

# PASCAL: LA VOLUNTAD Y EL ARGUMENTO DE LA APUESTA

**Ángel Luis González**

En un trabajo precedente<sup>1</sup>, me ocupé, en breves acotaciones, del papel de la razón en Pascal por lo que se refiere a la cognoscibilidad racional de Dios, abordando el presunto o real fideísmo del Claromontano. Me propongo en estas páginas acometer un estudio breve de un aspecto concreto que desarrolla esa cuestión. Me refiero al papel que, según Pascal, posee la voluntad en el problema del conocimiento racional de la existencia de Dios, y de modo especial en el argumento pascaliano del *pari* de la apuesta<sup>2</sup>.

Es bien conocido que Pascal considera como ineficaces —y, por tanto, rechazables— las pruebas metafísicas, o racionales en general, en orden a una demostración del Absoluto; acontece, sin embargo, que prácticamente sin solución de continuidad, de manera casi inmediata, plantea el Claromontano su famosa argumentación de la apuesta para demostrar la existencia de Dios. Parece claro entonces que, a primera vista, no podrá tratarse de un argumento puramente racional, que acaba de ser desechado como inútil, o no probatorio; el modo de argüir deberá ser diferente, no estrictamente racional; y esto con independencia de la función que tenga —escasa o casi nula— la razón (algún papel deberá todavía poseer la razón, si se trata de una prueba en sentido amplio, o una argumentación, o sencillamente un discurso, los cuales no caben, propiamente hablando, sin algún tipo de formalidad racional). Como con alguna frecuencia ha sido señalado, Pascal con su argumento de la apuesta se dirige a la voluntad del jugador; valga la paradoja, insta a la voluntad a que «razone» apostando por la existencia del Absoluto.

Un inciso previo a la síntesis del argumento de la apuesta. Como es notorio, la consideración de cualquier asunto, filosófico o no, explicada en tér-

1. *¿Solamente el Absoluto expresa adecuadamente al Absoluto? Acotaciones sobre el fideísmo de Pascal*, en «Scripta Theologica» XXXV, 2 (2003) 447-459.

2. Salvo indicación en contrario, citaré *Pensamientos* (abreviatura: P) y los demás escritos pascalianos por la versión —Traducción y Notas— de Carlos R. de Dampierre, *B. Pascal: Obras*, Madrid 1981. Como es notorio, esta traducción sigue habitualmente al texto de L. Lafuma, actualmente la más aquilatada versión de la obra pascaliana.

minos de *post hoc, ergo propter hoc* es, sencillamente, un sofisma, incluso aunque con frecuencia coincidan las explicaciones históricas posteriores, o actuales, con el desenvolvimiento que interna y sistemáticamente provoca o produce una determinada doctrina. Aludo a esto, porque parece claro que la minusvaloración, o incluso la inhibición de la razón (nunca por supuesto absoluta, entre otras cosas porque es imposible) no tiene más remedio que conducir a la preponderancia de otra facultad humana; históricamente, al menos desde Escoto, la voluntad ha adquirido ese predominio. Me parece que no es incurrir en el citado sofisma el subrayar que, históricamente, la desconfianza en la razón teórica, y su consecuente reducción o limitación, ha llevado consigo, en movimientos pendulares, la exaltación, incondicionalidad, hegemonía o, incluso, la absolutización de la voluntad. Como es claro, un paradigma de la anterior afirmación es el kantismo<sup>3</sup>; tiene, sin embargo, en ese punto notables antecedentes, entre los que se encuentra, entre otros y en lo que se refiere al problema de la cognoscibilidad del Absoluto, Pascal.

Aunque parece innecesario explayar con detenimiento aquí el argumento de la apuesta, sin embargo sí es preciso señalar los puntos fundamentales. El *pari* podría exponerse de modo esquemático en los siguientes puntos, entresacados del fragmento en que es desarrollado, el 418-233:

1. La posición de la alternativa: Dios es o no es. ¿Hacia qué lado nos inclinaremos?
2. La razón no puede determinarlo.
3. Es preciso elegir o apostar. No elegir o no apostar es ya apostar o elegir (contra el Absoluto). Existo, luego apuesto.
4. La apuesta por Dios lleva consigo la ganancia de bienes infinitos; se sacrifica lo finito y se puede ganar lo infinito, una infinidad de vida infinitamente feliz.
5. La elección de la no existencia de Dios conllevaría la pérdida de bienes finitos.
6. No ofrece dudas la apuesta entre la posible ganancia (el infinito) y la pérdida (lo finito). La elección, en el fondo, es entre lo infinito y la nada<sup>4</sup>. Con la creencia en Dios no se pierde nada y se puede ganar todo. Las «razones» favorables a la creencia respecto de la in creencia son infinitamente más adecuadas. «Si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Optad, pues, sin vacilar porque exista»<sup>5</sup>.

3. «El balance neto de la limitación kantiana de la razón teórica es una absolutización de la voluntad que permite conferirle un carácter ético incondicionado, es decir, un estatuto posicional real, indudable e inmovible, al que Kant llama *factum*, correlativo a una postulación normativa tan general como vacía». L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Madrid 1993, 76.

4. Recuérdese que el fragmento 418-233 comienza precisamente, como a modo de lema, de esa manera: «*Infinito. Nada*».

5. Un pormenorizado estudio del argumento pascaliano, que me honro en haber dirigido como tesis doctoral, y en el que pueden encontrarse precisas delimitaciones sobre cada uno de los

Ciertamente podría decirse que el proceso argumentativo, tal como lo acabo de exponer, en alguna medida desfigura el itinerario que Pascal establece con sus aserciones, por cuanto es claro que, en sentido estricto, no se trata de una demostración o prueba al modo clásico, sino una —llamémosla así— «prueba» psicológica o, en todo caso, como se aludirá más adelante, podría considerarse como un argumento «pragmático». Se trata de un discurso basado más en el *arte de persuadir* que en el de *demostrar*, por decirlo con las mismas formulaciones pascalianas.

