

¿Es pertinente para la sociedad actual el planteamiento pascaliano sobre la diversión?¹

Is Pascal's approach to amusement relevant to current society?

Carlos Germán Juliao Vargas²
Catholic University of Paris, France
Institut Catholique de Paris, France

Recepción: 26 de febrero del 2023
Evaluación: 07 de mayo del 2023
Aceptación: 30 de octubre del 2023



1 Este artículo es producto de un trabajo de investigación alrededor del “oficio de filosofar” y del rol que en él ocupa el deseo y el goce.

2 Licenciado en Teología de la Universidad Javeriana y Magister en Estudios Sociales, Políticos y Económicos de la Université Catholique de Paris.
<https://orcid.org/0000-0002-2006-6360>
Correo electrónico: cgjuliao@gmail.com

Resumen

¿Son pertinentes para la sociedad actual las reflexiones de Pascal acerca de la diversión, que arrojan luces sobre las complejas singularidades de la condición humana, poniendo de relieve su precariedad? Esta es la pregunta a la que intenta responder el presente artículo. En el mundo actual estamos inmersos en una paradoja: divertirse es un régimen de elementos dispersos que se traduce en la cultura de lo efímero a la que hay que renunciar para restaurar algo consistente; pero, gran paradoja, pues es posible divertirse sin dejar de involucrarse en un mundo al revés, en caminos laterales, luchando por crear nuevas formas de diversión. Pascal nos ayuda a encontrar luces para salir de esa disyuntiva.

Palabras clave: entretenimiento, aburrimiento, Blas Pascal, condición humana, cultura de lo efímero.

Abstract

Are the reflections of Pascal on amusement, which shed light on the complex singularities of the human condition by highlighting its precariousness, relevant to current society? This is the question that this article attempts to answer. In the present world we are immersed in a paradox: having fun is a regime of scattered elements that translates into the culture of the ephemeral that must be renounced to restore something consistent; but, great paradox, for it is possible to have fun while remaining involved in an upside-down world, in side roads, struggling to create new forms of fun. Pascal helps us to find the light to get out of this dilemma.

Keywords: entertainment, boredom, Blas Pascal, human condition, culture of the ephemeral.

Una aproximación a Pascal y sus Pensamientos

El 'divertissement' es un profundo concepto ontológico
Von Balthasar (2000, p. 218)

*Muy débil es la razón si no llega a comprender
que hay muchas cosas que la sobrepasan*
Blas Pascal (2012, p. 375)

Blas Pascal fue polímata: escritor de estilo, científico, filósofo, teólogo, polemista, pero ante todo fue un investigador. Difícil permanecer insensible ante su obra, si bien para muchos lo más admirable sea su propia vida de estudio, vigilante tanto de sus éxitos como de sus errores, y tal vez más de estos últimos. Su vida será apasionada y apasionante, marginal frente al sistema, lo cual se vuelve metáfora en sus *Pensamientos*. Su genio brilló tanto en el campo de las matemáticas, donde contribuyó a sentar las bases del cálculo de probabilidades e inventó la primera calculadora digital, como en el de la física gracias a sus trabajos sobre el vacío y la mecánica de fluidos. También en el de la filosofía y la teología con su visión del ser humano, su observación de las costumbres y su conocimiento del alma humana. Sus escritos son testimonio de ello.

Nacido en 1623, su historia y su obra tendrán un sino trágico. Precoz tanto para crear sus teorías como para morir; existió entre el ímpetu de una vida consagrada al pensamiento, la investigación, la denuncia psicológica y el ejercicio de la razón, y la fragilidad de su cuerpo, marcado por sucesivas enfermedades que inician pronto y perduran hasta su muerte en 1662. Esa vida polémica, febril y ardiente, a favor o en contra de personas y doctrinas, así como sus muchas y complejas experiencias, es la auténtica fuente inspiradora de sus reflexiones y escritos.

En medio de la polémica jansenista que debate el papel de la libertad humana y su posible unión con la gracia divina, en orden a la salvación y el sentido de la vida humana –discusión que ocuparía mucho del escenario filosófico-teológico de la primera modernidad, hasta llegar a ser, como señala Delumeau, el principal problema religioso europeo “durante el período comprendido entre la época de Lutero y Voltaire” (1973, p. 120)– Pascal decide terciar en ella y publica en 1656 sus *Cartas provinciales*, “Cartas a un [supuesto] amigo de provincia” (p. 120), creando un nuevo género literario como el panfleto, ca-

paz de abordar complejas cuestiones con un estilo cáustico y revoltoso, pero pulcro; cuestiones que tendrán resonancia social, pues siendo devoradas por el público, darán a los jansenistas el mayor apoyo posible³.

Ante las dificultades, Pascal se concentra en su obra *Sobre la verdad de la religión cristiana* (de la que perduran esos fragmentos que son los *Pensamientos*), pensando e intentando encarnar ese ideal trágico, no exento de grandeza, que es la exhortación paulina de “vivir en el mundo, como si no viviéramos en él” (1 Cor. 7, 29-30), es decir, entregándose al trabajo en el mundo, pero sin espíritu mundano, y viviendo lo eterno desde la humana temporalidad. Kolakowski expresa parte de la tragedia pascaliana con estas palabras:

La religión de Pascal no estaba hecha a la medida de las necesidades de un cristiano decente normal; estaba hecha para la gente que podía soportar un suspenso y una incertidumbre sin fin sobre la única cosa que realmente importa. Fue debidamente tratada con recelo. Independientemente de todas sus afirmaciones sobre la felicidad de aquellos que ‘han encontrado a Dios’, era una religión para gente que no era feliz y estaba diseñada para hacerles aún más infelices (1996, p. 23).

Frente al hastío de un pensamiento uniforme en el que campeaba la huida constante de sí mismo, Pascal incita al lector a que sacuda su letargo y asuma su existencia, la aprecie en su grandeza y miseria, y se decida por lo importante (¿la viable trascendencia, la condición moral?), aun cuando su decisión no tenga que seguir los rumbos marcados por él.

