

# De Montaigne a Pascal: orientaciones para la escritura del ensayo filosófico

Yo recelo a veces que acaso tengamos los ojos más grandes que el vientre, y más curiosidad que capacidad. Lo abarcamos todo, pero no estrechamos sino viento.

MONTAIGNE, *De los canibales*.

La vanidad está tan inscrita en el corazón del hombre que un soldado, un guapo, un cocinero, un faquín, se alaban y quieren tener admiradores; y también los filósofos quieren eso. Y los que escriben contra (la gloria) quieren tener la gloria de haber escrito bien, y los que leen quieren tener la gloria de haber leído, y yo que escribo eso, tengo tal vez un tal deseo, y tal vez los que lo leerán... (lo tendrán también).

PASCAL, *Pensamientos*, XIX.

Q

uisiera defender aquí, en un texto académico, la idea de una forma de escribir filosofía no academicista o cientista, no sistematizante, aunque sí sistemática. Con ello quisiera al mismo tiempo ponerme en guardia contra un abuso del lenguaje altamente técnico, superespecializado, cuyos secretos y *pases* serían controlados sólo por unos cuantos que se autodenominan “especialistas” y cuyos seguidores llaman, con un suspiro apenas disimulado de admiración y pleitesía, “expertos”.

La pequeña tesis sobre la que argumentaré girará, entonces, alrededor de la posibilidad de control sobre el lenguaje por parte de un grupo cerrado, blindado incluso, que puede adoptar diversas funciones sociales de ventaja o posicionamiento, una de las cuales se ubica justo en la dinámica academicista de investigación, difusión y docencia. Este control sobre el lenguaje, que en su manipulación puede pasar por el encuentro mismo de una verdad universal e incuestionable, se despliega en estos tres ámbitos de la vida academicista (no *académica*) generando toda suerte de recursos de impostura, exclusión, jerarquización y taxonomía, con claras ganancias de grupo o gremio (becas para especialistas, ascenso en un escalafón de investigadores, publicación de su obra en editoriales y revistas de prestigio —casi siempre endogámicas—, etcétera). Además, desde un punto de vista digamos psicológico, este control de los especialistas sobre el lenguaje genera un fenómeno de vinculación muy estrecha entre los seguidores o discípulos: en nombre de la incuestionabilidad de su discurso, que se escucha con presta solicitud y se recita después queriendo reproducirlo al pie de la letra, se conforma una exclusiva membresía, una comunidad reservada a subespecialistas que, aspirando a llegar a ser como el maestro, desprecian todo otro uso del lenguaje sobre el tema en cuestión. Incluso, hablando de la forma que adopta este estrecho vínculo en la docencia, la vinculación gira más alrededor del carisma del profesor que de su capacidad de llevar a la reflexión crítica, interpretativa o propositiva. Max Weber ha hecho hace tiempo una buena crítica y desmontaje de los peligros de esta cátedra asentada en una “legitimidad carismática”, en la que se confunde al *dirigente moral* con el profesor. (Weber, 2002)

Estas dinámicas de generación controlada del lenguaje y su recepción cerrada y excluyente, podemos identificarlas con lo que ha sido llamado *reificación* o *fetichización* del lenguaje en la tradición que va de Marx y Luckács, pasando por Adorno y Horkheimer, a Axel Honneth muy recientemente (Honneth, 2007). En esta reificación, el lenguaje ha “olvidado”, como dice Honneth, su función de reconocimiento del otro y del mundo, es decir, en el plano filosófico, se ha olvidado de su misión de comprensión interpretativa y crítica, y se ha concentrado en su función instrumental, de ganancia de un posicionamiento social de grupo (el gremio academicista en nuestro caso) y las dinámicas de seguimiento y exclusión que describíamos.