Considero necesario insistir en ese punto. Resulta patente que la argumentación o discurso del *pari* no constituye una prueba racional, puesto que las demostraciones racionales previamente han sido declaradas inválidas por insuficientes; Pascal las considera insuficientes por cuanto no pueden llegar a consolidar un convencimiento, una convicción, que lleve aparejada una certeza estable en el sujeto que realiza dichas pruebas (lo cual no significa que las pruebas clásicas tengan que ser declaradas falsas o que no provoquen algún tipo de convicción, etc.). Como ya se ha aludido, el rechazo de todas las demostraciones racionales de la existencia del Absoluto va seguido paladinamente en Pascal de la formulación del «argumento» de la apuesta. Es más, la formulación de la apuesta es, entre otras cosas, una consecuencia de la imposibilidad de una prueba racional: ¿qué sentido tendría apostar si cupiera una prueba o demostración, del tipo que fuera, de la cognoscibilidad racional de la existencia de Dios? Al Absoluto no se llega por la razón, sino por la fe, como señala el propio fragmento en el que se incluye la argumentación de la apuesta<sup>6</sup>; por eso no parece inútil el hincapié en subrayar que alcanzar la cognoscibilidad de Dios por la razón, haría innecesaria e inútil la apuesta. Y además: si, tras el rechazo de demostraciones racionales, hay una apuesta, el carácter de ésta debe consistir en algo estrictamente distinto a una demostración racional. Bausola acierta a plasmar esta vertiente del problema al establecer que es claro que Pascal no pretende conducir al incrédulo que realiza la apuesta a una tesis o un convencimiento teórico; Pascal sabe muy bien que un acto de voluntad, una opción, no conducen a un acto teórico<sup>7</sup>.

pasos de la prueba y otros temas muy diversos conectados con la apuesta, es el trabajo de J.A. WILLIAMS, *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*, Pamplona 2002.

6. «Conocemos, pues, la existencia y la naturaleza de lo finito porque somos finitos y extendidos como él. Conocemos la existencia de lo infinito y desconocemos su naturaleza, porque tiene extensión como nosotros pero no límites como nosotros. Pero no conocemos ni la existencia ni la naturaleza de Dios porque El no tiene ni extensión ni límites. Pero por la fe conocemos su existencia; por la gloria conoceremos su naturaleza. Ahora bien, he demostrado ya que se puede conocer perfectamente la existencia de una cosa sin conocer su naturaleza». P. 418-233.

7. Cfr. A. BAUSOLA, *Introduzione a Pascal*, Bari 1973, 83. Sigue diciendo Bausola a continuación: «il *pari* vuol portare a scommettere per la *vita* cristiana: certo si scommette su Dio; ma sul Dio cristiano, che è fondamento di una legge e, in Cristo, via alla salvezza; il *pari* vuole indurre a scegliere di abituarsi a vivere da cristiani, di assumere l'atteggiamento che ci aprirà poi alla fede, che è dono di Dio».

En todo caso, respecto del papel de la razón en ese peculiar discurso es preciso al menos hacer la siguiente salvedad; como ha señalado Gouhier, si argumentar es una operación propia de la razón, y se reserva para la demostración el adjetivo «racional», una argumentación debería ser señalada con el adjetivo «razonable»<sup>8</sup>. Como es sabido, la apuesta formaría parte de una contextualización apologética, que era el problema predominante en las preocupaciones pascalianas; para la apologética pascaliana, como es notorio, no sirve la sola razón, la cual es insuficiente; se debe dar paso a otra fuente de conocimiento, a saber, el corazón, que es quien convence y a quien está destinado el convencimiento y la persuasión, corazón que tiene sus «razones», o mejor, como señalaba hace un momento, está impregnado de lo que puede denominarse lo razonable. Es ciertamente preciso hacer esas salvedades, que seguramente merecerían ulteriores explicaciones; sin embargo, una vez realizadas, a mi modo de ver, todo lo que concierne a la apuesta pascaliana se inserta en el dominio de la voluntad.

Según el Claromontano, no hay razones apodícticas de la existencia de Dios, lo mismo que tampoco existen irrefutables razones de su no existencia<sup>9</sup>. Como es sabido, Pascal afirma de modo antinómico: incomprendible que Dios exista, incomprendible que no exista. Ahora bien, una vez establecido ese primer punto de la doctrina de los incomprensibles, no cabe la detención en esa tesitura, puesto que es preciso elegir, apostar, ya que abstenerse es elegir o apostar contra el Absoluto<sup>10</sup>.

Y en función de lo que se acaba de afirmar, a saber, la inevitabilidad de optar a favor o en contra del Absoluto, hay que subrayar que la única excepción que escapa al ámbito de la voluntad estriba precisamente en que hay que elegir; la necesidad de apostar es lo único que no es voluntario: «(...) hay que apostar. Esto no es voluntario; estáis comprometidos»<sup>11</sup>. Pascal por cierto establece la necesidad de apostar, sin ningún tipo de justificación: sencillamente «il faut parier», sin más, y puesto que con respecto a la apuesta estamos «embarcados» o «comprometidos», se trata, lisa y llanamente, de una simple constatación; ante la apuesta no cabe una posible inhibición<sup>12</sup>. Frente a la existencia o inexistencia

8. Cfr. H. GOUIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, París 1971, 288.

9. Doctrina que anticipa la versión kantiana. *Vid.* este texto de Kant: «Jamás podrán darse pruebas suficientes de Dios y de la vida futura... Pero también es apodícticamente cierto que nunca se presentará un hombre que pueda afirmar lo contrario con un mínimo fundamento, y menos aún dogmáticamente. Sólo podría demostrar su inexistencia por medio de la razón pura, ya que se trata de realidades trascendentes. Mas, ¿de dónde tomará los conocimientos que le autoricen a juzgar, aunque sea negativamente, de cosas que están más allá de toda experiencia posible». *Crítica de la razón pura*, A 742, B 770.

10. Cfr. J. MESNARD, *Pascal. El hombre y su obra*, Madrid 1973, 152.

11. P. 418-233.

12. « Seulement Pascal n'a pas justifié la nécessité de parier; il a simplement constaté la nécessité de choisir. Ce qui n'est pas volontaire, c'est d'être au monde; et c'est de notre libre choix, non d'un coup de dés, que dépend l'orientation de notre conduite. La phrase ainsi entendue, il est

de Dios no soy libre de apostar; en cambio, puedo apostar libremente por una de las alternativas. Apostar es, pues, necesario, hasta el punto de que podría decirse que existir es apostar. Remedando la fórmula cartesiana, se podría decir, como afirma Go u h i e r<sup>13</sup>, existo, luego apuesto (lo cual demostraría entre otras cosas lo alejada que está la apuesta de cualquier demostración racional); y, como es natural, la apuesta por la existencia de Dios lleva consigo vivir en consonancia con las consecuencias que implica esa existencia.

