

1

De Blaise Pascal conocemos un puñado de anécdotas: de su ingenio, el invento de la calculadora y el primer transporte público de París; de su conversión, de un pergamino manuscrito plegado al interior de la manga del saco, la distinción del Dios de Abraham, Isaac y Jacob del de los filósofos e intelectuales; y el argumento de la apuesta. Pascal es el genio inacabado de una implosión moderna precoz. Su obra mayor es una suma de recortes y tachaduras, de líneas ilegibles y pensamientos simples. Un rechazo de la permisividad jesuita, de las poses estoicas, y desprecio por el espíritu secular, combinados con una fascinación pre-iluminista por la geometría, con desconfianza frente a la moda cartesiana. Pascal anticipa el cálculo de probabilidad, y compone para la escuela de Port-Royal con rigorismo analítico; mientras que se reserva un momento privado para interpelar al lector con intimidad agustina. La filosofía de Pascal, de haberla habido, estaba condenada desde el inicio a la recepción esporádica. No sólo por fragmentaria: tampoco su teología podía esperar mucho eco, menos aún por su jansenismo diletante entre rigorismo y contrarreforma. Las teorías de la ciencia inmediatamente posteriores alcanzaron una diferenciación frente a la que la obra pascaliana resultaba ya entonces, en el mejor de los casos, obsoleta; ni qué hablar de la autonomía crítica que emergió en el seno mismo de la metafísica con la filosofía trascendental y el idealismo alemán. Pasado su siglo, allende Francia, de Pascal apenas llegaron noticias. Sólo Nietzsche parece haberlo

leído,¹ mientras que Hegel exalta su valor como *Popularphilosoph*.² No antes de la segunda mitad del siglo XX se saldó parte de las deudas intelectuales; las investigaciones filológicas lograron reconstruir de modo plausible el manuscrito de las *Pensées*, y varios autores revalorizaron la notable extemporaneidad de sus ideas; ocasionalmente no sin francas exageraciones: Pascal precursor de Kant, antecesor de Hegel, el primer Marx, anticipo de Wittgenstein.

La apología del cristianismo, agradeciendo su conversión, quedó de su puño involuntariamente inconclusa. Cuesta imaginarse, no obstante, una versión final que hubiera satisfecho las ambiciones universales de Pascal por unir ética, hermenéutica bíblica y crítica histórico-cultural. No sólo la forma de aforismos con las que se compilaron las ediciones de las *Pensées* deja suponer en la suma de ideas sueltas un gesto rebelde; el espíritu del texto mismo participa de una dicción propia de la crítica cultural.³ Es todavía una polémica abierta entre especialistas si el argumento de la apuesta formaba parte de aquel plan apologético, o si fue sólo un desliz de euforia por la fe recuperada. Ya ahí se hacen visibles las dificultades legadas por su caligrafía desprolija. Pascal mismo superpone la especulación trascendente con la reflexión psicológica. Por eso también se le agotan a su teoría de la persuasión antes de concluir la demostración misma sus recursos analíticos. La concesión abierta al libertino, al aproximarse a la apuesta, de reducir la pregunta por la fe a un cálculo de beneficio egoísta no se contenta, sin embargo, con una receta práctica, a pesar del efecto retórico buscado y obtenido. De lo contrario no habría apuesta. Lo que Pascal termina problematizando es el momento anterior; es la indecisión existencial frente a la impredecibilidad histórica. El argumento de la apuesta acaba trabajando sobre el principio de validación de la deci-

1. Sobre las lecturas de Nietzsche de la obra de Pascal no faltan estudios. Muy sugerente resulta el trabajo de Henri Birault, «Nietzsche et le pari de Pascal», en: *Archivio di filosofia*, 1962/1963, pp. 67-90. Véase también la interpretación de Eric Voegelin: «Nietzsche und Pascal», ahora en: *Sinn und Form*, 56 (2004) 3, pp. 293-334.

2. Hegel, Georg Wilhelm Friederich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Einleitung. C 2c. *Abscheidung der Philosophie von der Popularphilosophie*.

3. A Pascal se debe no sólo aquella reproducción socrática de dignificación de la filosofía a través de su destrucción irónica: «*Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher* [burlarse de la filosofía es verdaderamente filosofar]» (Fr. 4); entre los fragmentos no faltan declaraciones de desobediencia sistémica: «Yo escribiré mis pensamientos sin orden, y no tal vez por una confusión sin diseño: ése es el verdadero orden, que demarcará siempre mi objeto por el desorden mismo. Yo le haría demasiado honor a mi tema, si lo tratase con orden, porque yo quiero mostrar que él es incapaz de eso» (Fr. 373). Todas las citas siguen la numeración de la llamada edición Brunschvicg (*Opuscules et Pensées*, publiés avec une introduction, des notices et des notes par Léon Brunschvicg, Hachette, Paris, 1897). Si bien es cierto que las ediciones críticas posteriores demostraron algunas deficiencias en la recopilación de Brunschvicg, la suya sigue siendo la más difundida y sobre la cual se basaron prácticamente todas las traducciones hasta mediados del siglo XX.