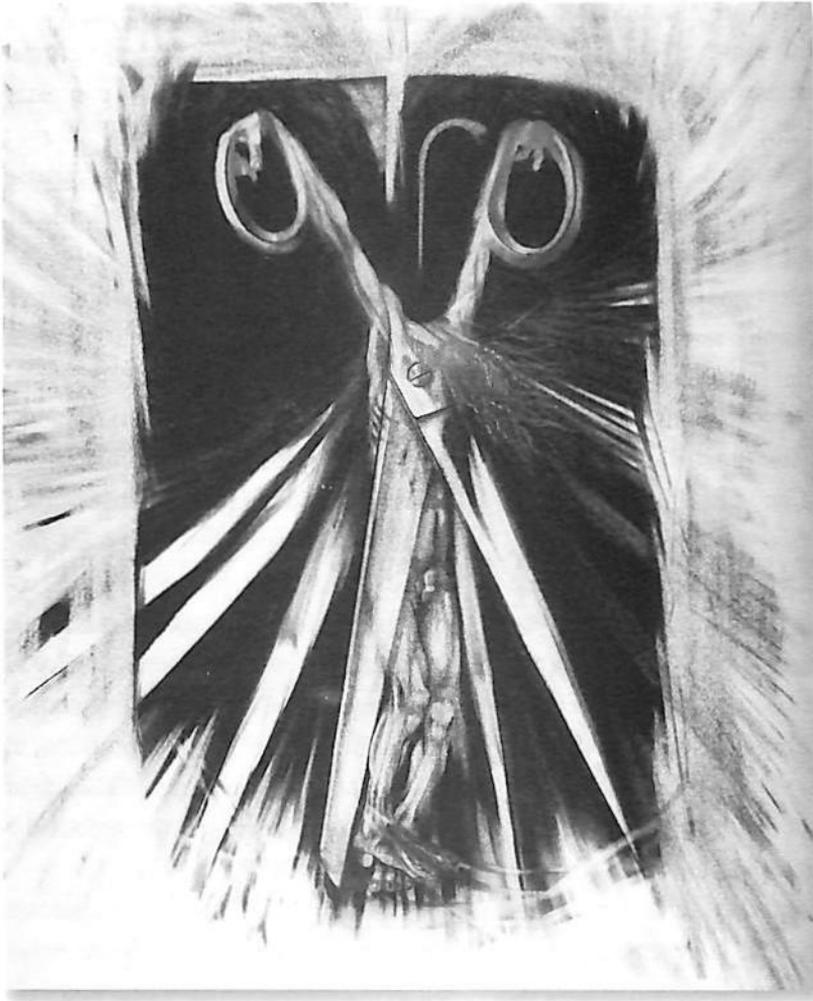
¿Cómo desarmar estos mecanismos del lenguaje en donde su propósito comprensivo ha desaparecido o se ha olvidado?

Me parece que de la línea que va de Montaigne a Pascal se encuentran orientaciones esenciales para contestar a esta pregunta.

Con este motivo, puede trazarse una línea heurística de los *Ensayos* de Montaigne a los *Pensamientos* de Pascal. En ambos textos existe la combativa decisión de desmontar el naciente aparato de una racionalidad soberbia, cuya consecuencia es toda una serie de opiniones y conductas acomodaticias en el ámbito de la teoría, pero también en el de las prácticas culturales que amparan. Ambos textos utilizan como herramienta de este desmontaje la invención de un nuevo estilo al escribir, que no se atiene ni a la ya muy difundida idea del método científico, ni a los parámetros de aceptabilidad de la *koiné* cultural de finales del siglo XVI y principios del XVII.

Pascal y Montaigne son precursores de un estilo que va a horcajadas sobre un pensamiento crítico y una potencia expresiva revulsiva, que intenta romper tanto con la demanda filosófica de sistematicidad y fundamentación racional totales, como con las falsas certidumbres que aseguran una cotidianeidad sin compromiso, instalada en la pura banalidad de sus prácticas repetitivas, fetichizadas en las opiniones acostumbradas, en los hábitos de poco mérito —incluyendo nuestros pobres hábitos academicistas de escritura y lectura—.