En consonancia con el apostar por la existencia de Dios y vivir la fe con las consecuencias que ello conlleva, junto con el rechazo-superación de la filosofía que Pascal realiza, podría subrayarse (yendo más allá todavía de la expresión indicada: existo, luego apuesto) que la formulación pascaliana de las relaciones entre la razón y la fe podrían llegar a explicitarse, como efectivamente ha sido hecho, con la expresión antitética de la cartesiana, «soy pensado, luego existo»; o incluso «creo, luego existo». Por mi parte añado que podría formularse el planteamiento pascaliano a este respecto como *fides et voluntas*, es decir, la tesis del Claromontano no podría ser delimitada como fe y razón, sino más bien como fe y voluntad.

El mismo fragmento 418-233, y otros estrechamente relacionados con éste, ponen de manifiesto toda una serie de actitudes y ejemplos, que configuran esa necesidad de la voluntad para creer. A continuación aludiré simplemente a algunos textos, que por otra parte servirán para hacer unas leves referencias a dos posturas colindantes con lo que Pascal subraya en la formulación del *pari*.

Afirma el Claromontano: «Es verdad. Pero sabed por lo menos que vuestra impotencia para creer procede de vuestras pasiones. Puesto que la razón os inclina a ello, y que, sin embargo, no lo podéis, esforzaos, no en convenceros por el aumento de las pruebas de Dios, sino por la disminución de vuestras pasiones. Queréis ir a la fe y no conocéis el camino. Queréis curaros de la incredulidad y pedís los remedios; aprender de aquellos, etc., que han estado atados como vos y que apuestan ahora todos sus bienes. Son gentes que conocen ese camino que queréis seguir, y curadas de un mal del que queréis curaros; seguid el comportamiento con el que han empezado. Consiste en hacerlo todo como si creyesen, tomando agua bendita, encargando misas, etc. Naturalmente, eso mismo os hará creer y os entontecerá (vous abétira) (...) ¿Queréis que perdáis?»<sup>14</sup>.

Actuar como si ya se creyese: eso es muy cercano, si es que no es lo mismo, a un argumento (o, quizá mejor, a un discurso), en sentido estricto puramente pragmático, si es que cabe, especulativamente hablando, formular ar-

très vrai de dire que nous sommes "embarqués": impossible de nous abstenir». G. BRUNET, *Le pari de Pascal*, Paris 1956, 123.

13. Cfr. H. GOUHIER, *ibid*, 288.

14. P. 418-233.

gumentos pragmáticos. Además, parecería tratarse de un fingimiento, una simulación, que son productos de la voluntad. Verdaderamente suena muy próximo a lo que en el decurso histórico posterior será el *will to believe* de W. James, del que podría considerarse un neto precedente. Como es notorio, y sin entrar en mayores disquisiciones que no son del caso aquí, la propuesta de James podría resumirse señalando que la fe en algo determinado ayuda o puede ayudar a formar ese algo determinado; la fe «crearía» o podría llegar a crear su verdad; teniendo fe, se tendría la razón, la demostración, de la realidad determinada en la que se cree; la fe, según James, está conectada con la voluntad (creer es querer creer), y por ello, lo mismo que señala el argumento pascaliano de la apuesta, James considerará que el creer posee más ventajas que la incredulencia o el escepticismo. De ahí que, como es conocido, James señale que, en último término, el pensamiento —movido por la voluntad o, si se prefiere, el deseo— es el padre del hecho. En mi opinión, de esa manera se puede comprender que James considere a Dios como finito<sup>15</sup>.

Sin perjuicio de que, a mi modo de ver, el tipo de argumentación es parecido o similar, es preciso también subrayar que Pascal no señala sólo a la voluntad como originadora u origen de la creencia; un texto de *Pensamientos* estipula lo siguiente: «La voluntad es uno de los principales órganos de la creencia, no porque constituya la creencia, sino porque las cosas son verdaderas o falsas según del lado que se las mira. La voluntad, que se complace en un lado más que en otro hace que el espíritu no tome en consideración las cualidades del lado que no le gusta mirar, y por eso, al ir la mente emparejada con la voluntad, se para a mirar el lado que le gusta y por eso juzga de acuerdo con lo que ve en él»<sup>16</sup>. La preponderancia de la voluntad no lleva consigo exclusividad; o mejor expresado, en el ámbito de la creencia la voluntad no suprime completamente la razón; eso siempre hay que tenerlo en cuenta, como también la clara y neta hegemonía de la voluntad; por ello, suele hablarse en la doctrina pascaliana de creencias vitales, en las que la influencia de la voluntad es patente (y en las que —es oportuno también subrayarlo— se hace complicado poder explicar la presencia de la función de elementos conceptuales, racionales o cognoscitivos).

Como es conocido, es frecuente considerar que el problema intelectual de W. James en este punto, es decir, cómo puede conectarse el mundo científico con el mundo moral y religioso, en cierto sentido resulta coincidente con el mismo problema que afecta al kantismo; a mi juicio, es el mismo problema, y en parte también la solución, que existe en Pascal. Con frecuencia, se pasa por alto la referencia kantiana a la apuesta<sup>17</sup>. Bien es cierto que Kant no cita a

15. Cfr. *La voluntad de creer*, passim, en *The Will to Believe and Other Essays*, New York-London 1897, reeditado en New York, 1956.

16. P. 539-99.

17. La relación entre la fe y la apuesta en Kant y su posible referencia a la doctrina pascaliana es puesta de manifiesto por L. GOLDMANN, *El hombre y lo absoluto*, Barcelona 1985, 391ss.

Pascal, pero la descripción que a continuación hago pone claramente de manifiesto la influencia pascaliana en esas páginas de la primera *Crítica* kantiana. El *excursus*, lo mismo que en el recientemente aludido de W. James, a mi modo de ver, compensa sobradamente, ya que enmarca una línea neta en la historia de una idea, a saber, la relevancia de la voluntad en la fe o creencia.