En un momento histórico en el que se insistía en separar la fe del saber, Pascal personifica, con su vida y su obra, la unidad existencial. Consagrarse a problemas de las ciencias naturales o a cuestiones filosóficas y teológicas no suponía para él contradicción alguna; todo servía para alcanzar y profundizar sus conocimientos. Su valoración de la “*intelligence-raison du coeur*” –sólo uniendo la razón con el corazón (o mente intuitiva) se constituye la trama del saber humano– como forma principal del saber, es considerada por sus seguidores como una idea visionaria y ejemplar.

³ Pero las cosas no terminan bien para los jansenistas ni para Pascal: Alejandro VII ratifica la bula de su predecesor Inocencio X, condenando ciertas proposiciones de Jansenio, y en 1657 las *Provinciales* son incluidas en el Índice. En todo caso, el jansenismo será, hasta hoy, una forma de recuperar el espíritu del protestantismo en el catolicismo.

Ahora bien, como buena parte del argumento de este artículo se basa en los *Pensamientos*⁴, vale la pena aclarar algunas cosas. Su obra más conocida es, sin embargo, incompleta y fragmentaria, y está constituida por notas tomadas durante sus últimos años, en los que pensaba construir una apología del cristianismo. Luego de su muerte estas notas fueron objeto de discusión respecto a: a) reproducir los fragmentos tal como se hallaron, b) rehacer la obra con base en su conferencia de Port-Royal, en la que expuso las líneas de su pensada apología, y, c) agrupar los fragmentos según un orden lógico, olvidando lo que Pascal pretendía (Villar, 1988, pp. 90ss). Finalmente prevaleció la tercera opción, convirtiendo la obra en una apología del catolicismo, de fácil lectura y éxito seguro. En cualquier caso, la interpretación de los *Pensamientos* no es sencilla debido a la heterogeneidad de sus temas y, sobre todo, al otro destino que Pascal tenía para esta obra: una apología del cristianismo.

¿Por qué Pascal escribió sobre el ser humano?

Pascal fue también lo que podríamos llamar un “hombre honesto” del siglo XVII⁵, capaz de comprender casi todo el saber filosófico, teológico y científico de su época. Para nuestro caso, Pascal era el heredero de la cultura humanista renacentista, por lo que buscaba pensar bien y vivir con educación (honestidad), si no ante Dios, al menos ante los humanos. Acudía a los salones de moda, a círculos vinculados a la corte o a la burguesía. Alguien que *debía ser* amable en la sociedad, cortés, civilizado, preocupado por complacer a nobles, eruditos, mujeres, libertinos, eclesiásticos o gente de Estado. Asistió, entre 1651 y 1654, a esos salones donde se discutía sobre ciencia, filosofía, religión y se jugaba a las cartas, se apostaba dinero y se bailaba y había diversión. Aunque vivió con ligereza durante esos años, es exagerado, sin embargo, calificar esta etapa de libertina, como lo hacen ciertos biógrafos.

Pascal afirma que la razón humana, con los medios de que dispone, es incapaz de una verdad universal al no poder ver “como Dios”, por lo que,

4 Las referencias de los *Pensamientos* son las de la edición española de la *Obra completa* de Pascal, versión de Dampierre (2012).

5 Una época barroca, de amplias crisis y cambios que generan retroceso en Europa, caracterizada por el apogeo de la monarquía absoluta, la intolerancia religiosa, la sociedad piramidal y estratificada, la paralización económica y el incremento de la racionalidad y la experimentación como métodos de conocimiento. Es el siglo de Galileo, Kepler, Descartes, Fermat, Pascal, Boyle, Huygens, Leeuwenhoek, Hooke, Newton y Leibniz. También fue un período de desarrollo cultural, sobre todo en teatro, música, artes visuales y filosofía.

en consecuencia, no garantiza certezas absolutas. Encontramos entonces en Pascal lo básico de una crítica radical a la metafísica, que anticipa la de Kant, y tiene por efecto reducir los intentos filosóficos previos a la *antropología* como crítica de la condición humana –con todos sus altibajos, sus grandezas y sus miserias– entre dos formas alternativas: una consistente en identificar los restos de la grandeza humana (la aptitud para una vida libre de la cual se tenga control), y otra, opuesta, que enfatiza la problematicidad de dicho intento y vuelve incierta cualquier esperanza. A este respecto Pascal afirma con estilo existencialista:

No sé quién me ha puesto en el mundo, ni lo que es el mundo, ni lo que soy; estoy en una ignorancia terrible de todas estas cosas; no sé lo que son mi cuerpo, mis sentidos, mi alma y esa parte de mí mismo que piensa lo que digo, que medita sobre todo y sobre sí misma y no se conoce más que el resto. Veo esos espantosos espacios del universo que me encierran y me encuentro colocado en un rincón de esa vasta extensión, sin que yo sepa por qué estoy colocado en este sitio más bien que en otro, ni por qué ese poco de tiempo que me es dado vivir me ha sido asignado en este punto más que en algún otro de toda la eternidad que me ha precedido y de toda la que me sigue (...) Todo lo que conozco es que debo morir pronto; pero lo que más desconozco es esa muerte misma que no sabría evitar (2012, pp. 480-481).

Es ese contraste entre el deseo de racionalidad o necesidad de saber, y el silencio irrazonable de la realidad, lo que mueve a Pascal –así como tres siglos después lo hará Camus– a gritar contra la injusticia de que no haya respuesta a las preguntas, lo que vuelve absurda la existencia humana. Ante este panorama sería normal razonar a la manera de una filosofía de la alienación, pero Pascal reitera un discurso sobre la *diversión*.