A contrapelo de las demandas de lo que ha venido llamándose la revolución científica de los tiempos modernos, Montaigne hace de la letra un instrumento des-encajante, un ariete que gusta de incrustar entre bloque y bloque de “saber asegurado” a manera



de palanca. El efecto es la exasperación de quienes buscaban en su lectura un tratamiento metódico y conclusivo de los temas anunciados en cada título de los *Ensayos*. Así, cuando titula cada sección con cabezales tales como "De la conversación", "De la vanidad", "Filosofar es prepararse a morir", etcétera, el lector nunca encontrará un opúsculo perfectamente cerrado, o la intención de preparar un "tratado" sobre los temas. En forma muy distinta, Montaigne lucha porque éstos textos sean el simple pretexto para hablar de otras cosas, para relacionar un tópico con otro de manera más bien caprichosa, y lograr con ello la divagación tan temida por el científico moderno.

Pero lo que teme más el científico moderno es lo que se encuentra de forma priorizada en la escritura de Montaigne: la divagación, la imaginación como núcleo del discurso, la digresión como estrategia textual. Los *Ensayos* se muestran extremadamente precavidos de cualquier afirmación contundente, esquivan la posibilidad de cualquier cierre del tema orientados por un escepticismo saludable. Se alejan así de la linealidad del discurso racionalista, científico o filosófico, y de la confianza desmedida que pone la cultura media en él.

Los recursos de esta ensayística no-lineal, dis-cursiva en toda la extensión de la palabra, son de variada confección: asuntos poco nobles para el espíritu científico (*Del dormir, De los pulgares, De los rengos, etcétera*) disertados con prolijidad, o bien asuntos considerados propiamente científicos (el juicio moral, la experiencia

empírica o las disertaciones de Séneca o Plutarco) revisados de paso para ramificar la disertación en otros a los que se llegó como por casualidad; la recurrente aliteración; el juego con el lector como si fuera un interlocutor del que se esperase constantemente su respuesta (o su complicidad); la exposición de casos de lo que se dice no sólo tomados como ejemplos que vinieran a reforzar una teoría general, sino como asuntos en sí mismos ricos y palpitantes de significaciones; digresiones que hacen olvidar, por su extensión y atracción intrínsecas, el tema que se había anunciado como principal; contrastes de opiniones y comparaciones de prácticas culturales (que hacen pensar también en Montaigne como precursor de una suerte de antropología cultural) que terminada la sección no conducen a ningún lema o prueba final.

Todos estos recursos, innovadores para su tiempo, están orientados por la picazón de la curiosidad como una constante. Ya Charles Taylor, en su minucioso estudio sobre las fuentes de la identidad moderna, ha indicado que Montaigne, como Pascal, hace pensar en la forzosa distinción entre el sabio del