En la sección tercera (titulada *La opinión, el saber y la creencia*) del capítulo segundo (que lleva por título *El canon de la razón pura*) de la *Doctrina trascendental del método*, última parte de la *Crítica de la Razón pura*, Kant distingue entre el tener por verdadero, que debe denominarse *convicción* y lo que está asentado o fundamentado exclusivamente en el sujeto, lo cual responde al nombre de *persuasión*<sup>18</sup>. Está última es mera apariencia, señala Kant, puesto que se toma por objetivo lo que solamente posee un fundamento subjetivo; y por su parte, la convicción es la validez subjetiva del juicio que posee a la vez validez objetiva. Hay tres modos de convicción: opinión, creencia y saber. Y como es bien sabido, según Kant, en el uso trascendental de la razón el opinar es ciertamente escaso, mientras que el saber es excesivo<sup>19</sup>. Queda, pues, la creencia, que solamente podrá considerarse así, según Kant, desde una perspectiva práctica.

Este es el contexto en el cual Kant introduce la apuesta. Como se observará, las semejanzas con Pascal son palmarias, aunque no dejan de percibirse también fácilmente las diferencias. El contexto y encuadramiento fideísta es lo común a ambos autores en ese punto. La doctrina de la existencia de Dios pertenece, en primer lugar, a lo que Kant denomina la *creencia doctrinal*<sup>20</sup>, y, desde su perspectiva, el regiomontano señalará de manera nítida: «La palabra “creencia” no se refiere más que a la guía que me ofrece una idea y al impulso subjetivo que ella ejerce sobre mis actos de razón y que se mantiene firme en la misma, aunque sea incapaz de justificarla desde un punto de vista especulativo»<sup>21</sup>. Como es natural, ese tipo de creencia frecuentemente produce inseguridad, cosa que no ocurre con el otro tipo de creencia, la *creencia moral*, que indefectiblemente me hace creer en Dios<sup>22</sup>.

Indicado el marco conceptual, aludamos ya a la referencia kantiana a la apuesta: «El criterio corriente para distinguir si lo afirmado por alguien es

18. Cfr. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 820, B 848.

19. Cfr. *ibid.*, A. 823, B 851. «Desde el punto de vista meramente especulativo, no podemos pues, emitir juicios en este terreno, ya que los fundamentos subjetivos del tener por verdad, como los que pueden dar lugar a la creencia, no merecen aprobación ninguna en el caso de cuestiones especulativas, dado que no pueden sostenerse sin apoyo empírico ni pueden tampoco comunicarse». *Ibid.*

20. «El término creencia es en tales casos una expresión de modestia desde un punto de vista objetivo, pero también a la vez, una expresión de la firmeza de confianza desde un punto de vista subjetivo». *Ibid.*, A. 827, B 855.

21. *Ibid.*, A 827, B 855.

22. Cfr. *ibid.*, A 828, B 856.

mera persuasión o constituye al menos una convicción subjetiva, es decir, una creencia firme, es la *apuesta*. Ocurre a menudo que alguien formula proposiciones con una obstinación tan firme e inflexible, que parece haberse deshecho de toda preocupación relativa al error. Una apuesta le produce cierta perplejidad. A veces se revela que su persuasión es suficiente para valorarla en un ducado, pero no en diez. En efecto, a lo primero se arriesga todavía, pero en el caso de los diez ducados comienza a darse cuenta de algo que no había advertido antes, a saber, que bien podría ser que se hubiese equivocado. Cuando nos imaginamos una apuesta en la que pusiéramos en juego la felicidad de la vida entera, desaparece en gran medida el aire triunfal de nuestro juicio, nos volvemos extremadamente tímidos y descubrimos entonces que nuestra creencia no llega tan lejos»<sup>23</sup>.

Es claro que la comparación entre la apuesta pascaliana y la kantiana no puede llegar más lejos; lo impide la autonomía moral del kantismo, que —discúlpese la obviedad— no existe en Pascal. En efecto, lo que verdaderamente equivaldría a la apuesta de Pascal en Kant sería el postulado (práctico) de la existencia del Absoluto. Ciertamente existen semejanzas, pero la kantiana autonomía moral del hombre elimina la proximidad al discurso pascaliano.

Volvamos a Pascal. Resulta imposible *saber* si, absolutamente hablando, Dios existe; ahora bien, mediante la apuesta se pone de manifiesto que tenemos que (voluntad) creer que existe. Todos los estudiosos del *pari* son concordes en señalar que no cabe ambigüedad alguna sobre este extremo. En mi opinión, la siguiente afirmación pascaliana lo refleja de modo nítido: «Cuán felices son los que, con una total libertad y una inclinación invencible de su voluntad, aman de un modo libre y perfecto aquello que están constreñidos a amar necesariamente!»<sup>24</sup>. Esa afirmación, válida en sí misma para el tema que Pascal está desarrollando, es también válida para señalar que existe en el Cla-

23. *Ibid.*, A 824-825, B 852-853.

24. B. PASCAL, *Oración para pedir a Dios el fruto saludable en las enfermedades*, V, en *Opúsculos*, trad. y prólogo de F. García, E. Aguilar, Madrid 1960, 59. Me permito subrayar que esa espléndida *Prière* de Pascal es uno de los textos más impresionantemente bellos y profundos que salieron de su pluma. Al mismo tiempo (y por supuesto no es el único motivo, ya que existen muchos), pensado a fondo ese texto, en mi opinión hace imposible la hermenéutica de Pascal como pensador trágico, tal como lo ha considerado Goldmann, siguiendo a Lukács, y tras Goldmann otros autores, entre ellos, en España, J. LLANSÓ (cfr. su *De la nada al infinito. Metafísica y tragedia en Pascal*, Madrid 1984) y G. ALBIAC (*Pascal*, Barcelona 1981). Me parece claro que la visión pascaliana no es la spinozista; aunque pudieran, de fondo, existir algunas características comunes entre Pascal y Spinoza, les separa precisamente la fe en Dios y en su único Mediador, Jesucristo (Pascal), y el panteísmo, que deviene ateísmo (Spinoza). En cualquier caso, si hay tragedia la hay en Spinoza, ya que propiamente hablando la tragedia comparece en la absoluta ausencia de Dios. Y me parece claro que el *Deus absconditus*, al que hace referencia frecuente Pascal, no lleva consigo una ausencia absoluta de Dios, ni que la presencia-ausencia del Absoluto deba entenderse, en Pascal, como esperanza sin contenido, o incluso como posibilidad pura nunca actualizada.



romontano una superación voluntarista de la cognoscibilidad racional del Absoluto, que precisamente se produce con el argumento de la apuesta<sup>25</sup>.

