

EL ESTILO EN B. PASCAL: Apuntes sobre la persuasión y el fideísmo en los Pensamientos¹

PASCAL'S STYLE: Notes on Persuasion and fideism in Thoughts

Carlos Mauricio Granada-Rojas ²

Universidad de los Andes, Colombia

Fecha de recepción: 14 de noviembre de 2015

Concepto de evaluación: 19 de enero de 2016

Fecha de aprobación: 16 de mayo de 2016

Resumen

Se ofrece una aproximación a la obra de Blaise Pascal, especialmente a algunas de sus ideas expuestas en los *Pensamientos*, con base en una indagación sobre sus vínculos con la tradición escéptica. A partir de la suposición de que se puede identificar el pensamiento de este filósofo y científico con la vertiente fideísta del escepticismo, se explora su modelo de argumentación, esto es, su *arte de la persuasión*, como aquella característica de su estilo filosófico que lo acerca a los procedimientos discursivos de los escépticos. Se muestra cómo su proyecto de una apologética del cristianismo y su adhesión a un cuerpo de dogmas religiosos hacen que Pascal se encuentre en una difícil posición filosófica,

¹ Artículo de reflexión.

² Magister en Filosofía de la Universidad de los Andes; sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia.

Investigador independiente. cm.granada10@uniandes.edu.co.

Este texto es el resultado de una reflexión a que dio lugar un seminario sobre escepticismo dictado por la profesora Catalina González en la Universidad de los Andes, en el primer semestre del 2013. El presente escrito es una versión ampliada y corregida de un ensayo escrito en el marco de dicho seminario.

debido, aparentemente, a una incompatibilidad doctrinaria entre su profesión del cristianismo y el uso de la argumentación escéptica para defender su fe. Se describe uno de los casos, el famoso «argumento de la apuesta», en el que Pascal parece servirse de los *tropos* escépticos para persuadir a un incrédulo acerca de la conveniencia de ceñirse a la fe cristiana, y se defiende la compatibilidad entre el cristianismo de Pascal y su particular apropiación del estilo escéptico. Una mención final de algunos aspectos que ponen en relación a Pascal con Michel de Montaigne, otro notable fideísta, sirve para recalcar la centralidad del problema del estilo en el pensamiento de Pascal, dada su compenetración *sui generis* y problemática con el escepticismo.

Palabras clave: Blaise Pascal. Fideísmo. Argumentación escéptica. Estilo filosófico.

Abstract

This paper offers an approach to the work of Blaise Pascal –especially to some of his ideas exposed in the *Thoughts*– based on an examination of his links with the skeptical tradition. From the assumption that it is possible to identify the thought of this philosopher and scientist with fideism, the article explores Pascal's argumentation, *i.e. his art of persuasion*, as one of his philosophical style characteristics, that approaches him to skeptical discursive procedures.

It is shown how both the Christianity apology project and the religious dogmas body adherence put Pascal in a difficult philosophical position, due to a doctrinal incompatibility as a Christian that uses the skeptical argumentation to defend his faith.

It is described one case in which Pascal seems to use skeptical *tropes* to persuade an unbeliever about convenience to adhere to the Christian faith, in the famous «Wager' Argument», therefore defending the compatibility between the Pascal's Christianity related to his particular appropriation of skeptical style.

A final mention of some aspects that link Pascal and Michel Montaigne –another notable fideist– serves to emphasize the Pascal's thought style centrality issue, due to his *sui generis* and problematic rapport with Skepticism.

Keywords: Blaise Pascal. Fideism. Skeptical Argumentation. Philosophical Style.

Introducción

¡Cuántos reinos nos ignoran!

Blaise Pascal

El pensamiento de Blaise Pascal es como un río subterráneo, cuyas aguas turbulentas, apenas presentidas, corren como un enigma bajo los dominios de la gran filosofía³. Pascal, el olvidado, el oscuro, a quien la Ilustración miró de soslayo y cuya palabra solo sería retomada en el siglo XX por la filosofía de la existencia⁴, es el tema de estas notas, en las que no pretendo realizar una vindicación o jugar al redescubrimiento (puesto que las páginas sobre el geómetra de Clermont se apilan desde hace ya muchos años en las bibliotecas), sino en las que quisiera transmitir algo del asombro, del entusiasmo y horror que me ha procurado el encuentro con Pascal. ¿Qué excusa tengo para hablar del atormentado hombre de la máquina de calcular? Una intención académica, la pretensión de divulgar una lectura. Esta situación limita mis posibilidades y exige que les dé a mis palabras un orden conveniente, que siga unos cánones del discurso (universitario y científico), con el fin de acreditar un ejercicio de interpretación; entonces, es preciso que disponga lo que digo según unas reglas.

³ «Ese río iba a correr, subterráneo, a través del siglo de Voltaire y de Condorcet, mas para rebrotar con potencia entre nosotros» (Mauriac, 1977, p. 15).