Pascal se encuentra consigo mismo cuando en 1654 se pregunta: *¿Quién soy yo?* Si esa hubiera sido su única cuestión, nos habría legado sólo un libro de confesiones, pero no una antropología. Su pregunta angustiada adquiere rango filosófico cuando se transforma en esta otra cuestión: *¿Qué es el hombre?*, en este fragmento (“no clasificado”) que refleja la complejidad de lo humano, que es el eje de la antropología pascaliana:

Porque no hay que confundirse, somos tanto autómatas como espíritus. Y de ahí viene que el instrumento por el que se produce la persuasión no es la sola demostración. ¡Qué pocas cosas hay demostradas! Las pruebas sólo convencen al espíritu, la costumbre hace de nuestras pruebas las más fuertes

y las más creídas. Inclina al autómeta que arrastra al espíritu sin que se dé cuenta. ¿Quién ha demostrado que mañana será de día y que moriremos y qué cosas hay más creídas? Es pues la costumbre la que nos persuade (...) En fin hay que recurrir a ella una vez que el espíritu ha visto dónde está la verdad, a fin de atraernos y teñirnos con esa creencia que se nos escapa continuamente, porque el tener siempre presentes las pruebas es demasiado trabajo. Hay que adquirir una creencia más fácil, que es la de la costumbre que, sin violencia, sin método, sin argumentos nos hace creer las cosas e inclina todas nuestras potencias a esta creencia, de modo que nuestra alma caiga en ella espontáneamente. Cuando sólo se cree por la fuerza de la convicción y el autómeta está inclinado a creer lo contrario, no es bastante. Hay que hacer que crean nuestras dos piezas: el espíritu por la razón de que basta haber visto una vez en la vida, y el autómeta por la costumbre, y no permitiéndole que se incline a lo contrario. *Inclina cor meum deus* (p. 603; 821- B.252)⁶.

Para Pascal la antropología es el acelerador de su auténtica reflexión; el misterio del hombre convierte la filosofía pascaliana en un quehacer cálido, dramático, sincero. Su antropología nace del imperativo íntimo de su existencia angustiada. Lo que distingue su postura es la negativa a elegir una de las dos opciones, dando de esta manera a su antropología un aspecto único, con una lógica paradójica cuyas fuentes indudablemente están en Nicolas de Cusa y su ‘*coincidentia oppositorum*’, según la cual el espíritu humano se enfrenta a contradicciones insolubles en tensión; sólo queda resignarse a practicar la “docta ignorancia” para soportar lo que en última instancia es su condición humana⁷.

La idea central de la antropología pascaliana es que el ser humano es grande y miserable a la vez. La clave de su afirmación es el conectivo ‘y’, que indica que es grandioso, *aunque* sea miserable y, por sorprendente que parezca, que es grandioso *porque* es miserable. En otras palabras, es grandioso *incluso* en su miseria, porque es una débil “caña pensante”; su condición lleva a que

6 Pascal recurre al término ‘autómeta’, en el sentido cartesiano de ‘hombre’, así como algunas veces emplea ‘máquina’, en el mismo sentido.

7 Nicolás de Cusa desarrolla esta idea en su *De docta ignorantia*, a partir de una especulación sobre lo *maximum et minimum absolutum* y de una meditación sobre el principio de la *nulla proportio* de lo infinito a lo finito: “Es claro, entonces que acerca de lo verdadero nosotros no sabemos otra cosa sino que lo verdadero mismo, con precisión, tal como es, lo sabemos incomprendible; comportándose la verdad para sí misma como necesidad absolutísima –la que no puede ser ni más ni menos de lo que es–, pero comportándose para nuestro intelecto como posibilidad. Por lo tanto, la *quidditas* de las cosas, la cual es la verdad de los entes, en su puridad, es alcanzable y ha sido investigada por todos los filósofos, pero por ninguno fue hallada como es. Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más accedemos a la verdad misma” (2003, p. 47).

quien pretende hacer de ángel termina haciendo de bestia. Esta naturaleza monstruosa, mezcla de poder e impotencia –es nada ante la infinitud del ser y, simultáneamente, es todo frente a la nada–, que lo hace igual a una quimera, mezcla original de orden y desorden, es lo que lo convierte en objeto privilegiado de estudio filosófico, en medio de un universo en el que campea el vacío, y en el que Dios se revela sólo a través de su ausencia insalvable –*Deus absconditus pero omnipresente*–, que algunas veces refleja, para algunos privilegiados, los destellos impredecibles de la gracia.

De ahí que los *Pensamientos* sean una obra maestra de la dialéctica:

Pascal hace residir la verdad en la afirmación simultánea de los opuestos, lo cual está muy cerca del razonamiento dialéctico. Pero ahí no descubrimos debidamente una cadena de ideas que permita la progresión yendo más allá de la tesis y la antítesis hacia la síntesis. Los contrarios deben considerarse más bien como dos excesos, que se equilibran en un medio, una especie de lugar de la verdad (Mesnard, 1995, pp. 183-184).

Pascal utilizará esas oposiciones existentes en la naturaleza, gobernadas por leyes físicas –el célebre fragmento de los dos infinitos se inspira en ello–, pero también, y, ante todo, en la naturaleza humana: “El hombre es naturalmente crédulo, incrédulo, cobarde, temerario” (2012, p. 378). “¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué montón de contradicciones, qué prodigio? Juez de todas las cosas, indefenso gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desecho del universo” (pp. 381-382).

La antropoteología de la *diversión*

Es en este contexto problemático y confuso donde surge la reflexión de Pascal en torno a la *diversión*, que arroja luces sobre las complejas singularidades de la condición humana (destacando su precariedad), como única ley: “Sin examinar todas las ocupaciones particulares, basta con incluirlas entre las diversiones” (2012, p. 502). Como señala Gilbert:

(...) el pasaje sobre el ‘*divertissement*’ no puede ser comprendido si no se lee sobre el fondo de la pasión de un buscador de la verdad y de Dios. En él están presentes los elementos de una aventura espiritual que se extiende entre la investigación de la verdad –un tema muy considerado en su época, pensemos en Malebranche, por ejemplo–, por un lado, y, por otro, la verdad

que, investigada, se entregará animando la investigación misma, sin que esta última pueda nunca convertirse en su dueña (...); estamos en el corazón del mensaje de Pascal o, más bien, en el umbral de su problemática fundamental: el hombre que se divierte quiere estar sin Dios y se entrega al sinsentido, todo lo contrario del hombre que se convierte. La esencia del divertimento, sin embargo, se encontrará más adelante, en el desarrollo de la ‘apuesta’, otro tema típicamente pascaliano, que nos abre, por el contrario, a la vida espiritual. El ‘divertissement’ adquiere así, dependiendo del caso, signos opuestos (2013, pp. 7-8).