dibujo 3

sión, no en la validación ni en la decisión mismas. Ésa es la inquietud de estas páginas. Preguntarse por la apuesta como prueba contrafáctica del juicio político. Antes que la dimensión lógica de la racionalidad lúdica, sin embargo, es la fenomenología política que subyace bajo la teología del *Dios occulto* desde la que argumenta Pascal la que más seduce en este lugar. La improcedencia de Pascal de arrojar una defensa del cristianismo a la racionalidad económica del placer no afecta los fundamentos de la fe, pero cuestiona seriamente la legitimación teológica de la convivencia política. La confrontación religiosa interior tiene que haberle revelado a Pascal una inconsistencia fundamental del saber práctico. Él no salda, sin embargo, ese desdoblamiento obligatorio del universal con un postulado, sino que lo radicaliza a través del carácter no contractual, pero existencialmente vinculante de la apuesta. Es ahí donde descubre la mediación entre ambos momentos. Una suerte de *fe pragmática* –como llamará Kant a ese uso hipotético de la creencia– que amarra el sentido de la acción a una estimación subjetiva, pero necesaria. «...[E]ste artículo –anota molesto Voltaire sobre la apuesta de Pascal– parece un poco indecente y pueril; esta idea de juego, de pérdida y ganancia no se corresponde en absoluto con la gravedad del tema».⁴ El comentario irónico le impide advertir que la riqueza del argumento no está en la prueba de la existencia de Dios, sino en las consecuencias de la duda genuina de la razón moderna que no sabe dónde asentar la certeza práctica individual y cómo deducir de ella el contrato colectivo de convivencia. La importación teológica de Pascal denuncia sin quererlo, por un lado, la ilusión de que la subsidiariedad social se corresponde con el casino mercantil de necesidades y satisfacciones en la que juegan hedonistas, temerosos y astutos. Desnuda, por otro, también el placebo ideológico que contiene toda fe teológico-política. Que la certeza trascendente sobre la que descansa la acción política se mide en la inversión privada de la apuesta imaginaria de cada uno es la proyección que se deduce de esta lectura. El propósito de las distintas formas de individualismo metodológico (como la teoría de los juegos, entre otras) de estandarizar tipos constantes de conductas sociales en las apuestas, no es reprochable; cuestionable es la pretensión de encontrar mentalidades culturales en los porcentajes estadísticos; no por último, porque donde hay apuesta es porque no hay pronóstico seguro. Si la decisión de cada ciudadano pudiera ser posterior al *rien ne va plus* cotidiano de la historia, no habría política.

Es innegable que los *expertises* filológicos exigen en el caso de los pasajes sobre la apuesta una atención especial. El texto de Pascal contiene demasiado explo-

4. Voltaire, *Lettres Philosophiques. Vingt-cinquième lettre*: «Sur les Pensées de M. Pascal». Aquí según la edición: Garnier-Flammarion, Paris, 1964, p. 164.

sivo como para despacharlo sin precauciones.⁵ Ésta no es, sin embargo, una instancia adecuada para tales controles. Escapan completamente a la competencia de estas notas. La historia del manuscrito y sus ediciones a lo largo de 350 años es tan entretenida como una novela. La confusión entre las copias, el índice incompleto de la pluma del autor, y los agregados, posteriores pero plausibles; las intervenciones familiares, las de los monjes de la Abadía de Port-Royal, los recortes del propio Pascal, de los bibliotecarios, o las marcas del tiempo relativizan seriamente las reconstrucciones del sentido original. Los estudios filológicos de las últimas décadas han logrado, sin embargo, desmenuzar sucesivos horizontes receptivos y condiciones de publicación de los retazos originales. El resultado es algo paradójico. Más que aclararlo, le han ido reintegrando al manuscrito original todas las imprecisiones propias. Quitándole el velo de beatitud, permiten de ese modo también una comunicación más directa con las convicciones e incertidumbres de Pascal. Determinar al interlocutor del argumento de la apuesta no altera el contenido; el sentido cambia, sin embargo, junto con el contexto lógico supuesto. En un caso, Pascal parece estar criticando en nombre de aquella burguesía ascética, a la que Max Weber le atribuye el impulso capitalista, a la sociedad decadente religiosamente anquilosada, moralmente libertina, que se expresa en el grupo de jugadores alrededor del Duque de Roannez. En otro, Pascal pone en la mira al burgués secularizado, que anticipa un escepticismo posracional, quien ni siquiera cree que haya que creer. La discusión con el segundo le resulta incomparablemente más urgente e incómoda que con el primero; pero contra ambos esgrime con el argumento de la apuesta. En ese combate, Pascal se enreda solo: para uno quiere hacer valer el cálculo de probabilidad como demostración de las ventajas comparativas de creer en Dios, y descuida que de esa manera destruye el propio fundamento moral que intenta validar; frente al otro se propone demostrar con el argumento de la apuesta los límites de la razón para refutar la moral; y no ve que ésa es la tesis de su oponente: que no hay por qué apostar.⁶

5. Sobre la historia del manuscrito puede consultarse, Louis Lafuma, *Historie des Pensées de Pascal (1656-1952)*, Éd. du Luxembourg, 1954; L. Lafuma, *Recherches Pascaliennes*, Delmas, Paris, 1949; Jean Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, SEDES, 1993; Plures, *Les Pensées de Pascal ont trois cent ans*, Éd. G. de Bussac, Clermont-Ferrand, 1971; Plures, *Blaise Pascal, l'homme et l'œuvre*, Éd. de Minuit, Paris, 1956.

6. De la inagotable bibliografía sobre Pascal no se puede dejar de enviar a los estudios clásicos de Henri Gouhier, *Blaise Pascal, commentaires*, Vrin, Paris, 1966; H. Gouhier, *Blaise Pascal, conversion et apologetique*, Vrin, Paris, 1985; Roger E. Lacombe, *L'Apologétique de Pascal. Étude critique*, Presse Universitaires de France, Paris, 1958.