⁴ Pienso en unas cuantas circunstancias memorables que dan testimonio de la extraña, equívoca, presencia de Pascal en la gran reflexión filosófica. Nietzsche fue un apasionado lector de Pascal, a quien llamó «el único cristiano lógico», y que, según él, es una confirmación de su postura en relación con los efectos corruptores del cristianismo (cf. Nietzsche, 1995, pp. 29 y 112 n. 12). Así mismo, en las primeras páginas de *Ser y tiempo*, Heidegger, en una nota al pie, hace una breve mención del jansenista, en cuanto que su postura, en relación con la pregunta que interroga por el sentido de ser, es representativa de uno de los prejuicios inherentes a la ontología que ha encubierto esta cuestión (cf. Heidegger, 2003, p. 27 n. 1). A su vez, Sartre, en su importante artículo en contra de *La experiencia interior*, se refiere a Pascal para atacar el estilo en que Bataille compuso aquella obra, cuyo desorden le recuerda «en más de un rasgo» a los *Pensamientos*; indudablemente, la referencia a Pascal también le sirve a Sartre para hacer hincapié en el atormentado misticismo que atribuye al primer volumen de la *Summa teológica* (cf. Sartre, 1960, 111-145; Díaz de la Serna, 2012, pp. 30-31 y n. 18). Que la figura de Pascal, en el ámbito de la filosofía, se asocie con la oscuridad, con la contradicción, que sea un río subterráneo que se oye confusamente, es algo que también ilustra un personaje de ficción. En *Respiración artificial*, de Ricardo Piglia, Tardewski, un malogrado doctor en filosofía y alumno de Wittgenstein en Cambridge, oponía a las enseñanzas luminosas de su maestro las lecturas nocturnas y alcohólicas de los *Pensamientos*, en los que veía «el mayor monumento que inteligencia alguna hubiera construido en honor al fracaso» (Piglia, 2007, p. 155).

Que me enfrente aquí con la cuestión del *orden del discurso*⁵, es decir, con el asunto del *estilo*, de las normas de enunciación según las cuales se deben formular los argumentos requeridos para, por ejemplo, persuadir a quien lee de que «estoy en la verdad», posibilita que trate un problema que justificaría mi mención de Pascal en un texto sobre escepticismo, ya que considero que este, el escepticismo, más que una doctrina, es un procedimiento discursivo, una manera de disponer lo que se dice según unos *tropos*, según unas reglas de la investigación filosófica que, en lugar de conducir a la obtención de certezas, prolonga la investigación misma. En este artículo me ocuparé del estilo escéptico del discurso de Pascal como defensa de una fe.

¿PASCAL, UN ESCÉPTICO A PESAR DE SÍ?

De acuerdo con Terence Penelhum, si es posible establecer alguna familiaridad entre el autor de los *Pensamientos* y el pirronismo moderno, el ámbito en el que se daría sería el fideísmo –aquella curiosa modalidad del escepticismo que inicia Erasmo de Rotterdam (en su discusión con Lutero en torno al libre albedrío) y que tuvo entre sus más notables exponentes a Montaigne–. Penelhum sostiene que existieron dos grandes corrientes fideístas: por un lado, una que al identificar la fe con la actitud escéptica realizaba una defensa de la primera en cuanto que vía más auténtica de acceso a la verdad de las cosas y lo divino, en detrimento de la confianza en la razón; por otro lado, una que se valía del escepticismo en cuanto que procedimiento argumentativo para la defensa de una fe particular y

⁵ Asimilo la noción de *orden del discurso* con la idea de procedimiento, es decir, con el modo en que se controla, selecciona, distribuye y organiza lo que se dice según unos principios que rigen la elocución dentro de unos determinados marcos institucionales e históricos. Sostengo que me hallo ante el problema del orden del discurso porque la escritura de un artículo, en cuanto que es una forma particular de emisión de la palabra (en este caso, palabra escrita, cuya legitimidad debe ser avalada por una comunidad de especialistas), está determinado por unas reglas de producción, ya que en él no se puede decir de cualquier manera aquello que se quiere decir, sino que en él se deben seguir unas pautas, unos modelos, una adecuación a unos ritos consagrados en un ámbito disciplinario, en el que se acredita su «estar en la verdad» luego de la evaluación de su correspondencia con unas reglas específicas del orden del discurso. Es claro que sigo de cerca a Foucault (2008) en el uso de la expresión «orden del discurso», no solo para describir la situación particular en que me hallo en cuanto que *autor* de estas líneas, sino para problematizar el modo en que Pascal compone su apologética del cristianismo y cómo esta se halla enmarcada en el horizonte de una tradición, el pirronismo fideísta, que supone cierta manera de organizar lo que se dice, según un estilo o un procedimiento tendiente a alcanzar unos efectos, v. g. la persuasión de quien lee

la liquidación de todos los obstáculos mentales que impidieran el acceso a la gracia, sin que con ello hubiera una identificación entre la fe profesada y el escepticismo (cf. Penelhum, 1983, pp. 301 y ss.)