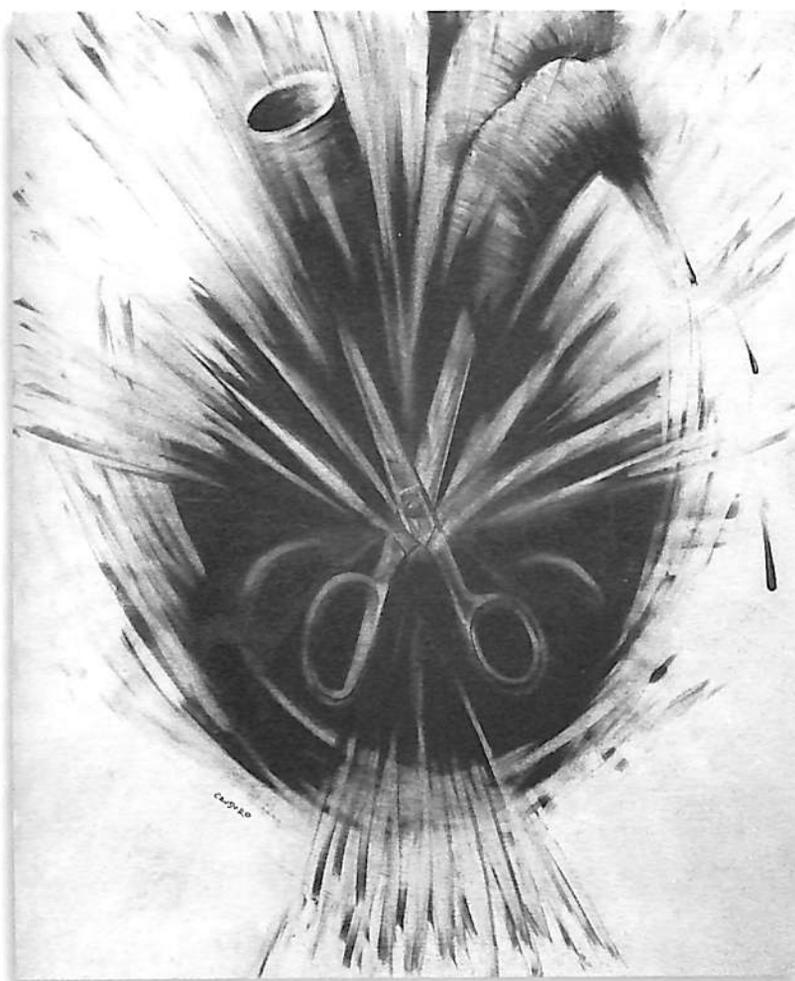
renacimiento y el científico moderno. Para el primero todo es objeto de cuestionamiento desde un afán de integración, las formas culturales del mito, la religión, la ciencia, la buena economía, la política, debían estar entrelazados desde una idea del todo que sin embargo no puede enunciarse en una sola serie de principios o pruebas racionales. Para el segundo sólo una serie de objetos son cuestión de la razón y sus métodos, aquéllos objetos relevantes dada una idea sistemática —mecanizada— del mundo, y, por supuesto, la variación de los rasgos culturales debía verse a través de la simplificación (e instrumentalización) del análisis como regla general y los principios y pruebas que lo sostienen. De este modo, sostiene Taylor, Montaigne y Pascal dieron origen a un movimiento paralelo al racionalismo cartesiano, pero con una orientación enteramente distinta (Taylor, 2006: 193 y ss.).

En Pascal el irracionalismo anida en el nacimiento del racionalismo como una *infección* poco visible que promete extenderse por todo el cuerpo de la modernidad. Todo es cuestión de tiempo. Los callejones sin salida a los que son conducidos los pensamientos del geómetra lo obligan a volver sobre sus propios pasos transformados en pensamientos paradójales, irónicos, burlones o hiperbólicos. En todo caso, se trata de las nuevas sendas que toma una razón desencantada de sus mediciones e instrumentos de control: la razón de Euclides, para valernos de una expresión de Dostoievsky, no puede sino sufrir una conversión hacia la razón que sospecha de sí misma.

Esta sospecha racional, no obstante la miríada de estrategias textuales que toma para su propia descomposición, no conduce a la pasividad ni a la inacción. El texto de Pascal se revuelve contra sí mismo, hace que se encuentren en feroz combate las voces del religioso y del escéptico, del filósofo y del vulgo, de la imaginación dispersa y del cálculo sintetizador, y de todo ello saca una consecuencia aplastante: todo es vanidad, todo encuentro de voces

diversas, siempre en contradicción, ha de conducir al pensamiento extremo de que había que dejar de hablar, de escribir y de calcular. Pero no por ello habría que abandonar la única alternativa consecuente: la acción en la fe, la vida religiosa no como fuga, sino como encuentro con un compromiso vital más allá de engañosas certezas racionales. Y sin embargo aquí hay más que un proselitismo religioso.