Examinar los aspectos de la vida humana, aclarar sus detalles más pequeños, en un plano donde el “*je ne sais quoi*” sea la decisión final, sería una tarea infinita, condenada al fracaso. Se puede, sin embargo, superar esta desventaja yendo, mediante la “razón de los efectos”⁸, a la expresión de su descentración (ausencia total de centro): la diversión, que, según Pascal, debe bastar. Estamos inmersos en una paradoja ya que divertirse es, por excelencia, un régimen cuyos elementos están dispersos, por lo que hay que renunciar a ellos para restaurar algo consistente. Pero, mientras se divierte, el hombre no deja de involucrarse (en un mundo al revés) en caminos laterales, luchando por crear nuevas formas de diversión. La fuerza de Pascal está, como suele ocurrir con él, en esa forma de usar las palabras que de un golpe lo cambia todo: ese estilo consiste en hablar (en singular y usando el artículo definido) de la diversión, transformarla en un atractivo vital, incluso cuando la vida –presa en la lógica de la diversión–, cambia sin cesar, prestándose a los impulsos, no solo de múltiples diversiones, sino también de *la diversión* como ocupación –es decir, ya no dirigida al placer. En otras palabras, existe un poder de diversión como tal, que se traduce en la cultura de lo efímero –única constancia de lo que puede la humanidad, caracterizada por hacer que la inconsistencia sea un principio rector.

Pascal no inventó la palabra *divertissement* (*divertimento*, entretenimiento), que se había introducido en el idioma francés siglo y medio antes que él, pero creó una nueva forma de usarla, elevándola al rango de concepto básico de

8 ¿Cómo ocurre el paso de la miseria humana a su grandeza? Las reflexiones pascalianas sobre las “razones de los efectos” (2012, pp. 367-374) le permiten articular esas dos caras, al manifestar que la conducta humana, por incoherente que parezca, siempre tiene unas “razones ocultas” que hay que descubrir. La expresión proviene del lenguaje técnico de la filosofía natural y de la física, y significa la *explicación* de los hechos. La *razón de los efectos* substituye a la razón lógica, en tanto que no es abstracta o analítica, sino situacional, aplicable a casos cotidianos de una existencia concreta.

esa antropología construida sobre las ruinas de la metafísica y sus ilusiones perdidas, una antropología de la diversión: “En rigor, sólo el ser humano es capaz de diversión. El retozo antropológico queda vinculado a la diversión, como lo está también a la creatividad, a la gratuidad o a la libertad” (Palma, 2013, p. 13). De Heráclito a Nietzsche, de Dostoievski a Cézanne, en las artes y la literatura, campos donde brota la libertad, aparecen el juego y la diversión como signos de la condición humana. Ante todo, hoy cuando es evidente que ella ocupa un espacio de preeminencia social: todos somos *homo ludens*, y el ocio invade el contexto, desbordando los límites de un lugar: hoy la diversión no es algo a donde ir, sino una forma de existir. En nuestra era de consumo y recreación, la diversión se ha convertido en un sector económico próspero, sobre todo para los parques de recreación y los centros comerciales.

Ahora bien, la diversión en Pascal, a diferencia de enfoques anteriores de tipo ético como inquietud por el buen uso de los placeres mundanos, es un argumento ontológico: se enraíza en lo humano, expresándose como una señal de huida ante el tedio existencial. En esto radica la novedad pascaliana: el *divertissement* es la imagen precisa de la contradicción del ser humano. La diversión –signo de inestabilidad, pues lo que la conforma son cosas provisorias– expresa la preocupación y el aburrimiento (*ennui*), en el sentido que tuvo este en el siglo XVII –cerca a lo que hoy es la palabra *angustia*: preocupación sorda que corresponde a un malestar general que se expande a todo el entorno humano. El aburrimiento, como el deseo, del cual es el anverso, es un sentimiento que se nutre de sí mismo:

Tedio. Nada es tan insoportable al hombre como estar en total reposo, sin pasiones, sin ocupaciones, sin diversiones, sin interés. Se da cuenta entonces de su nulidad, de su abandono, de su insuficiencia, de su dependencia, de su impotencia, de su vacío. Al momento saldrán del fondo de su alma el tedio, la negrura, la tristeza, la pena, el despecho, la desesperación (Pascal, 2012, pp. 560).

Se trata de la búsqueda desesperada ante la dificultad de ser uno mismo: la infelicidad proviene de no saber permanecer en reposo en una habitación, menos hoy con tantas pantallas a nuestro alcance. Hay en la rutina algo casi patológico, que se expande a lo cotidiano como un todo: el fenómeno del

aburrimiento⁹. Un buen ejemplo nos ofrece Highmore con la figura de Sherlock Holmes: el gran aburrido, que requiere siempre de lo sorprendente, de lo que sobrepase lo convencional y la rutina cotidiana:

Sherlock Holmes se aburre. Se aburre cuando el lado misterioso y enigmático de la vida no está tallando su inteligencia racionalista. El detective de Conan Doyle es un hombre que a menudo está aburrido. Para él, el mundo de lo cotidiano está asociado con lo aburrido y lo tedioso: “Sé, mi querido Watson, que compartes mi amor por todo lo extraño y fuera de las convenciones y la monotonía rutinaria de la vida cotidiana” (2010, p. 2).

Una vida cotidiana sin sucesos, sin diversidad alguna, en donde todo está previsto y desprovisto de sorpresa y de magia, puede convertirse en tedio, en el aburrimiento más absoluto e incluso derivar en angustia.