Si Pascal es ampliamente reconocido en el ámbito de las matemáticas, la geometría y las ciencias experimentales por sus importantes contribuciones al avance de dichos campos del saber⁶, en el terreno del pensamiento filosófico y religioso lo es por su proyecto inacabado de una apologética de la religión cristiana. Precisamente, por haber emprendido un panegírico de su fe (el jansenismo), plasmado no solo en los famosos *Pensamientos*, sino también en su batalla teológica contra la Compañía de Jesús (*Las cartas provinciales*), el geómetra de Clermont «militaría», según la clasificación de Penelhum, en un fideísmo que se sirve del pirronismo sin identificarlo con la fe que se defiende, de modo que, desde este punto de vista, Pascal sería un escéptico a pesar de sí mismo⁷.

Las relaciones de este pensador con el escepticismo son, en efecto, difíciles de determinar, y de esto dan cuenta varios fragmentos de los *Pensamientos*, en los que se pone de manifiesto tanto un interés por las actitudes escépticas como su continua refutación (cf. Pascal, 1996, §§ 109 y 131)⁸. En uno de los pasajes de su apología, Pascal se declara pirroniano, geómetra y cristiano, puesto que su espíritu se mueve por la duda, la seguridad y la sumisión (Pascal, 1996, § 170.)

Según Sexto Empírico, el escéptico, en oposición al dogmático, es alguien que no deja de investigar. De ser esto es así, ¿cómo conciliar la inquisitiva actitud escéptica con un espíritu, como el de Pascal, que se afirma en una verdad

⁶ Entre sus diferentes aportes se pueden mencionar sus estudios sobre las cónicas, la investigación sobre el vacío y el comportamiento de los fluidos, sus aportes a la teoría de las probabilidades y la invención de una máquina de calcular, etc.

⁷ «If the Skeptical does not identify the Skeptic attitude with the faith he professes, he must see the Skeptic as a thinker who serves the faith in spite of himself» (Penelhum, 1983, p. 301).

⁸ La citación que hago de los fragmentos de los *Pensamientos* sigue la numeración y orden de la edición de Louis Lafuma. La traducción usada para la elaboración de este artículo presenta igualmente las numeraciones de los fragmentos según las ediciones de Chevalier y Brunschvig, que pueden ser comparadas en una prolija tabla de concordancias que aparece al final del libro. Para la versión francesa del texto, en sus diferentes variantes según compiladores, puede consultarse la página web: <http://www.penseesdepascal.fr>.

revelada, que asiente a una creencia, y que, por ende, detendría la investigación para ceñirse a los dogmas de su fe (por ejemplo, la predestinación, el pecado original, la inmortalidad del alma, la salvación)?

Esta contradicción entre la profesión de una fe y la actitud escéptica, implícita en el fideísmo, es resuelta por Penelhum sosteniendo que aquellas no son disposiciones del alma que, por definición, se excluyan la una a la otra, ya que la primera, es decir, la afirmación del creyente en una fe, puede resultar del reconocimiento de la ineficacia de las facultades del hombre para acceder a una verdad absoluta, así como del conformismo (aprobación de una creencia sin asentimiento ni compromiso) en relación con los hábitos y normas de un entorno social –lo cual representa la disposición recomendada por Sexto Empírico como criterio práctico para una vida escéptica– (cf. Penelhum, 1983, pp. 297 y ss.). Pero esta argumentación parece ser válida para el caso del fideísmo que identifica su fe con la actitud escéptica, lo cual no es el caso de la «vertiente» en la que se suscribiría, según la clasificación de Penelhum, el geómetra de Clermont.

Pascal no solo se afirma en una fe, sino que se propone «pescar hombres», convencer al incrédulo de que es necesario el vuelco de su existencia hacia una vida religiosa y, de tal manera, redimirlo. Así pues, su apologética no es solo una defensa de la fe cristiana, sino una invitación a participar en ella, y esto lo distancia del sano espíritu escéptico, que no se propone formular un cuerpo doctrinal ni comunicar preceptos a posibles discípulos. De igual modo, esta pretensión «evangelizadora» lo convierte en un «jansenista inconsecuente», ya que este afán por alcanzar los corazones de los hombres alejados de Dios lo opone a la doctrina de los seguidores de Port-Royal, quienes sostienen que hay predestinación y que el número de elegidos por la divinidad es pequeño⁹.

Quisiera destacar este punto, ya que precisamente aquello que suscita que Pascal no se adecúe perfectamente a los principios de su fe y al escepticismo es, paradójicamente, aquello que afirma sobremanera su cristianismo y, a la vez, su proceder escéptico. Digo lo primero porque Cristo es «pescador de hombres», y su amor lo exhorta a trasmitir una Buena Nueva. Que Pascal quiera redimir a su prójimo, llevarlo hacia el redil del Señor y procurar revelar

⁹ Sobre esta dimensión del cisma jansenista y la posición de pascaliana frente a Port-Royal y el catolicismo, véase el excelente estudio introductorio de José Luis Aranguren a las *Obras* de Pascal (XV-XLIII).

los caminos de la salvación, es eficacia del amor al prójimo, verdadera máxima de la fe cristiana, puesto que es el mandamiento que trae consigo el Verbo hecho carne. ¿Y cuál es el medio del que se sirve Pascal para este cometido? La argumentación escéptica, a pesar de su afirmación dogmática de unos preceptos religiosos.

