en su correspondencia, apareciendo Dios como algo que se revela y a la vez como algo que se oculta, y a este respecto no duda en citar la frase de Isaías: “Verdaderamente eres un Dios oculto” (Isaías, 45, 15). Si Dios, argumenta Pascal, se descubriera continuamente a los hombres, no tendría mérito creer en Él, y si no se

---

<sup>147</sup> Ibid., 124.

<sup>148</sup> Ibid., 149.

<sup>149</sup> Ibid., 130.

<sup>150</sup> Ibid., 468.

descubriera nunca, habría poca fe<sup>151</sup>. Asimismo, si no hubiera oscuridad el hombre no sentiría su corrupción, y a la vez si no hubiese luz, el hombre carecería de esperanza. De ello concluye Pascal: “Así, es no solo justo sino útil para nosotros que Dios esté en parte oculto y descubierto en parte, puesto que es igualmente peligroso al hombre conocer a Dios sin conocer su miseria y conocer su miseria sin conocer a Dios”<sup>152</sup>.

Por otra parte, el Dios al que se vuelve Pascal no es el Dios de los filósofos y de los sabios, sino el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacobo, el Dios de la fe. Así reza el famoso Memorial que Pascal llevaba siempre consigo, cosido a su gabán. La fe está por encima de la razón, no en contra. Y un gran pensador como Pascal fascinado por las matemáticas y la geometría, no es desde luego sospechoso de desdeñar la razón. Lo que ocurre, tal como señala Jean Mesnard, es que Pascal supo delimitar acertadamente el ámbito de la ciencia y el de la fe. La ciencia gozaría de autonomía en su dominio, y por eso opina que en el caso Galileo se habría producido un abuso de poder por parte de la autoridad eclesiástica. Pero Pascal opina también que la fe no sería menos autónoma dentro de su ámbito, a saber, dentro del ámbito de lo trascendente<sup>153</sup>. A este respecto, la fe es tomada por Pascal en un sentido más fuerte y sustantivo que por Chateaubriand. Más que “humanizar” la fe, Pascal no duda en subrayar el carácter “escandaloso” de la misma, y, a este respecto, cita con complacencia un “locus classicus” de la primera carta a los Corintios, tal como lo reproduce Pascal:

*Judaei signa petunt et graeci sapientiam quaerunt*

*Nos autem Jesum Crucifixum* (1 Cor. 1, 22-23)

Esa referencia a “Jesús crucificado” desempeña desde luego un papel fundamental, pues el pensamiento religioso de Pascal tiene un carácter marcadamente cristocéntrico. El siguiente pasaje de los *Pensamientos* lo subraya con toda la claridad deseable: “No solo no conocemos a Dios que por Jesucristo, sino que no nos conocemos a nosotros más que por J. C.; no conocemos la vida ni la muerte más que por Jesucristo. Fuera de J. C. no sabemos qué es ni nuestra vida ni nuestra muerte, ni qué es Dios, ni qué nosotros mismos”<sup>154</sup>. Cabría decir que también para Pascal, Jesucristo constituye la mejor prueba de la existencia de Dios.

### **(11) La referencia agustiniana**

El siglo XVII francés ha podido ser calificado con razón como el Siglo de San Agustín. Desde que el investigador Jean Dagens a mediados del siglo XX expresara esta opinión<sup>155</sup>, muchos han sido los intérpretes que la han hecho suya. En efecto, el pensamiento de los autores más representativos de este siglo aparece impregnado de referencias explícitas o implícitas a los planteamientos agustinianos, especialmente a los expresados en las *Confesiones*. Esto es cierto de una forma particular por lo que se refiere a Pascal. Sin duda el agustinismo está bien presente en autores tan significativos como Descartes, Malebranche, Fenelón, Bossuet, pero en ningún caso ello ocurre de una forma tan decidida como en Pascal, quien a su vez lo va a transmitir de alguna manera a Chateaubriand. Por ello parece oportuno dedicar alguna atención a este punto, a modo de conclusión del presente trabajo.

---

<sup>151</sup> *Oeuvres complètes*, 509-10.

<sup>152</sup> *Pensamientos*, 319. Cabría asentar a L. Goldmann cuando señala que para Pascal “buscar a Dios es encontrarle, pero que encontrarle sigue siendo buscarle” (L. Goldmann, *El hombre y lo Absoluto*, Barcelona, 1968, 387).

<sup>153</sup> J. Mesnard, op. cit., 114.

<sup>154</sup> *Pensamientos*, 293.

<sup>155</sup> Véase Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, París 1995, I.



Las referencias a San Agustín en la obra pascaliana son constantes y objeto de una alta valoración. San Agustín no solo es considerado como el más grande de los Padres de la Iglesia sino que se ha podido afirmar con razón que, después de la Biblia, nada es valorado tan altamente como la obra de San Agustín, de la que Pascal aparece abiertamente imbuido. No deja de ser significativo que cuando hacia el final de su vida se quiso deshacer de sus propiedades en favor de los pobres, la medida afectó también a la biblioteca, pero las obras de San Agustín quedaron eximidas de esa transacción.