Pascal prepara el argumento de la apuesta con tres afirmaciones que actúan como puntos de inicio simultáneos para una deducción unitaria. También aquí sin advertirlo se le filtran en esa polifonía de discurso metafísico, confesión religiosa y juego matemático algunos disonantes que no se escuchan por la falta de jerarquías conceptuales en la exposición. El principio epistemológico del que parte es la imposibilidad de conocimiento de Dios; de un saber indemostrable, pero irrefutablemente cierto. Ahí se anida la apuesta. Pascal diferencia, sin embargo, aquel postulado teórico de otro metafísico: el desconocimiento de Dios no impide la conciencia del infinito y la nada. Es esa constelación de saber absoluto y desconocimiento completo que exige en su aplicación práctica un salto al vacío, por cierto: la apuesta que media la ignorancia con la certeza. Para esta internalización Pascal no eleva sin embargo un imperativo ético universalizable, sino una inflexión subjetiva de evidencia natural. Quien no arriesga, no gana. La tercera reflexión que acompaña al argumento de la apuesta es la presencia de la muerte como condición de posibilidad de toda acción humana. De esta última extrae toda la fuerza de su argumento, porque «el tiempo de esta vida no es más que un instante» (Fr. 195); porque la muerte «amenaza a toda hora» (Fr. 195); porque la presencia de esa eternidad total y negativa lleva a «una duda de terribles consecuencias» (Fr. 195). Por eso hay que apostar; por eso la urgencia de apostar. Al llegar aquí, la inversión perfecta de la deducción cartesiana parece premeditada. Pero no es con Descartes contra quien polemiza con el argumento de la apuesta. A su contrincante imaginario no le hace recitar reglas para conducir el ingenio de la duda al saber. No es la fragilidad metódica de la apuesta la que le preocupa. Pascal da por obvio que un cálculo de probabilidades como el del juego de partidas hace al azar más previsible que toda certidumbre de la razón frente al futuro.

El torso teórico legado por el manuscrito desata el ingenio. El fragmento *infini-rien* activa como pocos el afán hermenéutico, porque el diálogo supuesto no sigue ningún orden, y los comentarios intercalados despistan todavía más al lector.⁷ Las objeciones que pone en boca del interlocutor saltan de reproches normati-

7. Sobre la apuesta, junto a los trabajos antes mencionados, entre otros con el estudio de Jéan Orcibal, «Le fragment “infini rien” et ses sources»; incluido en la compilación: *Blaise Pascal, l'homme et l'œuvre, op. cit.*, pp. 154-186, puede verse: Miguel Asín Palacios, «Los precedentes musulmanes del “Pari” de Pascal», *Boletín de la Biblioteca Menendez y Pelayo*, Santander, 1920, pp. 171-232; Léon Blanchet, «L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal», *Revue de Métaphysique et Morale*, 26, 1919, pp. 477-516, 617-647; Ulrich Richard Soballa, *Hoffnung in Pascals Fragment «Unendlich Nichts»*. *Ein philosophisch-historisch und philosophisch-vergleichend orientierter Beitrag zur Geschichte der Interpretation des Pascalschen «Argumentes der Wette»*, Tesis de doctorado, Bonn, 1978.

vos a cuestiones metódicas. Quizás por eso mismo busca primero cerciorarse de la economía del argumento, según la cual es insensato no jugar, a pesar de que no exista una medida objetiva para cuantificar la apuesta, porque el beneficio en cualquier caso será mayor que la inversión. Pascal, sin embargo, no se conforma con esa evidencia. Al oponente le hace formular dos preguntas mucho más radicales, para las cuales curiosamente carece de respuestas sistemáticas. Contra la primera, que lo justo sería no apostar, Pascal responde con una petición de principio que identifica apuesta con condición de existencia: vivir es apostar. *Voilà*. De esa reducción se desprende la segunda impugnación del oponente por el sentido de una apuesta que no es libre, sino obligatoria. Pascal la contrarresta con una crítica más extrema aún: la apuesta no pone a prueba a Dios, sino a la propia debilidad humana. Por eso apuesta el hombre, porque debe pero no sabe cómo actuar. Razón calculadora y Escritura son los polos dentro de los que se mueve la apuesta sin otra orientación que su segura incertidumbre. Pascal bosqueja, llegado a ese punto, una teoría del juicio que de modo rudimentario se anuncia a lo largo de toda su obra con referencias dispares, pero recurrentes. Juicio es el *corazón que se inclina a Dios*; es el *espíritu de fineza*, cuyos principios están en el uso común del idioma corriente; es la opinión popular, por naturaleza contraria a los extremos; apostar es juzgar. Pascal escribe en un lenguaje híbrido entre moralismo y racionalismo una teoría precaria del sentido común, ausente tanto en Montaigne como en Descartes, que intuye una facultad estimativa que conduce a Dios, que prepara la muerte, que orienta la vida; que apuesta.

El formato inconcluso de las *Pensées* multiplica involuntariamente el efecto literario de un género, que no es exclusivo de Pascal, pero que él con apuntes psicológicos aprovecha mejor que los moralistas para sortear la zanja moderna entre subjetividad y razón. La fenomenología resultante no es programática, pero prefigura un temario existencialista. Pascal se presta sólo en apariencias a una disputa moral con el libertino. Las notas sobre la estupidez humana, el fastidio, el aburrimiento y la vanidad, los comentarios dispersos sobre la debilidad mortal por el entretenimiento crean un clima en el cual la ingenuidad de la apología cristiana se eleva a metafísica fenomenológica. En ese cruce de diagonales es donde el argumento de la apuesta intenta ordenar el tránsito entre immanencia y trascendencia, porque el principio de la acción es la incertidumbre, pero su fundamento, una certeza indubitable. El puente entre saber y fe es la apuesta. Pascal no logra subsumir este discernimiento a una facultad propia; intuye, sin embargo, que esa lógica gobierna no pocas obras humanas: «¡Cuántas cosas se hacen por lo incierto; los viajes sobre el mar, las batallas!» (Fr. 234). La rendición de cuentas frente a la negatividad absoluta no se limita a la convicción religiosa subjetiva.