Dicho *estar constreñidos a amar necesariamente* lle va consigo como presupuesto ineludible que Dios es el único bien auténtico del hombre; que el Absoluto sea insondable lleva consigo, como hemos visto, que no puede ser alcanzado por la razón (no dejará nunca de ser un Dios escondido), pero puede constituirse en objeto de amor: «El Dios de los cristianos es un Dios que hace sentir al alma que Él es su único bien; que todo su descanso está en Él, que sólo tendrá alegría amándole; y que le hace al mismo tiempo aborrecer los obstáculos que la retienen y le impiden amar a Dios con todas sus fuerzas»<sup>26</sup>.

Como es claro, todo esto está relacionado, o mejor no podría entenderse sin una referencia a la noción de corazón, que en mi opinión funciona como la clave del arco de toda la filosofía pascaliana. Como es natural, no entraré aquí a desarrollar dicha noción<sup>27</sup>; únicamente recordaré, a los efectos de mi interpretación, dos asuntos; el primero, algo consabido, a saber, que según Pascal es el corazón quien siente a Dios, y no la razón. Incluso respecto de la fe, se debe recordar: «He aquí en lo que consiste la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón», como explicita el Claromontano en *Pensamientos* (nº 424-278). Y en segundo lugar, que corazón y voluntad no se identifican; el primero es más amplio que la segunda. Puede entenderse esto fácilmente si traemos a colación la conocida expresión pascaliana (quizá la más conocida de todo el pensa-

25. Precisamente así titula Perdomo su tratamiento de este tema; cfr. J. PERDOMO, *La teoría del conocimiento en Pascal*, Madrid 1956, 555. Véanse estas afirmaciones suyas, en *o. c.*, 556: «Esta resolución racional del problema (se entiende: de la existencia de Dios) se lleva a efecto en un acto de determinación voluntaria, en cuanto que es la voluntad la que decide en última instancia, la suspensión de la inteligencia; racional, en cuanto es la razón la que propone los términos por los que ha de decidirse la voluntad. En ese estado de indecisa suspensión de la mente, ante las instancias acuciantes que la vida impone, el hombre tiene que resolverse, se ve forzado a ello, en un problema frente al que la pura y simple razón se detiene, apenas penetra en él. La razón coloca al hombre en el problema de Dios en una situación limital. En esta particular situación la voluntad va a resolver el interrogante».

26. P. 460-544. Véase este otro texto, que subraya asimismo la exclusividad del amor al Absoluto y, en ese caso, la necesidad de suprimir los obstáculos para amar verdaderamente a Dios: «Si existe un Dios no hay que amar más que a Él y no a las criaturas pasajeras. El razonamiento de los incrédulos en la *Sabiduría* (II, 6) sólo se funda en que no hay Dios. Sentado esto, dice, gocemos de las criaturas. Esto es ponerse en lo peor. Pero si hubiese un Dios al que amar no habrían sacado esas conclusiones sino todo lo contrario. Y ésa es la conclusión de los sabios: existe un Dios, no gocemos pues de las criaturas. Por lo tanto, todo lo que nos incita a apegarnos a las criaturas es malo, ya que nos impide, o servir a Dios si le conocemos, o buscarle si le ignoramos. Ahora bien, estamos llenos de concupiscencia, por lo tanto estamos llenos de mal, por tanto debemos odiarnos a nosotros mismos y (odiar) todo lo que nos incita a apegarnos a otra cosa que no sea Dios». P. 618-479.

27. Véase a ese respecto, entre otra innumerable bibliografía, el capítulo correspondiente al libro citado de WILLIAMS, 203-240; los capítulos o epígrafes correspondientes de los libros de PERDOMO, de SCIACCA, etc., que se citan en este trabajo; también el artículo de A. DI GIOVANNI, *Ragioni del cuore o cuore della ragione? Il «cuore» come parola-fondamentale in Pascal*, en «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 70 (1978) 82-393.

miento de Pascal): el corazón tiene razones que la razón no entiende. Es decir, el corazón no es sólo sentimiento, instinto o voluntad; posee también funciones intelectuales o especulativas. Ciertamente, la estructura propia del corazón incluye todo lo razonable y lo voluntario, y no se hace sencillo, dada la conocida falta de sistematicidad de nuestro autor, llegar a saber cuál de los dos elementos posee la preeminencia. En cualquier caso, las funciones volitivas o, si se prefiere, la voluntad en general no es equiparable a la noción de corazón, aunque forme parte de él<sup>28</sup>.

Aunque sea colateral al objeto de este estudio, sin embargo por estar conectado con él, y por su relevancia en la antropología filosófica de los siglos posteriores, haré una breve alusión a uno de los obstáculos que, según el Claromontano, impiden acercarse o unirse al Absoluto. Como se indicó más arriba, Pascal señala que la incapacidad para creer procede de las pasiones; y el mejor modo de conseguir cercenar esa incapacidad estriba en el esfuerzo por la disminución de las pasiones. Pues bien, podría decirse que la pasión más relevante, en el pensamiento pascaliano, es el yo. Desconectada de su referencia al Absoluto, es no sólo sorprendente sino ininteligible la famosa expresión de Pascal de odio al yo: «le moi est haïssable»<sup>29</sup>. Puesta en conexión, en cambio, con el Absoluto adquiere sentido. Como es natural, Pascal es consciente de la relevancia de la subjetividad, doctrina que él mismo ayudará a crear (al menos en lo que respecta, por así decirlo, a la teoría antropológica o existencial, como Descartes la teoría metafísica o gnoseológica del sujeto); por eso resulta más llamativa su referencia al yo, un yo que debe ser odiado. Veamos algunos textos, verdaderamente antológicos.