En sintonía con ello está la gran familiaridad que Pascal muestra a lo largo de su obra con los escritos de San Agustín. Así lo muestra la frecuencia de las alusiones explícitas o tácitas a los escritos de San Agustín que aparecen a lo largo de la obra pascaliana. Por supuesto las *Confesiones*, la *Ciudad de Dios*, la *Verdadera religión*, pero también muchos otros escritos, incluidas las cartas. Pascal también estaba familiarizado con los agustinianos de su tiempo, incluidos los representantes del movimiento jansenista con su oposición a los molinistas. Esta proximidad al movimiento jansenista constituye sin duda el aspecto más problemático del agustinismo pascaliano. Pero aquí nos tenemos que limitar a su mención, reconociendo por supuesto que la duradera “querrela” del jansenismo desempeñó un papel relevante en la historia del catolicismo del siglo XVII, y en parte del XVIII. Por parte de Pascal tal querrela suscitó uno de sus escritos más conocidos, *Las Provinciales*, escrito polémico contra la casuística que a su juicio practicaban los jesuitas en su oposición al jansenismo.

Centrándonos en la obra de San Agustín, cabría decir que de alguna forma queda condensada en el famoso exordio que figura al comienzo de las *Confesiones*: “feciste nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”<sup>156</sup>. Esta reflexión resuena poderosamente en la historia del agustinismo, y cabe considerar a Pascal, en cuanto agustiniano eminente, como testigo privilegiado de esta recepción, y a este respecto los *Pensamientos* están llenos de estas resonancias, de este enfoque agustiniano. En realidad, Pascal va a parafrasear continuamente esta reflexión de San Agustín, mostrando una inquietud espiritual de filiación abiertamente agustiniana<sup>157</sup>. Baste aquí con referir un par de ejemplos. Después de describir la limitación de la vida animal, Pascal señala que no ocurre de la misma manera con el hombre, dado que este solo está hecho para la “infinitud”<sup>158</sup>. O bien cuando afirma que solo Dios puede colmar nuestra espera<sup>159</sup>. Se podrían citar, por supuesto, muchos otros puntos en los que aparece claramente el influjo de San Agustín como ha mostrado, entre otros, Ph. Sellier en su estudio sobre Pascal y San Agustín, y tal como por otra parte muestra con suficiente claridad una lectura atenta de los *Pensamientos* como feudatarios de la obra agustiniana, y de una forma especial del mencionado exordio.

Pensamos que lo apuntado podría ser suficiente para lo que se pretende en este trabajo. Sin duda, la tradición agustiniana, y por supuesto el pensamiento pascaliano, iban a encontrar un clima mayoritariamente hostil a lo largo del Siglo de las Luces, llevando una existencia más bien marginal. Pero, después de las conmociones y violencias revolucionarias, se creó un clima más favorable a la recuperación del sentimiento religioso, y con ello también más favorable para la tradición agustiniana y pascaliana. Chateaubriand es un testigo de todo ello.

---

<sup>156</sup> *Confesiones* I, 1.

<sup>157</sup> Véase Ph. Sellier, op. cit., 37.

<sup>158</sup> *Oeuvres complètes*, 533.

<sup>159</sup> *Ibid.*, 608.

Ya nos hemos referido al predicamento de que goza Pascal en el pensamiento de Chateaubriand. Quisiéramos ahora, para concluir, añadir una somera referencia a la presencia de San Agustín en el *Genio del Cristianismo*, sin duda bajo el influjo de Pascal. De hecho los nombres de San Agustín y de Pascal son citados varias veces en el *Genio del Cristianismo*. Así ocurre cuando Chateaubriand trata de buscar avales para su obra apologética que trata de presentar la religión como dulce y conmovedora para el corazón<sup>160</sup>. Es más, subraya que si San Agustín se sintió atraído por la predicación de San Ambrosio fue en un principio porque el obispo de Milán echaba mano de “todos los encantos de la elocuencia”, y solo con el paso del tiempo se habría interesado por su verdadero contenido. Cree por tanto Chateaubriand encontrar en el modo de proceder de San Agustín una referencia para la apología de la religión cristiana en un tiempo indigente, de penuria.

A pesar de no ser un experto conocedor de la obra de San Agustín, tal como era el caso de Pascal, Chateaubriand se refiere a varias de las obras de San Agustín, de una forma especial a las *Confesiones* de las que reproduce amplios fragmentos. A diferencia de otros escritos de esta naturaleza, por ejemplo, Rousseau, Chateaubriand destaca la elevación y autenticidad de las confesiones que realiza San Agustín: “En las *Confesiones* de San Agustín se aprende a conocer al hombre cual es realmente. El santo no se confiesa a la tierra sino al cielo, y nada oculta al que ve todo”<sup>161</sup>.