EL ARGUMENTO DE LA APUESTA: PERSUASIÓN Y SALTO DE FE

El ejercicio de la persuasión¹⁰ (es decir, el cultivo de un orden, de una justa disposición del discurso con vistas a generar unos efectos sobre el juicio del lector) es el elemento verdaderamente pirrónico del pensamiento de Pascal. Este ejercicio se realiza mediante una radicalización de la contraposición escéptica de argumentos (o equipolencia) que, a diferencia de lo que pretendían los antiguos escépticos, no tiene como principal efecto la mera suspensión del juicio. Con el arte de la persuasión, Pascal no quiere simplemente generar perplejidad en su lector, mediante la equipolencia de argumentos, hasta llevarlo a la *epojé*, sino que desea arrojarse «a un estado de confusión y ansiedad, que le haga sentir que el hombre es ‘un monstruo incomprensible’» (Force, 2003, p. 232). Según Pierre Force, Pascal creía que la estimulación de estos estados de angustia, que se alcanza por medio de la argumentación escéptica, tiene unos efectos morales que benefician la fe, ya que «la meta aquí es ayudar al lector a poner a Dios, más que a los objetos de la pasión, como el primer principio de satisfacción del deseo» (Force, 2003, p. 233).

Para observar la apropiación pascaliana del procedimiento escéptico de la equipolencia, valdría la pena detenerse en el famoso argumento de la apuesta, en el que Pascal se sirve del cálculo de probabilidades para demostrar a un adversario incrédulo que, para su vida, reporta mayor beneficio la creencia en la existencia de Dios y la adecuación de su comportamiento en virtud de la fe cristiana¹¹. El argumento de la apuesta aparece, de acuerdo con el texto

¹⁰ Es significativo, para lo que defiendo en este punto, tener en cuenta que Pascal es autor de un tratado sobre «El arte de convencer», véase el opúsculo «Reflexiones sobre la Geometría en General. Del espíritu geométrico y el arte de persuadir» (Pascal, 1983, pp. 278-301).

¹¹ No sobra señalar que esta artimaña ha sido considerada por algunos comentaristas, en lugar de un signo de ingenio, como algo vano y frívolo (cf. Borges 1971, p. 137). Véase asimismo el ensayo «La esfera de Pascal», publicado también en *Otras inquisiciones* (1971).

establecido por Louis Lafuma, en el fragmento 418 de los *Pensamientos*. A continuación presentaré una tentativa de exégesis.

El pasaje inicia con la consideración de los dos infinitos que rodean (o, mejor, aplastan) al hombre: la infinita inmensidad astronómica y lo infinitesimal¹². Se dice que el alma está lanzada al cuerpo, y allí halla los principios que le dan inteligibilidad al mundo: número, tiempo y dimensión (este es un aspecto fundamental, ya que Pascal considera que estos primeros principios, en lugar de ser unos *a priori* que tienen su lugar en el alma, son categorías que se intuyen con el «corazón», *l'esprit de finesse*, para dar lugar después a los razonamientos¹³), y estos principios son los que le sirven al hombre para determinar la naturaleza de las cosas finitas, las cuales tienen relación con la limitada esencia de la humanidad, en cuanto que discontinua y extensa – «Conocemos [...] la existencia y la naturaleza de lo finito porque somos finitos y extensos como él» (Pascal, 1996, §418)–.

En contraste, frente a lo infinito, el hombre es nada, ya que la unidad sumada o sustraída no le añade ni quita nada a una medida infinita. En cuanto que ente discontinuo, es decir, delimitado, el hombre desconoce la naturaleza, esto es, la esencia, de lo infinito, ya que este es ilimitado. No obstante, dice Pascal, el hombre sabe de la existencia de lo infinito, puesto que ello, a pesar de ser

¹² La cuestión de los dos infinitos se desarrolla con minucia en un fragmento de los *Pensamientos* que versa sobre el asunto de la «desproporción del hombre» en relación con la totalidad de lo que es. Que la vida humana sea un punto suspendido entre dos abismos, una pura nada con respecto a la infinitud que la rodea, significa que los hombres tienen una relación equívoca con lo existente y su razón es incapaz de aprehender en su esencia aquello que se da en el mundo. «En fin, las cosas extremas son para nosotros como si no existieran, y nada somos nosotros para ellas; nos escapan, o nosotros de ellas. He ahí nuestro verdadero estado. Lo que nos hace incapaces de saber con certeza y de ignorar absolutamente. Bogamos en un vasto medio, siempre inciertos y flotantes [...]» (Pascal, 1996, §199). Según estas consideraciones, Pascal no es estrictamente un pensador escéptico, dado que su desconfianza en la razón es radical y apunta a que todo conocimiento es parcial y está desprovisto de validez absoluta. «When one looks beyond the enthusiasm found in the scientific Works, or the mordant irony used against his opponents, Pascal's theory of knowledge is, in fact, a 'negative epistemology': it constantly tell us what knowledge cannot be, and in particular stresses the vanity of efforts towards a *comprehensive* knowledge of nature» (Khalfa, 2003, p. 124).