El primero, a simple vista, es desconcertante: «¿Qué es el yo? Un hombre que se asoma a la ventana para ver a los transeúntes; si yo paso por allí ¿puedo decir que se ha asomado para verme? No; porque no piensa en mí en especial; pero aquel que ama a alguien a causa de su belleza ¿le ama? No; porque la viuela, que matará la belleza sin matar a la persona, hará que deje de amarla. Y si se me quiere por mi juicio, por mi memoria, ¿se me quiere? No; porque puedo perder esas cualidades sin perderme yo mismo. (...) No amamos pues nunca a nadie, sino solamente sus cualidades»<sup>30</sup>. No se ama una esencia abstracta, sino las cualidades o características que posee una esencia; en el mismo texto de *Pensamientos*, insiste Pascal en señalar en que no puede amarse la sustancia del alma de una persona prescindiendo de sus cualidades<sup>31</sup>.

Una interpretación de este texto podría subrayar que, sencillamente, se está refiriendo a la imposibilidad de que pueda darse un amor puro respecto

28. Cfr. a este respecto la precisa resolución del problema que aporta J.A. WILLIAMS, en su obra citada, 227.

29. Cfr. P. 597-455.

30. P. 688-323.

31. Cfr. *ibid*.

de una persona, por cuanto que una persona es amable por las cualidades determinadas que posee y comparacen al exterior (y, por supuesto, pre v i a m e n t e respetable en sí misma, por el hecho de ser persona); es decir, que en último término, se ama la concreción de la persona concreta (que consta de su sustancia y las cualidades o características de dicha sustancia)<sup>32</sup>. Si dicha interpretación podría considerarse como una benévola hermenéutica, alcanza su adecuada visión, a mi modo de ver, en el contexto más amplio de la felicidad buscada por todos los hombres, que solamente puede encontrarse en el Absoluto; y ante esto, según Pascal, es preciso forzosamente odiarse a sí mismo. Si solamente en Dios —afirma Pascal de múltiples modos— está la felicidad<sup>33</sup>, hay que cercenar o intentar impedir todo lo que se opone a la consecución de esa felicidad que reside en alcanzar al Absoluto, la fe en Dios<sup>34</sup>; por eso, Pascal extraerá la consecuencia de odiar el yo y amar solamente a Dios: «La verdadera y única virtud consiste, por lo tanto, en odiarnos a nosotros mismos, porque somos odiosos por nuestra concupiscencia, y buscar un ser verdaderamente amable para amarlo. Pero como no podemos amar lo que está fuera de nosotros, tenemos que amar a un ser que esté en nosotros y que no sea nosotros. Y esto es verdad de cada uno de todos los hombres. Ahora bien, sólo el ser universal es así. El reino de Dios está en nosotros. El bien universal está en nosotros, es nosotros mismos y no es nosotros»<sup>35</sup>.

Pascal ha indicado de diversos modos y por diferentes motivos ese «odio» al yo. Uno de ellos es lo que él considera la profunda irrealidad del sujeto o yo humano, que el Claromontano describe con expresiones muy gráficas: «Que remos vivir en la idea de los demás una vida imaginaria y para ello nos esforzamos en aparentar. Trabajamos incesantemente en embellecer y conservar nuestro ser imaginario y descuidamos el verdadero»<sup>36</sup>. Lo que, en definitiva, subrayará Pascal respecto del yo es su irrealidad, compatible a mi juicio con otras características más conocidas y habitualmente expuestas, como el carácter incoherente, incluso paradójico y contradictorio y, en último término, casi incomprendible del ser humano. Citaré aquí sólo uno de los muchos textos que podrían aportarse, y precisamente en función de la felicidad que no se encuentra más que en el Absoluto: «Si el hombre no está hecho para Dios,

32. Cfr. M.F. SCIACCA, *Pascal* (Barcelona 1955), 202.

33. Entre muchos, véase este texto: «Todos los hombres buscan la manera de ser felices. Esto no tiene excepción, por muy diferentes que sean los medios que empleen, todos tienden a ese fin. (...) ¿Qué es pues lo que nos dicen esta avidez y esta impotencia, sino que hubo antaño en el hombre una verdadera felicidad, de la que no le queda ahora más que la señal y la impronta vacía, y que trata inútilmente de llenar con todo lo que le rodea, buscando cosas ausentes y las ayudas que no obtiene de las presentes, pero de lo que son todas incapaces, porque ese abismo infinito sólo puede ser llenado por un objeto infinito e inmutable, es decir, por el mismo Dios? El sólo El es su verdadera felicidad». P. 148-425.

34. Cuando queremos pensar en Dios, mil cosas tratan de impedírnoslo. Cfr. P. 395-478.

35. P. 564-485.

36. P. 806-147.

¿por qué no es feliz más que en Dios? Si el hombre está hecho para Dios, ¿por qué es tan opuesto a Dios?»<sup>37</sup>.

Yo irreal (casi podría decirse que fantasmal<sup>38</sup>), a la par que contradictorio e incomprensible, que posee una voluntad, que es como la catapulta para hacerle dirigirse al Infinito. Resulta ahora el momento preciso de volver a recordar que según Pascal el hombre es, constitutivamente, una referencia al Absoluto, está tendencialmente referido a Dios; podría incluso ser definido como voluntad de Absoluto. Pa recería que hemos olvidado la apuesta; no es así, por cuanto ésta es precisamente el inicio de toda la andadura existencial del sujeto humano; «yo soy, luego apuesto» significa que la apuesta es punto de partida, y no de llegada, y como señalan la mayoría de los autores que han considerado el tema; la apuesta posee una función propiamente existencial, se desenvuelve en la vida real, práctica, del sujeto que apuesta.