Todo es siempre arrojó. Si así no fuera, «yo digo que no habría que hacer nada de nada, pues nada es certero [...], pues no es certero que veremos el día de mañana, pero es ciertamente posible que no lo veamos» (Fr. 234). Pascal no sólo separa libertad individual de egoísmo; refiere la constitución de la subjetividad a la apuesta. Antony McKenna, que informa sobre la amistad de Pascal y Hobbes, y de la posible influencia del *De Corpore* sobre los *Discours sur la condition des grands*, encuentra una relación estrecha entre el contrato hobbesiano y la apuesta pascaliana: en ambos sería la conciencia de imperfección del yo que funda la sociabilidad.⁸ La clave liberal de lectura salta a la vista: el Estado es la suma de los cálculos egoístas de costo-beneficio, que se cuantifican para su intercambio en forma de apuestas individuales. La interpretación de McKenna no advierte, no obstante, que es de ese paralogismo que intenta escaparse Pascal. Es cierto que toda elección social supone prudencia cívica. La apuesta no es, sin embargo, un método de medición de ventajas comparativas; es la demostración justamente contraria: «Porque no sirve de nada decir que es incierto que se ganará pero que es cierto que se apuesta; y que la distancia infinita que hay entre esa *certeza* de que uno apuesta, y la *incertidumbre* de que ganará, iguala al bien finito, que ciertamente uno arriesga, con el infinito, que es incierto. Eso no es así» (Fr. 233). Pascal no reduce la apuesta como momento de una teoría finalista de la acción. Quizás sólo en eso coincida parcialmente con el Hobbes no mecanicista: «también todo jugador apuesta con certeza para ganar con incerteza; y sin embargo, apuesta ciertamente el finito para ganar inciertamente el finito, sin pecar por ello contra la razón. No hay infinidad de distancia entre esta certitud de lo que se arriesga y la incertitud del beneficio; eso es falso» (Fr. 233) La apuesta apoya la acción sobre la asimetría absoluta de la temporalidad; el equilibrio de la elección es siempre negativo.

Hay, en verdad, —sigue Pascal— infinidad entre la certitud de ganar y la certitud de perder. Pero la incertitud de ganar es proporcional a la certitud de lo que se arriesga, según la proporción de los azares de ganar y perder. Y de ahí viene que, si hay tanto azar de un lado como del otro, la partida a jugar es de igual contra igual; y por lo tanto la certitud de lo que se expone es igual a la incertitud de lo que se gana, a pesar de que sea infinitamente distante. Y así, nuestra proposición es de una fuerza infinita, cuando se trata de apostar el finito en un juego en el que hay posibilidades iguales de ganar y perder, pero el infinito por ganar. Eso es demostrativo; y si los hombres son capaces de alguna verdad, ésta es una (Fr. 233).

Como termómetro de la fe, la apuesta mienta el acto político por excelencia: «trabajar para lo incierto» (Fr. 234). Se apuesta cuando no se sabe, pero se cree y se quiere. Es ahí donde se controla el rendimiento de una ideología. Todo acto

8. Antony MacKenna, «L'argument infini – rien», en Plures, *Méthodes chez Pascal. Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand, 10-13 Juin 1976*, PUF, Paris, 1979, pp. 497-508.

político encierra una apuesta, que se presta a una analogía con el juego. No se trata, sin embargo, de entretenimiento contra el aburrimiento en el que cae el escéptico moderno. Es más bien la puesta a prueba del enlace de la razón con la conciencia. Es un desafío a la autonomía proclamada por el sujeto libre. Pascal en su debate con el agnosticismo lo estiliza en una teología del ocultamiento.

Eso es lo que nos indica la Escritura, cuando dice en tantos pasajes que aquellos que buscan a Dios, lo encuentran. Pero no es de ningún modo de esa luz que se habla, *como el día en pleno día*. No se dice de ningún modo de aquellos que buscan el día en pleno día, o el agua en el mar, que los encontrarán; es por eso obvio que la evidencia de Dios no está en la naturaleza. También ella [la Escritura] nos dice en otra parte: *Vere tu es Deus absconditus [Verdad, que tú eres un Dios oculto]* (Fr. 242).

Pascal tematiza repetidas veces, aunque en todas sin detenerse, una interpretación bíblica propiamente reformista. Si en Lutero y Calvino, como también en Nicolás de Cusa, la tesis del Dios oculto anuncia una teología negativa de la Revelación, Pascal la recorta para una teoría existencial de la decisión: Dios se oculta, para que el hombre se busque; y se muestra en el libre arbitrio de la apuesta, porque la mediación entre ocultamiento y revelación es Jesús. La cristología pascaliana no transmite, sin embargo, ningún mesianismo. Cristo es sólo la ilustración del cálculo de dimensiones irrepresentables que contiene la apuesta. No hay un Dios de la política, como tampoco la apuesta es revelación. Dios no se descubre en ninguna decisión humana. Por eso el hombre está obligado a apostar, porque en este mundo todo y nada es prueba de Dios. En la misma dirección e igualmente incompletas apuntan las reflexiones de Pascal sobre los milagros. Después del advenimiento del Señor el discernimiento humano no devino más fácil:

He ahí una reliquia sagrada. He ahí una espina de la corona del Redentor del mundo, sobre quien el príncipe de este mundo no tiene ningún poder; quien hace los milagros por la propia fuerza de su sangre derramada por nosotros. He aquí que Dios elige él mismo esta casa para hacer estallar ahí su poder. No es de ningún modo eso que los hombres hagan milagros por virtud desconocida y dudosa que nos obliga a un discernimiento difícil. Es Dios mismo; es el instrumento de la Pasión de su Hijo único, quien, estando en varios lugares, elige éste y hace venir a los hombres de todas partes para recibir los alivios milagrosos de sus padecimientos (Fr. 839).