¹³ «Indeed, when Pascal identifies the heart as the organ that perceives the first principles, he means that there is something inherently bodily and physical about this perception. We reason with our soul, but our knowledge comes from our body» (Force, 2003, p. 224).

ilimitado, es extenso como él. Luego, finito e infinito son magnitudes de la *res extensa*, son una cantidad limitada o ilimitada de la extensión, de modo que el hombre puede saber de la existencia de lo infinito porque comparte con él el carácter de lo extenso, pero, dada su discontinuidad, su estar limitado, desconoce lo que en esencia sea esto infinito: «Sabemos que hay un infinito y desconocemos su naturaleza, como sabemos que es falso que los números sean finitos. Por lo tanto, es verdad que hay un infinito en número, pero no sabemos lo que es» (Pascal, 1996, §418)¹⁴.

Empero, el hombre, continúa Pascal, en cuanto que es finito y limitado en su extensión, desconoce la naturaleza de Dios y no puede afirmar si existe o no, porque Él «no tiene extensión ni límites», es un ser ilimitado y de una infinitud de otro orden que, por sus características, anula cualquier medida de la extensión concebible por el entendimiento humano (la infinitud de Dios es irreductible al número o al espacio, puesto que Su potencia es sin medida). Dado que la naturaleza de Dios es absolutamente inaccesible al hombre, si es que hay Dios, este es «infinitamente incomprensible, puesto que no teniendo partes ni límites [es decir, al ser imposible de cuantificar según la extensión], no tiene relación alguna con nosotros» (Pascal, 1996, §418). Él es, en consecuencia, un dios escondido (*Deus absconditus*), una divinidad inescrutable y silenciosa. Así pues, mientras que la existencia de lo infinito es concebible—de ahí que podamos comprender que la relación de la longitud de la circunferencia y su diámetro es una medida infinita (δ)—, aprehender a Dios y afirmar con certeza su existencia sobrepasa las capacidades de nuestro entendimiento, ya que la infinitud de Dios está por encima de toda medida, es inconcebible: «[El universo, obra de Dios,] es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna. En fin, la mayor muestra sensible de la omnipotencia de Dios es que nuestra imaginación se pierda en este pensamiento» (Pascal, 1996, §199).

Esta famosa sentencia sobre el carácter omnisciente de Dios, a propósito de la metáfora de la esfera, se remonta, entre muy distintas versiones, al segundo

¹⁴ Recuérdese, sobre este punto, la «Tercera meditación» de Descartes, donde se señala que la idea de una sustancia infinita no puede ser concebida en su esencia por un ente finito como el hombre; si esta idea se halla en él, es porque ella ha sido puesta en el entendimiento humano por Dios mismo, que es infinito «[...] aunque la idea de sustancia esté en mí por el mismo hecho de que soy sustancia, sin embargo yo, que soy un ser finito, no tendría la idea de una sustancia infinita si no hubiera sido puesta en mí por alguna sustancia que fuera verdaderamente infinita [...] pertenece a la naturaleza del infinito el que mi naturaleza, que es finita y limitada, no pueda comprenderlo» (AT IX 36-37).

aforismo del texto anónimo del siglo XII, *Libro de los veinticuatro filósofos*, que reza lo siguiente: «Deus est esphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam». La glosa a esta sentencia colige que:

Esta definición está formulada de modo que se imagina la primera causa, en su vida como un continuo. El término de su extensión se pierde por encima del dónde e incluso más allá. Por esta, razón su centro está en todas partes, y el alma no puede pensarlo con dimensión alguna. Cuando busque la circunferencia de su esfericidad, dirá que se halla elevada al infinito, puesto que aquello que carece de dimensión es indeterminado, como lo fue el inicio de la creación (2002, p. 47).

Considero que esta anotación arroja luces sobre la relación de la divinidad con lo infinito y la extensión, y recalca cómo Dios sobrepasa toda idea de medida, al ser una pura continuidad inabarcable e indecible, una pura inconmensurabilidad, que pone en entredicho, de manera absoluta, nuestro entendimiento frente a lo divino. De ahí que esta metáfora sirva a Pascal para referirse a la «desproporción del hombre» de cara a la infinitud de Dios y su obra, puesto que la finitud y extensión del ente humano no pueden mantener ninguna relación de inteligibilidad con lo que es radicalmente incomprensible e inextenso.