Que esto lo defiendan uno de los máximos racionalistas de la historia, insistimos, ya revela la sintomatología del mismo proyecto moderno desde sus comienzos. Esto ya ha sido advertido y explicado por muchos, y no pretendemos aquí ninguna autoría sobre el asunto. Aunque sí quizá una sugerencia dentro



Corazón roto, s/f, lápiz sobre papel, 43.5 x 35 cm.

LA CÁMERA (6), octubre-diciembre 2008

del contexto de nuestro ensayo: leer a Pascal es pasar por la experiencia de un texto que se desarma constantemente, que rompe con toda idea de *divertimento* de la literatura o de *infallibilidad* de la filosofía (y de la ciencia con ella), pues aunque por supuesto las líneas pascalianas se gozan en una verdadera experiencia de conocimiento, aquí el goce implica algo más que los cuatro usos acostumbrados de la literatura que pueden apuntarse en cualquier manual de literatura: no puede ser ni sinfronismo, ni evasión de la realidad creando un mundo meramente ficcional, ni ludismo separado del trabajo y sus implicaciones en la vida, ni imaginación pura como la entiende una teoría literaria escolar. Del mismo modo, aquí el conocimiento que es objeto de goce no puede ser entendido

bajo las categorías escolares de seriedad —y solemnidad— de la verdad filosófica y científica, y de la utilidad en el mundo del trabajo que se seguiría de ella. Más allá de estos tratamientos fáciles de lo literario y de lo filosófico-científico, Pascal nos enseña cómo un texto lleva a una óptica incompatible con la comodidad de escritura o de lectura, esto es, la *incomodidad* del compromiso a que lleva una “literatura pragmática”, o bien, si se quiere para no confundir las cosas, al compromiso práctico, vital, a que puede llevar un texto crítico y autocrítico.

Ya ha sido advertido también el parentesco que puede señalarse entre los temas del existencialismo del siglo XX y este tipo de compromiso práctico a que lleva la escritura de Pascal. Sin exagerar las cosas, ya que efectivamente median tres siglos entre uno y otra, y la palabra compromiso no quiere decir exactamente lo mismo para Sartre, para Jaspers o para Marcel, etcétera, me parece que puede indicarse con mucho provecho para nuestro objetivo la consecuencia de este emparentamiento: hay que *hacer algo* con lo escrito, no simplemente leerlo.

Por supuesto, la resistencia a la teoría pura de la literatura que ventila Paul de Man, que engrana perfectamente con la resistencia a la filosofía idealista que está en juego en las

novelas y obras de teatro de Sartre, pero también en su estudios fenomenológicos que no tienen menos aire combativo, o bien la poética de la sugerencia como arma estética esgrimida por Umberto Eco,<sup>1</sup> no tienen el mismo objetivo que los *Pensamientos* de Pascal, pero, en cuanto al uso textual que podemos darles, sí tienen la misma consecuencia. En todos estos casos hay una crítica al abuso de algunas especializaciones lingüísticas, tanto de la

1 Para una recuperación de estos cuatro momentos esenciales para la discusión de las fronteras entre filosofía y literatura véase Lazo Briones (2006: cap.I).

Reptiles herramientas, 1988, lápiz sobre papel, 35 x 43,5 cm.



pretensión de universalidad de lenguaje matemático y geométrico, como de la extensión que podría hacerse de fórmulas simplistas sobre la teoría literaria o del racionalismo idealista, y tras esta crítica en todos los casos se delata la falta de compromiso con la acción, religiosa, moral o de creación artística.