¿Por qué uno se divierte, en el sentido que tiene la diversión cuando se practica por sí misma, sin pretender satisfacción externa? Para escapar del aburrimiento que causa el estar en reposo, siendo o subsistiendo sin ocupación definida, enfrentado a sí mismo y a su propio vacío. Por ende, la diversión ahorra tiempo al practicar el arte de perder el tiempo; asume la forma de un pasatiempo o distracción que permite disipar los desvelos mientras se piensa en otra cosa, suspendiendo por un momento la ansiedad que inunda la existencia. Como escribió Russell: “El aburrimiento es básicamente un deseo frustrado de que ocurra algo, no necesariamente agradable, sino tan solo algo que permita a la víctima del *ennui* distinguir un día de otro” (2003, p. 32), pues su contrario es la excitación, que, con precaución, sería el remedio¹⁰.

Giannini hace referencia al aburrimiento pintándolo como un “desgano” frente a algo o alguien: “Desgano es el tono afectivo propio de la rutina; que permite reconocerla como un presente hostil e inconcluso por naturaleza; como la sucesión inmóvil de ‘lo mismo’, cuyas posibilidades de acción ya tenemos por descontadas” (2004, p. 108). Lo que lo determina, en últimas, es el vacío

9 No hay sinonimia entre cotidianidad y rutina. La rutina está adherida a la cotidianidad, pero no la agota. En lo cotidiano, además de la pequeñez banal de lo esperable, ocurre también lo original y significativo; ocurren sucesos que “rompen” la rutina. Como dice Bégout “En cada momento, un acontecimiento singular puede abrir una brecha en su forma sólida y constante” (2009, pp.18-19).

10 Con precauciones porque “Una vida demasiado llena de excitaciones es una vida agotadora, en la que se necesitan continuamente estímulos cada vez más fuertes para obtener la excitación que se ha llegado a considerar como esencial del placer” (Russell, 2003, p. 34).

de una existencia sin sentido: “horror al aburrimiento”¹¹. Giambattista Vico hablaría, según Giannini, de un “*aborrimento del vouto*”: “Pasatiempo, diversión, preocupación, una tras otra, conforman una cadena sistemática, programada de ‘estratagemas’ elementales con las que se rompe la temporalidad cotidiana. Modos de salirse de la bruma del desgano, rompiendo a cada instante con el presente que nos abruma” (p.110).

Este punto es evocado en una frase que Pascal escribió al margen de su fragmento más desarrollado sobre la diversión: “Razón por la cual preferimos la caza a la presa” (2012, p. 387). La diversión es una búsqueda que tiende hacia la nada para escapar de uno mismo, siempre y cuando la búsqueda del señuelo al que va unida perdure:

De ahí viene que el juego y la compañía de las mujeres, la guerra, los altos cargos, sean tan buscados. No es que haya en ellos verdadera felicidad, ni que imaginemos que la verdadera dicha consista en conseguir el dinero que podemos ganar con el juego, o en la liebre que hemos estado persiguiendo; no los querríamos si nos los ofreciesen. No es ese estado flojo y apacible y que nos permite pensar en nuestra desgraciada condición lo que buscamos, ni los peligros de la guerra, ni el esfuerzo de los empleos, sino el ajeteo que nos aparta de pensar en ello y nos divierte (pp. 386-387).

¿Qué tienen en común la caza, la guerra, el juego, la charla de las mujeres o el cumplimiento de obligaciones relacionadas con grandes cargos? Nada más el hecho de que son un medio para alejarse de uno mismo, para matar el aburrimiento, mientras se comprende que se trata solamente de un calmante irrisorio que en realidad no cambia nada. Es por esta razón que la diversión, la agitación loca que gira en círculos y ocurre en el acto, ejemplifica las contradicciones de la existencia humana que debe subsistir en la cultura de lo superfluo: la diversión es a la vez absurda y plena de sentido; su sentido está en su absurdo.

La función de la diversión es hacer espacio a la indiferencia que, con la supuesta tranquilidad que ofrece, es una forma del olvido de Dios. El hombre que se divierte, sin saberlo, se violenta a sí mismo, se sacrifica por su salvación. La diversión es como una *apuesta inversa*, que revela la peor parte de la apuesta

11 “La palabra ‘aburrimiento’ –así dicha en español– va a mover por sí misma la sustentación global del fenómeno, del cual ya está haciendo casi sonar algo de su sentido: aburrimiento (...) aborrecimiento (...) *ab horreo*, horror” (Giannini, 2004, p. 107).

real: porque esta última, como la diversión, es un salto al vacío, un cálculo desesperado. De esta manera, la diversión, que es perfectamente irracional, responde a una causa, a una “razón” que le devuelve cierta legitimidad:

Pero cuando he reflexionado de más cerca y que, después de haber encontrado la causa de todas nuestras desgracias, he querido descubrir las razones, he encontrado que hay una muy cierta, que consiste en la desgracia natural de nuestra condición débil y mortal, y tan miserable que nada puede consolarnos cuando pensamos en ella de cerca (p. 386).

Pensar, reflexionar “más de cerca”, una fórmula que aparece dos veces, al principio y al final de esta frase, es lo más difícil para nosotros, porque, entretenidos, no captamos la medida justa de las cosas y de nuestra relación con ellas: “La grandeza del hombre es grande porque se sabe miserable; un árbol no se sabe miserable. Por lo tanto, ser miserable es saberse miserable; pero es ser grande saber que se es miserable” (p. 376).

La diversión es entonces el espejo donde el ser humano proyecta su miseria y su grandeza, viéndose a sí mismo tal como es. Incluso si las razones que nos damos para divertirnos son falaces, tenemos derecho a entretenernos:

Por eso los hombres que sienten naturalmente su condición no hay nada que eviten tanto como el reposo. No hay nada que no hagan para buscar la agitación. Por eso se hace mal en criticarlos; su error no consiste en que busquen el tumulto si sólo lo buscan como una diversión; el mal está en que lo buscan como si la posesión de las cosas que buscan debiese hacerles verdaderamente felices, y en eso es en lo que se tiene razón de acusar su búsqueda de las cosas vanas, de suerte que en todo esto, tanto los que critican como los que son criticados no comprenden la verdadera naturaleza del hombre (pp. 387-388).