El pensamiento político de Pascal es el de un autodidacta.⁹ Allí, sus méritos y límites. En vano se buscaría un destilado ideológico prerrevolucionario o sostén del orden monárquico. Sus críticas de la propiedad privada o de la injusticia social

9. Sobre el pensamiento político de Pascal, puede consultarse: Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, PUF, Paris, 1984. Más sistemático es Hermann Geissbühler, *Recht und Macht bei Pascal. Eine Untersuchung seiner politischen Gedanken*, Peter Lang, Bern, 1974. Para el agustinismo pascaliano, véase: Philippe Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, Albin Michel, Paris, 1995.

formaban ya entonces lugares comunes. Pascal no es el pensador de un régimen amenazado ni de la burguesía ascendente, aun cuando para ambos partidos se podrían encontrar legitimaciones entre sus escritos. Todo se mueve, sin embargo, en un trasfondo pesimista que habla de la disconformidad de las clases intermedias. Su aversión por los jesuitas deja suponer su desconfianza por cualquier forma de teocracia política, y las sílabas sueltas que componen una teoría del Estado parecen aproximarse más a Tomás que a Agustín. La monografía pionera de Lucien Goldmann, que contiene tantas líneas sugestivas, también en este punto ofrece una interpretación algo mecánica, si bien es una obra anterior al aluvión estructuralista.¹⁰ Goldmann encuentra con erudición trazos comunes en el género trágico. La inspiración lukacsiana le impone por desgracia una filosofía de la historia que busca en más de un caso sin diferenciación ni necesidad categorías hegelianas y marxistas. Esa reducción teórico-estética le anula desde el inicio el acceso comparativo de Kant con Pascal a través de la tercera *Crítica*. La identificación de Pascal con la figura de Fausto es ocurrente; como también el paralelo entre la reflexión pascaliana y la especulación dialéctica. Pero ni la segunda *Crítica* es un anticipo de la dialéctica hegeliana, ni el argumento de la apuesta una variante del imperativo categórico.

2

Al pasar, revisando las preferencias del juicio, Locke alude en el *Essay* a la racionalidad de quien apuesta por la vida bienaventurada eterna a precio de una virtuosa en tierra que rechace el vicio.¹¹ No hay ninguna referencia a Pascal y el cálculo en cuestión es puramente hedonista. La estructura del juicio supuesta, sin embargo, es la de una apuesta. Careciendo de todo otro sustento para validar la acción que no sea su propia medida, el juicio navega siguiendo la corriente y minimizando los riesgos. Nadie actúa sin comparar el costo con el beneficio. El desinterés de Locke por probar la consistencia de la promesa divina se corresponde con la evidencia del argumento de la que parte también la apuesta pascaliana. La razón se anticipa con su astucia a la fe y sobre ella se asienta la sociedad de ciudadanos de sano juicio: si todos creyéramos, nadie tendría qué perder, pero cada uno mucho que ganar. No sorprende que la luz del argumento encandilara a unos tanto como

10. Lucien Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris, 1959.

11. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1706). Book II: *Of Ideas*, §70 *Preference of Vice to Virtue a Manifest Wrong Judgement*.

fastidiara a otros. Ya los monjes de Port-Royal habían relativizado la relevancia, acotándolo a un instrumento apologético, y la recepción en círculos cristianos fue preponderantemente negativa.¹² La alianza de la razón con la creencia que legitima la apuesta encierra una infidelidad doble. La fe no es ciega, sino calculadora; mientras que la razón abandona la crítica y deviene instrumento de la creencia. También ahí se anida aquella racionalidad que Adorno y Horkheimer datan a más tardar en el mito helénico y que alcanza toda su extensión con el iluminismo moderno. Cuanto más fuerte choca la razón con sus propios límites cuantitativos, tanto más multiplica la tentación del desafío que caracteriza su cultura. Nuestra sociedad es una gran ruleta, en la cual sin imaginación no hay renta. Apostar de la mañana a la noche, cada día, todo el año. La apuesta es el motivo fáustico por excelencia. Es el lenguaje natural con el que el *homo oeconomicus* expresa su prudencia, que es en verdad siempre decadente. La distinción spengleriana de los espíritus apolíneo, fáustico y mágico contiene todas las confusiones propias del sincretismo teórico.¹³ Esa intuición conserva una cierta vigencia, al menos para distinguir constantes de la percepción política. Si la polis griega era apolínea –según Spengler–, la política de gabinete nacida con las grandes dinastías del barroco habría anunciado la cultura política fáustica. Su legado fueron Sigfrido, Parcival, Tristán, y Hamlet; una visión del mundo del todo inexistente en Homero y los Evangelios. Un abismo infranqueable no sólo en el orden social, sino sobre todo en los sentimientos opuestos de la gracia. Spengler atribuye al libro de Job un origen árabe, de cultura mágica, el del héroe trágico cuya historia es predestinación pura, distinguiéndolo del Fausto, que es el «yo individual» para quien el destino es la «lucha» de su voluntad: «eso es fáustico y sólo fáustico». Spengler parece dar por sobreentendido que en ese estadio histórico la única reflexión cultural podía ser literaria. La poesía de Goethe busca en efecto mediar ambas apuestas; no opone, sin embargo, ninguna resistencia al eclipse existencial que provoca la de Fausto con Mefistófeles, a la de éste con Dios. La crítica no se ha detenido lo suficiente en el hecho de que el único común denominador de las dos apuestas, radicalmente distintas entre sí, es la figura negativa por definición. En una el contrincante de Mefistófeles es Dios; en la otra, el mortal; pero ni siquiera para la primera Goethe presupone un Job, sino siempre un Fausto. No extraña, sin embargo, que la recepción haya hablado de «pactos» cuando se trata de apuestas,

12. Junto a la bibliografía sobre el *pari* antes citada, puede verse también Raymond Francis, *Les Pensées de Pascal en France. De 1842 a 1952. Essai d'étude historique et critique*, Librairie Nizet, Paris, 1959, pp. 221 ss.

13. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, dtv, München, 1986 [orig.: 1923], pp. 234 ss.

porque en cualquier caso es la ideología liberal la que determina la acción y el discurso.¹⁴ Goethe se apoya en Kant para construir la psicología de su protagonista histórico; mientras que el paradigma trascendental del juicio estético razona con aquella subjetividad fáustica que recorre todo el desgarramiento romántico.¹⁵

Kant es un artista de las definiciones. Admirable es no solamente qué poco se contradice, sino hasta qué punto los desajustes entre los cientos de recortes categóricos que se permite ratifican y amplían la profundidad de su obra. Desde un punto de vista epistemológico, imaginación y juicio se presentan en principio como conceptos residuales del pensamiento y el conocimiento. La crítica estética requiere, no obstante, una diferenciación en la estructura del juicio sin la cual no le es posible una teoría del gusto. Tampoco acá abandona la filosofía trascendental el idealismo subjetivo de la conciencia; relega a un segundo plano, sin embargo, los criterios de validación de las normas y el saber, para ubicar en el centro el movimiento «libre», «casi autónomo» que generan las facultades entre sí en su experiencia fenomenológica de lo bello y lo sublime. Con una teoría de la reflexión Kant explica la función regulativa del juicio teleológico como único instrumento metafísico legítimo de toda ciencia empírica; deduce también una teoría del sentido común; define el concepto de genio, y con ello traza la idea de la creatividad teórica, que en términos epistemológicos abre las puertas a modelos de investigación científica. Extrae en clave trascendental entre otras las nociones de humor e ingenio; y no por último refunda, a partir de una teoría del símbolo, el ideal helénico de unión inseparable del bien con la belleza. Éste no es el lugar para exponer la clasificación de los juicios, resumir cómo operan las determinaciones en el esquematismo trascendental ni los matices de la reflexión estética. Si juzgar es subsumir un particular a un universal, no parece problemático asentir que de esa operación puede surgir un conocimiento verdadero o una norma si y sólo si el concepto universal en cuestión trae consigo la objetividad. Distinto es cuando la razón

14. Sobre el «pacto» o apuesta en Goethe no falta material. Véase Hans Arens, *Kommentar zu Faust I*, Winter, Heidelberg, 1982, pp. 184 ss.; Ada M. Klett, *Der Streit um Faust II seit 1900*, Frommann, Jena, 1939. También Alex R. Hohlfeld, «Pakt und Wette in Goethes Faust» [1920/21], en Werner Keller (Hrg.), *Aufsätze zu Faust I*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, pp. 380-409; Hermann J. Weigand, «Wetten und Pakt in Goethes Faust» [1967], también en idem, pp. 410-427; y Karl Eibl, «Zur Wette im Faust» *Goethe Jahrbuch*, 116, 1999, pp. 271-280; ahora también en www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/faust_eibl.pdf.

15. Géza von Molnár, «Die Wette biet' ich. Der Begriff des Wettens in Goethes Faust und Kants Kritik des Urteilskraft», en Klaus-Detlef Müller, Gerhard Pasternack, Wulf Segebrecht und Ludwig Stockinger (Hsg.), *Geschichtlichkeit und Aktualität. Studien zur deutschen Literatur seit der Romantik. Festschrift für Hans-Joachim Mähl zum 65. Geburtstag*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1988, pp. 29-50.

o el entendimiento no están en condiciones de legitimar la anticipación de un universal. En ese caso, es la propiedad peculiar del juicio reflexionante no sólo poder asociar particulares actuales a universales posibles, sino también hacer plausible una comunicación intersubjetiva del hallazgo. La falta de esa virtud –difícilmente enseñable– es lo que, Kant dice, se llama «estupidez», una desgracia natural –por cierto– incurable.

El equivalente estético de esa pena no es el mal gusto, aunque sería razonable pensarlo. Pero no. Tampoco en ese plano Kant abandona su cruzada contra el dogmatismo. No hay verdades estéticas. No hay conocimiento estético. Las percepciones de lo bello y lo sublime se pueden comunicar; sin embargo, no dejan por eso jamás de ser juicios subjetivos. La imposibilidad de objetividad estética no le impide al hombre formas discursivas para intercambiar experiencias artísticas. Garantizar la comunicabilidad es justamente una de las propiedades del juicio reflexivo, porque goza de una libertad analógica a la ética. Lo estético es condición de sí y no le adeuda su independencia más que a sus caprichos. Si bien no se puede hablar de «acciones» estéticas, el juicio del gusto le añade al fenómeno una «finalidad» para proteger al sujeto de su indefensión cognitiva. Una función del juicio que Kant, si bien la tematiza en relación al gusto, no restringe a la estética. No hay acción del entendimiento en la que no se opere, junto con determinaciones esquemáticas o típicas, simultáneamente una búsqueda de leyes generales. El uso del juicio es en cuestiones cognitivas, éticas o estéticas más o menos siempre el mismo; las consecuencias, no. La ausencia de universales estéticos puede dar lugar, como la historia humana lo testimonia, a disputas de vida o muerte. No obstante, el estético es siempre, en el fondo, un acto prescindible. Muy distinto ocurre con decisiones en las que se pone en juego el destino de uno o muchos. Qué hacer. La cuestión política por antonomasia. Qué hacer cuando se debe actuar, pero se carece de un «concepto», de un conocimiento que diga cuál será el resultado de la decisión. Apoyarse en la experiencia es posible sólo en aquellos casos en los que –valga la redundancia– se cuente con experiencias, o a las tales se las pueda acumular en alguna forma de saber empírico, y de éste los hombres sean capaces de aprender. No cuando se trata de evaluar la moralidad de un acto, o la probabilidad de un fenómeno, tampoco cuando se trata de estimar la sensatez de los medios en relación al fin perseguido, porque en ninguno de esos casos la garantía de objetividad es un problema para la razón. El problema político, cuando es político, es que se puede opinar o creer, pero no saber qué hay que hacer. Ahí queda el juicio librado sólo a su salud.