Ahora bien, a pesar de este carácter incognoscible de Dios (dada su inconmensurabilidad respecto a nosotros, entes finitos), afirma Pascal, «[...] por la fe conocemos su existencia; por la gloria, conoceremos su naturaleza» (Pascal, 1996, §418). ¿Pero cómo darse a la fe y esperar la gracia si ni siquiera se sabe si existe o no este dios oculto? Pascal sostiene que no puede reprocharse a los cristianos la falta de fundamentación racional de su creencia, porque aquí la razón no basta para arrostrar la cuestión de la existencia de la divinidad, dada la imposibilidad esencial del hombre para hacerle frente a lo absolutamente continuo y sin partes. Entonces, ¿existe o no existe Dios? ¿Por qué se ha de apostar? Puesto que el hombre vive y está arrojado al mundo, hace parte ineluctablemente del juego y no puede no apostar → [...] pero es preciso apostar. No es voluntario, estáis embarcados. ¿Por cuál [opción] os decidiréis por tanto?» (Pascal, 1996, §418)–.

La apuesta que presenta Pascal es como el juego de lanzar una moneda, ya que solo hay dos opciones: o existe o no existe Dios, o cara o cruz. No se

puede determinar con precisión cuál es la mayor probabilidad de que una de las dos opciones sea la verdadera (puesto que la desproporción de lo divino respecto al hombre destruye cualquier tentativa de decidir racionalmente por lo uno o por lo otro), pero puede establecerse qué se pierde, qué se compromete, de qué se debe huir y qué se gana en la apuesta. Se puede perder la verdad y el bien; se compromete la razón y la voluntad, el conocimiento y la felicidad; se huye del error y de la miseria, y se puede ganar o la razón o la salvación.

Puesto que la razón es cosa vana en relación con la infinidad del ser, si Dios no existiera y se apostara que existe, no se perdería nada, sino tan solo la razón, que es poca cosa al lado de lo que se perdería si Dios llegara a existir y se apostara que no existe, dado que quien así lo hiciera se privaría de la salvación y se condenaría eternamente. Se debe apostar, pues, por la existencia de Dios, ya que, de acuerdo con la esperanza matemática implícita en este juego (que se determina como el producto de la ganancia por la probabilidad de cada opción), es lo que más beneficios procuraría, dado que, aunque la probabilidad de que Dios exista es ínfima, la ganancia es infinita y lo que se pierde finito:

[...] hay aquí una infinidad de vida infinitamente feliz por ganar, una posibilidad de ganar contra un número limitado de posibilidades de perder, y lo que jugáis es finito. Esto anula toda resistencia allí donde esté lo infinito y donde no haya una infinidad de posibilidades de perder contra una sola de ganar. No se puede vacilar, es preciso darlo todo [...] (Pascal, 1996, §418).

Alcanzado este punto, Pascal presenta el argumento que el incrédulo opondría a esta conclusión y desarrolla que lo que se arriesga es cierto, un bien finito (la razón), mientras que lo que se aspira a ganar es incierto (la salvación). A esta objeción responde Pascal que este riesgo de lo cierto por lo incierto describe la situación general de cualquier apuesta, ya que en ella «todo jugador arriesga con certidumbre para ganar con incertidumbre». Si en otros escenarios cuando se arriesga un bien cierto (v.g. determinada cantidad de dinero que se posee) por la incertidumbre de ganar algo finito (una suma de dinero que se puede llegar a poseer) no se considera algo desventajoso, sino una condición inherente a todo juego, ¿por qué habría de ser más problemática la situación que plantea el argumento de la apuesta, si incluso lo incierto que se puede ganar es infinito?

El incrédulo puede ceder y aceptar que, en efecto, esta es la condición general de toda apuesta, pero que la situación que presenta Pascal establece que

irremediablemente hay que jugar, que no se puede no apostar, lo que hace que la disposición para el juego sea involuntaria, incluso indeseable. A esto responde el geómetra:

Es verdad, pero daros cuenta, al menos, de que vuestra incapacidad para creer procede de vuestras pasiones. Puesto que la razón os lleva a ello, y que, sin embargo, no podéis conseguirlo, trabajad, pues, no en convenceros por medio de la acumulación de pruebas acerca de Dios, sino por la disminución de vuestras pasiones (Pascal, 1996, §418).

Como puede verse, la apropiación pascaliana de la argumentación escéptica, esta exposición de argumentos y contrargumentos que se enfrentan, no conduce a la suspensión del juicio, sino a un «salto de fe», a la asunción de unas consecuencias prácticas (como, por ejemplo, la contención de las pasiones y la reducción de las pretensiones de la razón como vehículo de acceso a la fe) destinadas a moldear un estilo de vida. Esta característica de la persuasión de Pascal distinguiría su posición fideísta respecto del escepticismo en su versión clásica, que, mediante la equipolencia de argumentos, no busca unas consecuencias éticas derivadas de un salto de fe, sino tan solo la *epojé*.