A partir de aquí se genera una inversión perpetua: el ser humano se lanza a la agitación para llegar al descanso, y al no poder soportar ese descanso, se inicia de nuevo con la agitación, para llegar a ese descanso que realmente no queremos porque sentimos que no podríamos soportarlo:

Así transcurre toda vida: buscamos el reposo atacando algunos obstáculos y, cuando los hemos superado, el reposo se nos hace insostenible por el tedio que engendra. Hay que salir de él y mendigar el tumulto. Porque, o bien pensamos en las miserias que tenemos, o bien en las que nos amenazan. Y aunque nos viéramos lo bastante al abrigo de ellas por todas partes,

el tedio, por su propia autoridad, no dejaría de salir del fondo del corazón donde tiene sus raíces naturales y nos llenaría la mente con su veneno. De esta suerte el hombre es tan desgraciado que se aburriría incluso sin ningún motivo de tedio, por la condición misma de su temperamento; y es tan vano que, estando lleno de mil motivos esenciales de tedio, la menor cosa, como un billar y una pelota a la que golpea, bastan para distraerle (p. 388).

La diversión como “ocupación externa” puede entonces entenderse a dos niveles simultáneos: uno superficial, cuando buscamos afuera, por ejemplo, en las interacciones, una solución al problema que plantea ese aburrimiento constante; otro que señala, como un “resentimiento”, esa necesidad de tener que escapar de nuestra condición, dedicándonos de cuerpo y alma a otra cosa. Somos seres de deseo, mantenemos una relación ambigua con lo absoluto del que guardamos nostalgia porque no lo hemos perdido del todo. La diversión, que permite a veces llenar ese vacío, también nos recuerda aquello de lo que, pese a todos nuestros esfuerzos, no podemos escapar. Es por esta razón que los grandes filósofos que nos incitan a contrarrestar las tentaciones del deseo sólo tienen una visión incompleta de esta cuestión:

Filósofos. Estamos llenos de cosas que nos arrojan al exterior. Nuestro instinto nos hace sentir que tenemos que buscar nuestra felicidad fuera de nosotros. Nuestras pasiones nos empujan al exterior. Los objetos del exterior nos tientan por sí mismos y nos llaman, aunque no pensemos en ellos. Y por eso a los filósofos, por mucho que digan: entrad en vosotros mismos, encontraréis vuestra felicidad, no les creemos, y aquellos que les creen son los más huecos y los más necios (p. 392).

Estamos, pues, ante una *antropoteología*: desde un horizonte de trascendencia, la vida cotidiana en sus aspectos más indescriptibles, mezquinos o humildes se revela llena de motivos latentes que magnifican su alcance: ¿se tratará del “existencial sobrenatural”, esa clave interpretativa de la antropoteología de Karl Rahner y Juan Pablo II? La persona que se divierte (o se lo imagina) empujando una bola de billar o lanzando una pelota al aire, busca lo absoluto, incluso sin saberlo: “A pesar de la visión de todas nuestras miserias que nos hieren, que nos angustian, tenemos un instinto que no podemos reprimir que nos exalta” (p. 561).

Ese *instinto*, que contradice la visión de nuestras miserias, coexiste con ellas. En cierto modo la diversión es una figura de la condición humana, que expresa

a su manera, sus rasgos esenciales, mezclando lo ordinario y lo extraordinario, lo natural y lo sobrenatural. Todo lo que sucede aquí y ahora, con sus apariencias inútiles, está cargado de misterio: los valores de lo sagrado y lo profano –entre los cuales ya no hay una frontera definida con claridad– se intercambian siempre, a riesgo de confundirse.

Esta figura de la diversión, con apariencia de contingencia y falsedad, será la expresión más auténtica de la condición humana:

Diversión. Se agobia a los hombres (...); se les abrumba con negocios, con el aprendizaje de lenguas y de ejercicios, y se les da a entender que no podrán ser felices sin que su salud, su honor, su fortuna y los de sus amigos estén en buen estado y que bastaría con que faltase una sola de esas cosas para que fuesen desgraciados. De esta suerte se les dan cargos y ocupaciones que les hacen trabajar desde que despunta el día. ¡He aquí, diréis, una extraña manera de hacerles felices! ¿Qué mejor cosa se podría hacer para hacerlos desgraciados? Bastaría con quitarles todas esas preocupaciones, porque entonces se verían a sí mismos, pensarían en lo que son, de dónde vienen, adónde van, y por eso nunca se les puede ocupar y distraer bastante, y por eso, después de haber despachado tantos negocios, si les queda algún tiempo disponible, se les aconseja que lo empleen en jugar, en estar siempre totalmente ocupados (p. 391).

Lo sorprendente de este pasaje, que obedece a cierta retórica, es el uso que hace, desde la primera a la última línea, del pronombre impersonal “le, les”. ¿Qué significa eso? Al comienzo del texto parece claro: “Se agobia a los hombres desde la infancia”, evocando un proceso de aprendizaje que *subyuga*. Son los padres, los maestros, el sistema educativo, la comunidad, incluso las costumbres y modales, los responsables; pero, como las frases del texto se suceden, repitiendo la misma fórmula: “se les abrumba”, “les damos cargos y ocupaciones”, “uno les aconseja”, ese sujeto “impersonal” señala una intención oculta que, como una mano invisible, manipula los asuntos humanos desde afuera y los dirige fatalmente en la dirección correcta¹².

12 La voz de Segismundo, protagonista de *La vida es sueño*, el drama barroco de Calderón de la Barca, parece la de aquel que se debate entre las distracciones de la vida, que le impiden pensar en su destino mortal: “¿Qué es la vida? Un frenesí. ¿Qué es la vida? Una ilusión, una sombra, una ficción, y el mayor bien es pequeño; que toda la vida es sueño, y los sueños, sueños son” (2014, Acto II, escena XIX).