No hace falta aclarar que estas líneas no valen como carta de navegación dentro del universo conceptual kantiano. Están demasiado lejos de una iniciación en la

filosofía trascendental. Estas páginas se contentan con señalar que el modelo trascendental que cierra la tercera *Crítica* facilita la metonimia teórica entre el argumento originalmente pascaliano de la apuesta con el juicio político. En lo que llama un «canon» de la razón pura Kant intenta reunir el conjunto de reglas para el «uso correcto» de las facultades del conocimiento. Es indiscutible que en ese estadio de su evolución filosófica Kant mismo no había emprendido aún un análisis minucioso de las funciones de la imaginación y el juicio. Los capítulos, sin embargo, contienen ya el andamio con el que edifica la teoría del juicio estético y teleológico. Son los pasajes en los que Kant se pregunta bajo qué condiciones el sujeto cognoscente siente «certeza» [*Fürwahrhalten*] de sus afirmaciones. En tono fenomenológico ofrece una distinción de los grados subjetivos de convencimiento que se corresponden con el opinar en el sentido de creer (*Meinen*), el saber (*Wissen*) y el creer en sentido de tener fe (*Glauben*). No es éste el lugar para probar la consistencia de la clasificación. Argumentación y terminología buscan la dirección de la tercera *Crítica*. Donde la objetividad está garantizada por la razón, la certeza queda fuera de duda. Es tanto un sinsentido hablar de «opiniones» en cuestiones matemáticas, como obligar a alguien a tener fe religiosa. Cuando, por el contrario, la mediación es empírica esa objetividad no basta. Son aquellos casos en los que el sujeto agrega una alícuota subjetiva de persuasión o convicción a sus actos. «El médico debe –ilustra Kant como ejemplo– hacer algo frente a un paciente que está en peligro, pero no conoce la enfermedad. Observa los síntomas y juzga que es tuberculosis, porque no se le ocurre nada mejor. Su creencia es [...] puramente casual; otro acertaría quizás mejor. Yo llamo a esa creencia casual [...] una creencia pragmática» (*Crítica de la razón pura*, A824/B852). Kant parece referir esa creencia, que no es ética sino de «habilidad», a un estado psicológico de «bienestar», análogo al que experimenta el juicio frente a la belleza y lo sublime. En su teoría del «libre juego» entre el entendimiento y la imaginación del que surge la predicación de la belleza y lo sublime, Kant no propone ninguna prueba de control de la intensidad del gusto. Lo hace, sin embargo, para la medición del nivel de seguridad personal del juicio:

La prueba decisiva [*Probiertestein*] corriente para determinar si aquello que alguien afirma es mera persuasión o por lo menos convicción subjetiva, esto es, fe firme, es la apuesta. A menudo no falta quien pronuncie sentencias con una obstinación tan segura e inalterable que parece haber superado completamente todo temor de error. Una apuesta lo deja perplejo. Entonces queda en evidencia que aquél poseía persuasión suficiente por valor de un ducado, pero no de diez. Al primero, bien lo arriesga; pero cuando llega a diez se da cuenta de lo que antes no había notado, por cierto: de que quizás se había equivocado. Tan sólo al imaginarnos que deberíamos apostar la felicidad de toda la vida, desaparece completamente nuestro juicio triunfal, devenimos en todo modestos y descubrimos antes que nada que nuestra fe no alcanza para tanto. Así nuestra creencia pragmática tiene sólo un grado que, conforme a la diferencia del interés que esté en juego, puede ser grande o pequeño (*idem*, A824-5/B852-3).

Ninguna acción, por definición, está desprovista de un juicio práctico. Ésa es sólo su condición necesaria, pero no suficiente para su logro. Todo acto humano requiere además una evaluación pragmática. De esa racionalidad es de la que Kant se ocupa demasiado poco. Es el continente inexplorado que descubre la tercera *Crítica*, una teoría del juicio cotidiano. Para todas aquellas acciones que se deducen, antes que del saber o del deber, de las ganas o del desgano. Cuando el hombre es consciente de que no puede explicar el destino del mundo, pero necesita suponer que todo tiene una finalidad, sobre todo para darle sentido a lo que él mismo hace. H. Arendt fue la primera en llamar la atención que ese modelo del juicio bien podría pensárselo como el de la racionalidad política.¹⁶ Dificilmente Kant habría estado de acuerdo. Aunque el mismo sobrepeso del iluminismo lo obligó seguramente luego a buscar sustitutos de la crítica en terrenos en los cuales no hay principios de control racional. Un ejemplo es lo que él caracteriza como las tres «máximas» del sentido común: pensar por sí mismo, pensar de modo consecuente, y pensar teniendo en cuenta cómo pensarán los otros. Algo así como un sensor del fanatismo o la obsecuencia. De modo análogo se comportan la fe pragmática y la apuesta. La una es un universal «provisorio», y la otra, el ejercicio crítico de la ideología, quizás el único posible.

En Pascal se reflejan aún las convulsiones de un cristianismo católico desbordado por las exigencias absolutistas en medio de las tormentas de la Reforma.¹⁷ Kant se permite ya mirar al racionalismo desde arriba; siente en cambio la urgencia de recomponer la descompensación resultante entre la espiritualidad individualizada y la secularización de la razón universal. En el primero, la apuesta es una nostalgia del pasado; una advertencia frente a la amenaza de la caída de la unidad espiritual. Para Kant la apuesta es ya prospección; empleo pragmático del juicio libre; contralor del yo intrépido. Aquél es apologetico, una admonición a la cultura agnóstica. Éste es crítica severa de toda idolatría. Uno insta al hombre a la apuesta, para que aprenda a creer; el otro, a desconfiar. En ambos la apuesta es, sin embargo, el móvil para aliviar el peso insoportable de la existencia incierta. Un recreo para la razón. Una distribución de la responsabilidad entre las facultades. A Pascal y a Kant los une también un afecto anti-jesuita, casi un desprecio por el probabilismo moral. No hay éticas aproximativas. El discernimiento de la

16. Cf. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago, Chicago, 1982. Véase también Ernst Vollerath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Klett, Stuttgart, 1977; asimismo, E. Vollerath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1987.