En Pascal, el escepticismo toma cuerpo como discurso y estrategia persuasiva. No obstante, es un procedimiento de la investigación filosófica que busca una conversión del oponente (o del lector) y no solo la tranquilidad anímica, *ataraxia*, que se sigue de la *epojé*. Si se quiere, Pascal se sirve de la argumentación escéptica como un medio evangelizador, de modo que el uso de la equipolencia de argumentos en los *Pensamientos*, en cuanto modo de ordenación del discurso, podría ser considerado como un odioso instrumento para pescar hombres. Entonces, el escepticismo de Pascal es instrumental y no doctrinario, cosa que reafirma, en cierto modo, el carácter pirrónico de su discurso y proceder filosófico, puesto que el escepticismo no puede consolidarse como doctrina, ya que esto iría en contravía de su esencia, sino que es un puro ejercicio argumentativo que no se propone otra cosa que la prolongación de la investigación misma. El cristiano Pascal pervierte el sano espíritu escéptico, sin llegar a la entera inconsecuencia, y le otorga el justo lugar de simple procedimiento del pensar.

EXCURSO: MONTAIGNE, UN PRECURSOR, UN Oponente

Quisiera volver explícitamente sobre la formulación con que inicié este ensayo. El asunto del orden, el empeño por consolidar un estilo persuasivo, no solo acerca a Pascal a la tradición escéptica –debido a la utilización de una forma particular del discurso filosófico–, sino que dicha preocupación hace que la obra de un gran fideísta, Michel Montaigne, le sirva como modelo para el establecimiento de un orden del discurso acorde con su intención apologética.

La influencia del autor de los *Ensayos* sobre el geómetra de Clermont es notable. Pascal conocía muy bien la obra de Montaigne, y en los fragmentos que componen los *Pensamientos* hay continuas referencias a las opiniones del autor de la «Apología a Raymond Sebond» e incluso citas fraguadas, opiniones puestas deliberadamente de una u otra forma para apoyar un punto particular, tal como hacía Montaigne con los textos de sus predecesores.

Henry Phillips identifica cuatro niveles en la aproximación de Pascal a la obra de Montaigne: primero, este le provee al autor de *Las cartas provinciales* el material relacionado con la cultura profana, en especial, sobre la filosofía antigua, que Pascal desconocía. Segundo, el interés de Montaigne por los asuntos sociales y éticos que afectan tanto al individuo como a la humanidad entera es algo que lo acerca a las intenciones apologéticas del geómetra de Clermont. Tercero, el estilo persuasivo de los textos de Montaigne es algo que va a ser trasladado a los *Pensamientos*, y en ello va a radicar la originalidad de esta apología del cristianismo: en ser una obra escrita con un estilo personal y directo, más cercano a la conversación cotidiana que a la argumentación abstracta de un teólogo. Por último, Montaigne es un adversario, un admirable enemigo, dado que su forma de pensar y el estilo de vida que propone están, según Pascal, en las antípodas de una existencia que asume sinceramente la «verdadera religión cristiana»: por ello, en buena medida, el interlocutor hacia quien se dirigen los *Pensamientos* es al lector entusiasta de los *Ensayos* (cf. Phillips, 2003, p. 24).

Detengámonos un poco en el tercero de estos aspectos. Una de las frases más conocidas de Pascal es la siguiente: «Condición del hombre. Inconstancia, tedio, inquietud» (1996, §24). Los ecos de las reflexiones de Montaigne sobre la naturaleza de la humanidad y las limitaciones de su saber, plasmadas en la «Apología a Raymond Sebond», resuenan con fuerza en este pasaje de los *Pensamientos*. Del mismo modo, la idea de la inanidad del hombre, en cuanto

que brizna suspendida entre dos infinitos, parece una consecuencia que saca Pascal de la lectura de los *Ensayos*:

[...] nuestra sabiduría no es más que locura ante Dios [...] de todas las vanidades la más vana es el hombre; [...] el hombre que presume de su saber no sabe ni siquiera lo que es el saber, y [...] el hombre, que no es nada, si cree ser algo, sedúcese a sí mismo engañándose (Montaigne, 2003, pp. 145-146).

De acuerdo con algunos comentaristas, la mayor utilidad que encuentra Pascal en Montaigne es la «antropología» expuesta en sus textos (cf. Phillips, 2003, p. 28). Si esto es así, lo que más atrae a Pascal de los *Ensayos* no es tan solo aquello que dicen de la naturaleza del hombre, sino el modo en que lo dicen: su estructura, que, de alguna manera, es como un reflejo del espíritu contradictorio y titubeante de la humanidad: «[p]ara la descripción persuasiva de la naturaleza humana, el desorden de Montaigne [...] es un genuino modelo literario [...]» (Force, 2003, p. 228). El desorden estilístico y temático, ese transitar de un asunto a otro, característico de la escritura de los *Ensayos* es multiplicado por Pascal en su truncada apología del cristianismo.