La fatalidad encarnada en ese “les” –que parece sobrehumana–, es solo humana, pues es el individuo quien debe, con dolor, asumir su condición hasta el final: “Grandeza: las razones de los efectos demuestran la grandeza del hombre, por haber sacado de la concupiscencia un orden tan hermoso” (p. 374). Desde su miseria, con sus propias fuerzas, el humano diseña su propio orden, y no el orden impuesto desde el exterior. En el fragmento ya citado, Pascal sostiene: “He aquí todo lo que los hombres han podido inventar para hacerse felices” (p. 387). El orden de la diversión lo “inventaron” como una solución ingeniosa (de hecho, la única posible) al problema de su condición imposible, proeza perversa que provoca simultáneamente repulsión y admiración:

Razón de los efectos: inversión continua del pro y el contra. Hemos demostrado, pues, que el hombre es vano a causa del aprecio que siente por las cosas que no son esenciales. Y todas esas opiniones son destruidas. Hemos demostrado después que todas esas opiniones son muy sanas y que así, al estar bien fundadas todas esas opiniones, el pueblo no es tan vano como se dice. Y de esta manera hemos destruido la opinión que destruía la del pueblo. Pero hay que destruir ahora esta última proposición y demostrar que sigue siendo verdad y demostrar que el pueblo es vano, aunque sus opiniones sean sanas y porque no siente la verdad de ellas en el sitio en que está y que, al situarla donde no está, sus opiniones son siempre muy falsas y malsanas (pp. 370-371).

Este es el motivo por el cual se requiere de la *razón de los efectos* para perforar el caparazón de las conductas del hombre común, cuyos errores esconden una verdad que debe ser develada. A este ser ordinario, Pascal lo denomina ‘pueblo’; esa humanidad ignorante, pero no menos sabia, segura de sí misma, que actúa impulsada por instintos secretos. El pueblo no sabe lo que hace, y al mismo tiempo lo sabe, o al menos lo “siente” mejor que nadie. Aunque la verdad está oculta, los seres humanos la conocen, o al menos la practican al divertirse, logrando autenticidad al explorar hasta el fin los caminos de la falsedad e ignorancia. Se percibe aquí la imagen de una teoría de la ideología como falsa conciencia, regulada por condiciones que fijan su eficacia sin riesgo de error o desviación, aunque su real función sea producirlos. Si el hombre está alienado (locura y servidumbre) es en virtud de un desplazamiento inscrito en su naturaleza. El *homo ideologicus* es, por tanto, el hombre que sólo puede comprender a la distancia la verdad.

Para concluir ampliando las ideas

La antropoteología de la diversión se enraíza en una tradición anterior, el movimiento de la “*devotio moderna*”, cuyo precursor es el místico Jan van Ruusbroec, ermitaño que vivió y murió en el siglo XIV “en olor de santidad”, reintroduciendo en la teología cristiana una visión neoplatónica opuesta a las certezas razonadas del tomismo prevalente¹³. Maeterlinck tradujo al francés (en 1891) uno de sus muchos escritos, *L’ornement des noces spirituelles de Ruysbroeck l’Admirable*, en el que se encuentra un pasaje titulado “La trágica vida cotidiana”, cuyo inicio evoca algo cercano a la diversión:

Hay una tragedia diaria que es mucho más real, mucho más profunda y mucho más consistente con nuestro verdadero ser que la tragedia de las grandes aventuras. Es fácil sentirlo, pero no es fácil mostrarlo, porque esta tragedia esencial no es sólo material o psicológica. Aquí ya no se trata de la lucha decidida de un ser contra otro ser, de la lucha de un deseo contra otro deseo o de la eterna lucha entre la pasión y el deber. Más bien se trata de mostrar lo sorprendente del solo hecho de vivir, de mostrar la existencia de un alma en sí misma, en medio de una inmensidad nunca inactiva. Más bien se trata de hacer oír, sobre los diálogos ordinarios de la razón y los sentimientos, el diálogo más solemne e ininterrumpido entre el ser y el destino. Se trataría de hacernos seguir los pasos vacilantes y dolorosos de un ser que se acerca o se aleja de su verdad, su belleza o su Dios (Paris, 1961, No. 195)¹⁴.

Esta teología de Ruusbroec, de inspiración hermética, se basa en el principio de la analogía (de ahí su carácter poético). En el capítulo 32, titulado “De las cuatro especies de fiebres que pueden atormentar al hombre”, Ruusbroec asevera que los humanos se vuelven inconstantes: “En todo lo que hacen, la naturaleza busca secretamente lo suyo, y a menudo sin su conocimiento, porque no se conocen a sí mismos” (2001, p.126. Este mismo mensaje fue retomado y se popularizó en el siglo siguiente con la *Imitación de Cristo* de Thomas de Kempis (2013), obra piadosa que conoció un auge considerable y contribuyó a la difusión de la *devotio moderna*: “No hay criatura tan baja ni pequeña que no manifieste la bondad de Dios” (p. 21), de lo cual concluye

13 *Devotio moderna* traduciría “devoción moderna”, pero etimológicamente *devotio* significa ‘la virtud de religión’, y *moderna* sigue el uso cultural que distinguía la escuela de Guillermo de Ockham como “moderna”, de aquella “antigua” que era la escolástica. Fue una corriente espiritual de la baja Edad Media, en Renania (Países Bajos), a finales del siglo XIV. Tomás de Kempis será su máximo exponente.

14 Consultado en https://archive.org/stream/letrsordeshumb101maetgoog/letrsordeshumb101maetgoog_djvu.txt

que “mejor es el rústico humilde que le sirve, que el soberbio filósofo, que dejando de conocerse, considera el curso de los astros” (p. 4), y que “será más alabada la pobre casilla que el palacio adornado” (p. 17).

El autor juega entonces con extremos contrarios: si se rehabilita el mundo es para enseñar la necesidad de distanciarse de él, adoptando simultáneamente una actitud de aceptación y de negación para renunciar a sus seducciones. Esta contradicción está en la base del pensamiento de Nicolás de Cusa, de quien Pascal tomó prestada la metáfora del círculo cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna. Se trata de una cosmología en perspectiva que sitúa la copresencia y reversibilidad de lo uno y lo múltiple ante el principio jerárquico de las esencias. Esta nueva cosmología, dirigida a considerar el universo infinito, se opone a la lógica aristotélica y su principio de contradicción; la *coincidentia oppositorum* se convierte así en la ley por excelencia.