17. Así lo lee, no sin angustia, Romano Guardini, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, Verlag Jakob Hegner, Leipzig, 1935 (!).

razón sigue principios o postulados, pero jamás una casuística. La apuesta de Pascal es todo o nada; y el imperativo de Kant es categórico. Sin duda, fue ese purismo el que impidió al uno y al otro saber aprovechar el potencial reflexivo contenido en la argumento de la apuesta para una racionalidad de la interacción política. Es, sin embargo, también ese mismo radicalismo el que le impone a la apuesta la responsabilidad de la decisión. Ésa es la convergencia inmanente con lo político. Pascal y Kant piensan la apuesta como reflexión de decisión; pero no a la política como apuesta. Ese Fausto no conoce clases, luchas, o injusticias sociales, sino sólo el drama de su subjetividad.

Apostar es una forma de elegir.¹⁸ Siguiendo en parte a la terminología kantiana, la literatura especializada al respecto considera la apuesta como un tipo de argumento pragmático. Su rendimiento no se mide en la economía racional empleada para demostrar la verdad de una proposición, sino para evaluar las ventajas comparativas en la realización de una acción. Puster la califica también como una manera «no-decisionista» y «auto-manipulativa» por la cual una opinión encuentra su lugar en el sistema de convicciones del sujeto.¹⁹ Las teorías de la elección racional no sin frecuencia confunden el cálculo de probabilidad, que puede incluir el sujeto en el proceso de formación de convicción para su apuesta, con la apuesta misma. Aún cuando alguien haga depender su decisión de apostar al cumplimiento del contenido verdadero de una serie finita de proposiciones, su apuesta no es una deducción ni una inducción. Resulta paradójico pensar una decisión que no es una decisión. Ésa es, sin embargo, la apuesta. El resultado de la decisión no depende necesariamente de la decisión misma. Hasta qué punto las teorías de la elección racional puedan contribuir a diagnósticos sociales es una cuestión que requiere otro marco de respuesta del que se ofrece aquí. Un modelo semejante exige no únicamente estadísticas confiables; debe pasar por arriba la distinción substancial entre preferencia e indiferencia que subyace a toda apuesta. Porque no es la mera opción por la ventaja mayor o el pronóstico más seguro.

Una interpretación de la apuesta como disposición psicológica se acomodaría mejor a la percepción pública actual de lo político. Porque toda acción política se

18. La literatura sobre la elección es inabarcable; sobre la estrecha relación con la apuesta, en particular pascaliana, véase Michael Theunissen «Wahl», en Joachim Ritter - Karlfried Gründer - Gottfried Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004, vol. 12, pp. 19-22. También Frank Giesenberg, *Wahl und Entscheidung im Existentialismus sowie bei Platon, Aristoteles, Pascal, Descartes und Bergson*, Peter Lang, Bern, 1996.

19. Rolf W. Puster, «Wette», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., vol. 12, p. 677. El artículo contienen también algo de bibliografía en general sobre el concepto de apuesta.

ubre de un tinte de irracionalidad, de falta de sentido común, del deseo que domina a la razón o de la frialdad del cálculo sin piedad. La apuesta ata o desata vivencias psíquicas insondables. No importa cuáles sean esos impulsos interiores, su explicación no cubre el desafío existencial de la elección en la incerteza. La apuesta es conciencia y negación de límites. Es un reto metafísico a la propia convicción; la prueba del equilibrio entre astucia y arrojo frente a la toma de decisión en situaciones de información insuficiente. El juego de apuestas es además de eso un contrato entre contrayentes, un objeto de litigio, y una promesa de pago.²⁰ Es innecesario observar que nada de esto tiene lugar sin libido. La apuesta es con todo el tema existencialista por excelencia. Adueniéndose del impulso lúdico innato de la condición humana, la cultura fáustica erigió a la apuesta como lenguaje cuantificable del sistema métrico de intercambio político. Ya el *potlatch* era apuesta, quizás entendida todavía sólo como fatalidad. La sociedad que le siguió la convirtió en moneda para el comercio de los deseos. En sentido marxista fue la sentencia de alienación del hombre que ejecuta el estadio capitalista. Un proceso que no sólo abarca la mercantilización de lo político, sino también la degradación de la historia a entretenimiento presente. La apuesta es siempre el cálculo del porcentaje de vida que cada uno está dispuesto a entregar; por eso es íntimamente capitalista y moderna. En utopía no hay apuestas. La cultura política contemporánea como cultura de juego de apuesta se proyecta en la democracia representativa no más que en el extremismo.²¹ Es a través de un juego de apuestas donde gobernantes, opositores y gobernados participan de la soberanía. Pero no en sentido metafórico. La apuesta realiza el fetichismo de la inclusión política. La consigna con la que cierra el *Manifiesto Comunista* —el proletariado no tendría en una revolución social nada por perder más que sus cadenas, pero un mundo por ganar— evoca el diálogo de Pascal con el libertino. Y el elector contemporáneo frente a la urna en su incertidumbre silenciosa, cumpliendo un auto de fe democrático, mantiene despierta su esperanza parafraseando aquel fragmento: «si gana, gana todo; si pierde, no pierde nada. Apueste, pues, que existe, sin dudar» (Fr. 233).

Universität zu Köln

20. Véase el clásico ensayo de Johan Huizinga, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Rowohlt, Hamburg, 1956.

21. Henri Birault distingue con razón dos interpretaciones del argumento de la apuesta. La «hedonista» basada en el cálculo egoísta de beneficio; y la «terrorista», según la cual, quien no apueste queda fatalmente condenado. La fascinación de Nietzsche por Pascal es el descubrimiento de la tensión entre ambos espíritus. Véase Henri Birault, «Nietzsche et le pari de Pascal», *op. cit.*