La referencialidad del yo humano al Absoluto se desarrolla a través de la voluntad. Parece oportuno hacer referencia a que dicha voluntad ha sido considerada por algunos autores como deseo, con lo que —en una peculiar heterogénesis de los fines— Pascal coincidiría con la doctrina spinozista del deseo como esencia del hombre<sup>39</sup>. Un deseo, además, que en el fondo, para algún autor, sería irreal, por cuanto está dominado por la imaginación. «Es esa parte dominante en el hombre, esa maestra de error y falsedad, y tanto más embustera cuanto que no lo es siempre, porque sería regla infalible de verdad si fuese regla infalible de la mentira. (...) Pero, al ser casi siempre falsa, no deja ninguna señal de su calidad que marque con la misma peculiaridad lo verdadero y lo falso. (...) Esta orgullosa potencia, enemiga de la razón, que se complace en controlarla y dominarla para demostrar cuánto puede en todas las cosas, ha establecido en el hombre una segunda naturaleza (...) La imaginación dispone de todo; crea la belleza, la justicia y la felicidad que es el todo del mundo»<sup>40</sup>. Por lo dicho

37. P. 399-4 38. No quiero dejar de citar, aunque sea en nota, este otro excelente texto de Pascal, que está en conexión con lo que se está subrayando arriba: «La naturaleza del egoísmo y de ese yo humano consiste en no amar más que a uno mismo y no considerar más que a uno mismo. Pero qué hará ese yo? No podría impedir que ese objeto que ama esté lleno de defectos y de miseria; quiere ser grande, se ve pequeño; quiere ser feliz, se ve miserable; quiere ser perfecto, se ve lleno de imperfecciones; quiere ser objeto del amor y de la estimación de los hombres y ve que sus defectos sólo merecen su aversión y su desprecio. Este aprieto en que se encuentra produce en él la más injusta y la más criminal pasión que se pueda imaginar; porque concibe un odio mortal contra esa realidad que le reprende y que le hace reconocer sus defectos. Desearía destruirla y, al no poder destruirla en sí misma, la destruye, en la medida que le es posible, en su conocimiento y en el de los demás». P. 978-100.

38. Cfr. G. ALBIAC, *o.c.*, 111.

39. Cfr. G. ALBIAC, *o.c.*, 106ss.

40. P. 44-82. Véase entero ese texto sobre la imaginación, por cierto uno de los fragmentos más largos de *Pensamientos*. El libro citado en la nota anterior me ha hecho caer en la cuenta de la relevancia de esas frases pascalianas sobre la imaginación. Si bien no comparto las tesis de fondo del libro de Albiac, como ya indiqué en una nota anterior, algunos epígrafes resultan sugerentes e interesantes.

hasta aquí, es claro que no puedo compartir la similitud de las doctrinas pascalianas y spinozistas sobre el deseo, como si sobre este tema, Pascal no fuera más que un esbozo de la doctrina que Spinoza desarrollará. Baste aludir simplemente, y sin obvias ulteriores explicaciones, a que la doctrina del *corazón* en Pascal poco tiene que ver con la noción de *apetito* de Spinoza<sup>41</sup>.

Que no sean coincidentes las doctrinas aludidas, y que no deben extrapolarse, no debe hacernos olvidar la relevancia que posee la doctrina pascaliana del deseo. Como más atrás se puso de manifiesto, acudiendo a textos de *Pensamientos*, el hombre de modo patente está determinado hacia el Absoluto; la tendencia hacia Dios es clara y universal. Ahora bien, esa tendencia o sed de Absoluto, se configura como deseo; desde su óptica hermenéutica, lo ha expresado Llansó del siguiente modo: «Hay en Pascal una “necesidad de absoluto” irreductible. Esa “necesidad de absoluto” se transforma en deseo necesario de Dios. El paso de la tendencia natural del hombre al infinito al deseo que éste tiene de Dios, otorga a este deseo su necesidad»<sup>42</sup>. El hombre desea al Absoluto, pero al mismo tiempo, el esfuerzo que el hombre realiza de dirigirse al

41. Para algunos aspectos referentes a la doctrina spinozista, me permito reenviar a mi trabajo *El Absoluto como causa sui en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona 32000.

42. J. LLANSÓ, *De la nada al infinito. Metafísica y tragedia en Pascal*, Madrid 1984, 239. También aquí deseo subrayar que he aprendido mucho de este libro (también de otro trabajo de este autor, *En qué sentido puede ser llamada trágica la filosofía de Pascal. La frase: «L'homme passe infiniment l'homme»*, en «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía» IV (1984) 107-128). Sin embargo, no puedo compartir la explicación de Pascal como pensador constitutivamente trágico. Aunque ya hice referencia a esto en una nota anterior, precisamente por la relevancia especulativa de dicha hermenéutica considero pertinente volver sobre ese aspecto, para subrayar que la tragedia, en mi opinión, es superada en Pascal, precisamente en función de su cristianismo, el cual no es trágico. El *Deus absconditus*, o su equivalente para nosotros, es decir, la constitutiva presencia y a la vez ausencia del Absoluto, no es tragedia constitutiva, puesto que —en el plano filosófico— la incompreensibilidad del Absoluto no lleva consigo incognoscibilidad (es decir, Dios no se constituye como pura posibilidad), y en el plano teológico la cruz no es lo último; lo es la resurrección. La esperanza cristiana culmina, no da vueltas sobre sí misma sin objeto real al que tender; la esperanza cristiana, como es obvio, no es el principio esperanza de la dialéctica marxista, de la que de alguna forma arranca la consideración de algunos autores de Pascal como pensador trágico. En mi opinión, algunos de los puntos —ciertamente brillantes— de la exposición doctrinal, que realizan Goldmann y sus seguidores, de Pascal como pensador trágico, que en el fondo conducen a considerar al Claromontano como un inevitable precedente de la dialéctica marxista, no se compadecen con la realidad de los escritos pascalianos.

Quizá P. 449-556 (del que a continuación se cita solamente un fragmento) sea el lugar más perfilado en el que Pascal delimitó su explicación del *Deus absconditus*: «Lo que en él (el mundo) se ve no señala ni una exclusión total, ni una presencia manifiesta de divinidad, sino la presencia de un Dios que se oculta. Todo lleva esta huella. (...) No es preciso que no vea nada; no es preciso tampoco que vea lo suficiente para creer que lo posee (a Dios), sino que vea lo bastante para saber que lo ha perdido; porque, para saber que hemos perdido hay que ver y yo es precisamente el estado en que está la naturaleza». Para una crítica, a mi juicio válida y pertinente de la interpretación «trágica» de Pascal, puede verse A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964, y L. PONTICELLI, *Fede e scommessa in Pascal*, en «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 61 (1969) 109-113.

Absoluto le es dado por el propio Absoluto, como pertinentemente recuerda también Llansó. Con palabras de Pascal mismo: «El Dios de los cristianos es un Dios que hace sentir al alma que Él es su único bien; que todo su descanso está en Él, que sólo tendrá alegría amándole; y que le hace al mismo tiempo obrar y vencer los obstáculos que la retienen y le impiden amar a Dios con todas sus fuerzas»<sup>43</sup>.