Situada en esta tradición, la antropoteología pascaliana de la diversión muestra todo su alcance, iniciando una nueva tradición. Desde una perspectiva cercana a la de Pascal, Feuerbach (1995) explicará que el ser humano es quien, por una inversión, ha sido desposeído de su esencia. Sin embargo, incluso contradiciéndose entre sí, Pascal y Feuerbach establecen la misma referencia permanente de lo divino a lo humano y de lo humano a lo divino.

Mas cerca de nosotros, no es casual que Bourdieu eligiera llamar *Meditaciones pascalianas* el trabajo en el que expone su “filosofía” que, como la de Pascal, asume en primer lugar la forma de una antifilosofía: “la verdadera filosofía se burla de la filosofía” (1999, p. 235). Pascal, ¿teórico del sentido práctico? Sí, y precisamente por su análisis de la diversión y las prácticas sociales del apego e ilusión que le corresponden. De ahí la necesidad de una nueva filosofía, liberada del *a priori* tradicional de la razón abstracta e involucrada en los conflictos reales de la existencia.

Esta nueva filosofía tiene los medios para controlar al “hombre entretenido” que es, en última instancia, el hombre social. Lo que Pascal aporta a Bourdieu, más que un modelo de conocimiento que sólo tendría que aplicar, es un incentivo, incluso una atmósfera propicia para un cierto orden de reflexión. Bourdieu (1999) está indignado por las páginas despectivas escritas por Heidegger sobre el tema de “lo impersonal”:

Pero, más que nada, siempre había agradecido a Pascal, tal y como yo lo entendía, su solicitud, desprovista de cualquier ingenuidad populista, por el “común de los hombres” y las “opiniones sanas del pueblo”; y también su propósito, indisoluble de ella, de indagar siempre la “razón de los efectos”, la razón de ser de los comportamientos humanos aparentemente más inconsecuentes o más irrisorios -como “pasarse el día corriendo tras una liebre”- en vez de indignarse por ello o burlarse, como hacen los “listillos”, siempre dispuestos a “hacerse los filósofos” o a tratar de asombrar con sus asombros fuera de lo común a propósito de la vanidad de las opiniones de sentido común (p. 10).

¿La sociología como Bourdieu la concibe y ejerce, en una perspectiva que nunca separa por completo lo cognitivo de lo compasivo, tendrá a su base una antropoteología? Si este es el caso, Bourdieu sólo está más cerca de Pascal, en quien se ha reconocido. Recordemos que en Pascal se vislumbra el ímpetu de mostrar una nueva racionalidad (más allá de la razón geométrica) que busca los fundamentos del todo. Filosofar es apostar y el fundamento de toda su filosofía es, precisamente, la pregunta: ¿quién es el ser humano? El hombre concreto, cotidiano, que se esconde entre las sombras de la diversión y que debe ser purificado. ¿Quién es *este* hombre? La paradoja cumple así otra función: igualar la naturaleza humana, más allá de rangos, cargos o clases sociales, pues la angustia, como canta Manrique, está presente en todos de modo indistinto:

*Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en la mar,
que es el morir;
allí van los señoríos
derechos a se acabar
y consumir;
allí los ríos caudales,
allí los otros medianos
y más chicos;
allegados, son iguales
los que viven por sus manos
y los ricos (2004, p. 7).*

Referencias

- Agustín de Hipona. (2010). *Confesiones*. Madrid: Gredos.
- Aranguren, J. L. (1997). Prólogo a las Obras de Pascal. *Obras completas* (pp. 585-613). Madrid: Trotta.
- Balthasar, H.U.V. (2000). *Gloria. Una estética teológica. Tomo III: Estilos Laicales*. Madrid: Encuentro.
- Bégout, B. (2009). La potencia discreta de lo cotidiano. *Persona y Sociedad*, 23 (1), pp. 9-20. <https://doi.org/10.53689/pys.v23i1.172>
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Calderón de la Barca, P. (2014). *La vida es sueño*. Madrid: Austral.
- de Cusa, N. (2003). *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*. Buenos Aires: Biblos.
- Delameau, J. (1973). *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor.
- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta,
- Giannini, H. (2004). *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Gilbert, P. (2013). Prólogo. *La ambigua imaginación de la felicidad. Diversión y apuesta en el corazón del pensamiento de Blaise Pascal*. Roma: Gregorian & Biblical Press.
- Higmore, B. (2010). *Ordinary Lives. Studies in the Everyday*. Londres: Routledge.
- De Kempis, T. (2013). *Imitación de Cristo*. Madrid: Philip Bates.
- Kolakowski, L. (1996). *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo*. Barcelona: Herder.
- Maeterlinck, M. (1961). *Le Tresor des humbles*. Paris: Société du Mercure de France.
- Manrique, J. (2004). *Coplas a la muerte de su padre*. Buenos Aires: Libros en red. <https://bookstore.librosenred.com/autores/jorgemanrique.html>

- Mesnard, J. (1995). *Les Pensées de Pascal*. Paris: CDU-CEDES.
- Palma, M. (2013). *La ambigua imaginación de la felicidad. Diversión y apuesta en el corazón del pensamiento de Blaise Pascal*. Roma: Gregorian & Biblical Press.
- Pascal, B. (1944). *Pensées*. Québec: Éditions Variétés.
- Pascal, B. (1978). *Oeuvres de Blaise Pascal* (L. Brunschvicg et P. Boutroux, Eds.). Nendeln: Kraus Reprin.
- Pascal, B. (2012). *Obra completa* (C. de Dampierre, Trad.). Madrid: Gredos.
- Russell, B. (2003). *La conquista de la felicidad*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Ruysbroeck, J. B. (2001). *L'ornement des noces spirituelles*. Cortailod: Arbre d'Or.
- Villar, A. (1988). *Pascal: ciencia y creencia*. Madrid: Cilcel.