Los grandes temas pascalianos pueden verse bajo esta óptica que obliga a romper con lo que hemos llamado en otro lugar los "campos semánticos" acostumbrados, escolares, de la literatura y de la filosofía (Lazo Briones, 2006: cap. I). De este modo, cuando Pascal defiende que el hombre es una extraña mezcla de grandeza y miseria, un compuesto de sublime tendencia al entendimiento de la finalidad del infinito a que pertenece y al mismo tiempo una fuerte tendencia a la ignorancia, al vicio, a la desdicha, lo que está en juego es la posibilidad de un nuevo conocimiento más allá de teorizaciones apresuradas, el conocimiento que lo lleva a decir que "el hombre no es más que un junco, el más débil de la naturaleza, pero un junco que piensa" (Pascal, 1996: 281), es decir, el conocimiento del carácter contradictorio del hombre y, sobre todo, de su capacidad de enunciación de tal naturaleza abigarrada y confusa.

Por supuesto, en Pascal existe una suerte de predecisión moral sobre la enunciación misma de la naturaleza escindida del ser humano: cuando los hombres se conciben dignos en el medio de su bajeza, y saben así a ciencia cierta que éste es su *precio*, de forma natural se derivaría la tendencia hacia el amor y cultivo por la parte más digna, y el desprecio por la parte más baja, por la concupiscencia y la ignorancia. Comparte así también la predecisión moral del humanismo moderno entero. Pero esta predecisión es fácilmente criticable desde las mismas premisas pascalianas: si el hombre es miseria y grandeza a la vez, habría que amar la abyección, la crueldad, el vicio y la ignorancia lo mismo que la virtud, la caridad y el conocimiento, y entonces sí podemos decir con toda la fuerza de este reconocimiento, que nuestro autoentendimiento está localizado "[...] en la natural desgracia de nuestra condición débil y mortal, y tan miserable, que nada puede consolarnos, cuando lo consideramos de cerca." (Pascal, 1996: 295)

No hay patetismo exagerado cuando observamos que esta conclusión tiene, como hemos dicho, sus implicaciones prácticas y no es el mero autocompadecido placer de la derrota existencial. Algunas de estas implicaciones se ven en la crítica que tempranamente hace Pascal (antes que Schopenhauer, Nietzsche o Sartre) a las estrategias culturales de evasión del cuestionamiento del yo, de su sentido y su compromiso de vida, estrategias tales como las diversiones o pasatiempos, las "ocupaciones tumultuarias de los hombres", incluidas las que consideramos propias de una alta cultura, la

formación intelectual, ser conocedor de mundo, escalar en la vida social, etcétera. En todo ello se revelan estrategias de evasión, de olvido conveniente, de gozo sin satisfacción auténtica.

Lo mismo ocurre en la atención que la *opinión del pueblo* pone sobre lo que considera sus verdades, pues si bien es cierto que el desprecio de la razón sobre el sentido común a lo largo de toda la tradición de pensamiento filosófico ha ignorado que aquí hay "sanas verdades" (y ello es una nueva crítica a las teorizaciones vacías que tanto desprecia Pascal), estas verdades no se encuentran en donde el vulgo, desde su banalidad, las coloca.

Entonces, ni filosofía de eruditos ni opinión banal, ni teorización abstracta y mediciones de geometría ni escapismos culturales hechos a la medida de la propia vanidad, sino un tipo de reflexión inherente al texto paradójico que revela la naturaleza paradójica del hombre y lo compromete en una acción consecuente. Pascal y Montaigne nos indican así cómo *hacer algo* con la letra. LC

## BIBLIOGRAFÍA

- Honneth, Axel (2007), *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz.
- Lazo Briones, Pablo (2006), *La frágil frontera de las palabras. Ensayo sobre los (débiles) márgenes entre filosofía y literatura*, México, UIA/Siglo XXI.
- Pascal, Blaise (1996), *Pensamientos y otros escritos*, México, Porrúa.
- Taylor, Charles (2006), *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- Weber, Max (2002), "El sentido ético de la cátedra", en Bonvecchio, Claudio [intr., selec., y notas], *El mito de la universidad*, México, Siglo XXI.