San Agustín se le presenta como aquel escritor que está en las antípodas de aquellos otros que destierran de sus obras lo “infinito”. Esto último ya nos pone sobre aviso de que en Chateaubriand siguen resonando los ecos del *inquietum est cor nostrum* del comienzo de las *Confesiones*, algo que en Chateaubriand puede aunarse con el tema de la “sagrada melancolía”, propia de la concepción romántica de la religión. Esto se puede apreciar especialmente en el capítulo que el *Genio del Cristianismo* dedica a glosar el tema de la inmortalidad del alma. Ahí se refiere Chateaubriand al “deseo de felicidad que nos atormenta”, un deseo al que no podemos dar satisfacción en este mundo. No podemos ver en ello un sentimiento “sin aplicación alguna”. De ahí que Chateaubriand, en sintonía con San Agustín y con Pascal, considere que “lo infinito es lo único que le conviene” al espíritu humano<sup>162</sup>. Ello se haría realidad precisamente en el seno de Dios, el centro en el que convergen todas las ideas de infinitud y perfección.

Concluimos así esta aproximación al pensamiento religioso de Chateaubriand en su relación con Pascal (y con San Agustín). Evidentemente, todo ello necesitaría ser ampliado y profundizado ulteriormente, pero, dentro de las limitaciones del presente trabajo, esperamos haber ofrecido al menos una visión orientativa del problema planteado. No pensamos por lo demás que se trate de un mero problema de erudición sino de una temática que incide sobre nuestra presente situación espiritual. Pues por un lado el *Genio del Cristianismo*, dentro de sus limitaciones, pretende ser un intento de respuesta a una época de profunda indigencia espiritual, quizá la de mayor penuria en la historia del Cristianismo, hasta entonces. La situación espiritual de nuestro tiempo es heredera de aquellos acontecimientos de los que Chateaubriand fue testigo. No podemos comprender la crisis espiritual de nuestro tiempo sin tener presente aquella situación a la que, con mayor o menor acierto, se enfrentó Chateaubriand, postulando una segunda predicación del Evangelio. De Pascal podríamos recordar, entre otras cosas, su teoría de la “diversión” (*divertissement*). No cabe duda de que

---

<sup>160</sup> El *Genio del Cristianismo*, 388.

<sup>161</sup> *Ibid.*, 238.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 83.

la incidencia del “divertissement”, con todas sus consecuencias, ha alcanzado en nuestro tiempo una intensidad inaudita, desconocida en cualquier otra época histórica, de forma que el espíritu queda absorbido por los múltiples estímulos que nos proporciona nuestra exterioridad, y bajo estos condicionantes se bloquea la capacidad de volver sobre nosotros mismos y sobre aquello que nos trasciende<sup>163</sup>. Son problemas de calado, que caracterizan el tiempo en que nos ha correspondido vivir, y sobre los que sería preciso reflexionar detenidamente.

Apuntemos al menos que, dentro de las múltiples dificultades que caracterizan a nuestro tiempo, tampoco nosotros podemos menos de seguir sintiéndonos interpelados, tal como les ocurrió a Pascal y a Chateaubriand, por la reflexión agustiniana: *inquietum est cor nostrum*, aunque la desorientada sociedad actual a menudo no sea bien consciente de su alcance y sienta dificultades a la hora de prestarle oídos. Pero no por ello tal inquietud deja de estar presente en el fondo del espíritu humano que no puede dejar de sentir la necesidad de abrirse a la trascendencia.

*(\*) Arsenio Ginzo Fernández (A Pontenova, 1941), licenciado en Teología (Univ. Gregoriana de Roma), doctor en Filosofía (UCM), fue catedrático de esta disciplina en la Universidad de Alcalá de Henares. Ha publicado una decena de obras de investigación y numerosos artículos-ensayos en revistas técnicas. En la actualidad mantiene su vigorosa labor de estudio. Su último libro, Hegel y los jóvenes hegelianos, vio la luz en septiembre de 2021 editado por el CSIC. En estos últimos tiempos dedica parte de su tiempo a la lectura de Schopenhauer, prelude de un posible trabajo sobre el filósofo polaco.*

---

<sup>163</sup> Pensamos que cabría complementar lo apuntado acerca de la “diversión” en sentido pascaliano lo que tempranamente señaló M. Heidegger acerca de la multiplicidad y dispersión de los saberes en la sociedad actual: “Ninguna época ha sabido tanto, ninguna ha tenido tantos medios a su alcance para informarse rápidamente de cualquier cosa (...) como la actual. Pero tampoco ninguna época ha comprendido tan poco como la nuestra lo esencial de las cosas” (M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, Bd. 32, 103). También esta reflexión heideggeriana nos ayuda a una mejor comprensión de la situación espiritual de nuestro tiempo.