«Infinito-finito». Ese lema ciertamente expresa de un golpe la fuerza del discurso pascaliano. Esa antinomia, que especifica el argumento de la apuesta, se configura como superable por vía de voluntad; y, discúlpese la insistencia, exclusivamente por vía de voluntad. «El hombre finito —señala Perdomo en su explicación de la doctrina pascaliana— no puede captar absolutamente a Dios infinito por una inadecuación fundamental de su intelecto. Pero su voluntad también finita, en cambio, sí puede determinarse por un bien infinito que excede a otro bien finito. La voluntad en este caso, no puede obrar consecuentemente de otra forma»<sup>44</sup>. Y eso es así porque el bien que la voluntad busca está más allá de ella, trasciende a la propia voluntad (en este punto, desde luego, Pascal está muy alejado de la kantiana autonomía de la voluntad). Resulta interesante comprobar que la apuesta está movida por la voluntad, y la propia voluntad es finalmente también trascendida por el Dios alcanzado; en palabras de Pascal: «No os asombréis al ver cómo personas sencillas creen sin razonamiento. Dios les da el amor a El y el odio hacia ellas. Induce su corazón a que crean. No creeremos nunca, con una creencia útil y de fe, si Dios no inclina nuestro corazón, y crearemos tan pronto como Él lo incline»<sup>45</sup>.

En último término, no se trataría solamente de una primacía de la voluntad sobre el entendimiento, sino sobre todo de que la voluntad posee una certeza (valga la paradoja) mayor que las certezas racionales; para el gran geómetra que fue Pascal, resultaba ser más válida la certeza moral que la geométrica. Por otro camino, muy distinto al voluntarismo ínsito en el *cogito* cartesiano, Pascal propone a la voluntad como la facultad que, por encima del entendimiento, puede alcanzar y alcanza de hecho, según él, la verdad. No es preciso detenerse en explicar a estas alturas del trabajo algo en lo que se ha insistido ya (y que, por cierto, debe tenerse siempre presente, so capa de malinterpretar al Claromontano, haciendo de él un irracionalista), a saber, que no existe propiamente una anulación de la razón en Pascal. Sin embargo, la verdad y la certeza serían alcanzadas, en primer lugar y de manera mucho más neta, por la fundamental facultad humana, que es la voluntad. El primer rango especulativo de las facultades humanas corresponde, según el Claromontano, a la voluntad. La apuesta es seguramente el caso más claro en el que puede corroborarse dicha asección.

43. P. 460-544. La referencia de LLANSÓ es p. 240 de su libro citado.

44. J. PERDOMO, *o.c.*, p. 561.

45. P. 380-286.

La voluntad mueve a todo, incluso al entendimiento. En la prueba o discurso sobre el que pivota la apuesta, mediante el cual Pascal involucra al incrédulo, es claro que el proceso argumentativo está dirigido por la voluntad; la inteligencia no comparece, o mejor solamente comparece, en todo caso, en los elementos cognoscitivos o racionales que posee el corazón, del cual forma parte la voluntad. Por eso, he insistido por una parte en que Pascal no es irracionalista, y por otra en que, con los matices señalados a lo largo del trabajo, el conocimiento cordial pascaliano, en lo que se refiere especialmente al argumento de la apuesta, es sobretodo voluntario. De ahí que en el fragmento en el que se explaya el *pari* Pascal termine por señalar: «Por esto, cuando se está obligado a jugar, hay que renunciar a la razón para conservar la vida»<sup>46</sup>.

La doctrina pascaliana, que ciertamente resulta en tantas ocasiones penetrante a la par que conmovedora y entrañable, en mi opinión no puede admitirse en este punto: no es necesario renunciar a la razón; entre otras cosas porque no es posible, como el propio Pascal indica a la hora de explicar el conocimiento cordial, lleno por cierto de elementos cognoscitivos. El intento de renuncia a la razón lleva consigo abrir completamente las compuertas de la incondicionalidad de la voluntad, de una voluntad que en último término no podrá atenerse a razones, y en ese caso no le quedará más opción que convertirse en voluntarismo, que al fin y al cabo es un exclusivismo en la interpretación de lo humano. Si se me permite la obviedad, la voluntad no sólo es muy relevante, sino que es imprescindible para explicar lo humano; en cambio, el voluntarismo no es necesario, y tampoco pertinente. Dicho paladinamente: es imposible una voluntad autónoma; en último término, la voluntad humana *depende* del entendimiento; y, a renglón seguido, es preciso recalcar que debe entenderse bien esa dependencia: dependencia no es sumisión. La voluntad depende del entendimiento en tanto que facultad y en lo que se refiere a los objetos y a los actos correspondientes. La voluntad humana no es lo más alto en lo humano; a la postre, está *regida* siempre por la razón. Aunque, como es sabido, sea efectivamente la voluntad la que mueve al entendimiento, y además resulta cierto que el amor es más unitivo que el conocimiento, sin embargo es la razón quien rige a la voluntad; en cambio, quien en último término rige a la razón humana —como diría Tomás de Aquino— es la voluntad divina, que es la primera y máxima regla de todo<sup>47</sup>. Ahora bien, la voluntad humana no es la divina; no puede confundirse con ella o ser exaltada hasta su absolutización.

La voluntad no puede aislarse de la razón; no es posible considerarla incondicionada, absolutizada, o convertirla sencillamente en un sustitutivo del entendimiento, consecuencia del miedo a pensar<sup>48</sup>. Como ha puesto de mani-

46. P. 418-233. Cfr. el libro citado de PERDOMO, 561, y el de WILLIAMS, también citado, 317-319.

47. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 154, a. 2, ad 2.

48. Cfr. L. POLO, *o. c.*, pp. 73 y 76.

fiesto la historia de la filosofía contemporánea, una voluntad separada del entendimiento aunque inicialmente y durante un tiempo parezca tener éxitos, al final acaba siempre en fracaso, superada asimismo (y al final desechada), por otras facetas humanas de menor rango. La autosuficiencia de la razón no se suprime proporcionando autosuficiencia a la voluntad. Quizá haya que volver a reiterar la imposibilidad de emancipación del entendimiento y de la voluntad, puesto que no caben en lo humano ámbitos o planos autosuficientes.