La deliberada inestabilidad del curso que siguen los argumentos de Montaigne, que hacen que el lector se pierda en las múltiples direcciones hacia las que tiende su exposición, es llevada a extremos insospechados en los *Pensamientos*. Lo anterior se debe al inacabamiento mismo de la obra de Pascal, a su estructura abierta, descentrada (como el universo mismo)¹⁵, la cual suscita una puesta en acción del pensamiento, una incesante movilización del «corazón» (órgano de la gracia) del lector. A esta fluidez, dispersión, fragmentariedad de la obra de Pascal y del estilo de Montaigne podríamos denominar pirronismo hecho texto. No es gratuito el título de las obras: *Pensamientos* y *Ensayos*, no *Ideas*; ensayo y pensamiento son pruebas, intentos, tentativas, nunca un dogma, nunca un punto fijo, sino líneas que se fugan. Al respecto dice Unamuno: «Un pensamiento se hace de otro, una idea choca con otra. Podría decirse que un pensamiento es una idea en acción, o una acción en idea; [en contraste,] una idea es un dogma» (cit. en Llansó, 1996, p. 12).

¹⁵ «The true question in astronomy is not whether the centre is the earth or the sun, but whether the notion of centre still makes sense [...] If there is no centre to the universe and nature can no longer be comprehended as a totality, then the question of the regional centre is secondary» (Khalifa, 2003, p. 126).

Así como Joyce anhelaba un lector insomne para su *Finnegan's Wake*, Pascal y Montaigne también exigen un tipo particular de lector: por un lado, los *Ensayos* precisan a alguien que sea un amante del impresionismo, un conocedor del lenguaje del color, de las insinuaciones de los matices y de los tonos; por el otro, los *Pensamientos* están destinados a un lector-detective, uno que sepa anudar pistas, seguir huellas:

Ambos escritores requieren [...] una lectura activa; dondequiera que el lector de Montaigne es absorbido por un cuadro que es complejo y rico en textura, el cual por su misma naturaleza debe permanecer difuso, el lector de Pascal debe construir por sí mismo un argumento convincente y convergente a partir de las evidencias que Pascal le ofrece [...] (Phillips, 2003, p. 29).

Vemos que la exigencia de orden que preocupaba a Pascal se ve satisfecha al encontrar un modelo en la escritura desordenada y persuasiva de Montaigne. Que Pascal adecúe su discurso a un estilo que exige una lectura activa testimonia su afán por exaltar el corazón del lector, lo cual, en últimas, es el objeto de su apología: abrir senderos hacia la fe.

REFERENCIAS

- Anónimo (2002). *Libro de los veinticuatro filósofos*. Madrid: Siruela.
- Arangures, J. L. (1983). Introducción. En B. Pascal, *Obras (XV-XLIII)*. Madrid: Alfaguara.
- Borges, J. L. (1971). La esfera de Pascal. En *Otras inquisiciones* (pp. 13-17). Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. (1971). Pascal. En *Otras inquisiciones* (pp. 135-138). Buenos Aires: Emecé.
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Díaz de la Serna, I. (2012). Bataille o la ejecución del saber y del lenguaje. En *Para leer a Georges Bataille*. México: F.C.E.

- Force, P. (2003). Pascal and philosophical method. En N. Hammond (Ed.): *The Cambridge Companion to Pascal* (pp. 216-234). Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Khalfa, J. (2003). Pascal's theory of knowledge. En N. Hammond (Ed.). *The Cambridge Companion to Pascal* (pp. 122-143). Cambridge: Cambridge University Press.
- Llansó, J. (1996). Introducción. En B. Pascal. *Pensamientos* (pp. 7-21). Por Blaise Pascal. Madrid: Alianza.
- Mauriac, F. (1977). Prólogo. En B. Pascal. *Pensamientos* (pp. 9-21). Buenos Aires: Losada.
- Montaigne, M. (2003). Apología de Raimundo Sabunde. En *Ensayos II* (pp. 132-343). Madrid: Cátedra.
- Nietzsche, F. (1995). *El anticristo*. Madrid: Alianza.
- Pascal, B. (1983). Reflexiones sobre la Geometría en general. Del espíritu geométrico y el arte de persuadir. En *Obras* (pp. 278-301). Madrid: Alfaguara.
- Pascal, B. (1996). *Pensamientos*. Madrid: Alianza.
- Penelhum, T. (1983). Skepticism and Fideism. En Myles Burnyeat (Ed.). *The Skeptical Tradition* (pp. 287-318.). Berkeley: University of California.
- Phillips, H. (2003). The interance of Montaigne and Descartes. En N. Hammond (Ed). *The Cambridge Companion to Pascal* (pp. 20-39). Cambridge: Cambridge University Press.
- Piglia, R. (2007). *Respiración artificial*. Barcelona: Anagrama.
- Sartre, J. P. (1960). Un nuevo místico. *Situaciones I: El hombre y las cosas* (pp. 111-145). Buenos Aires: Losada.