

ARTÍCULOS

Il n'y a pas de grand Autre. El materialismo teológico de Pascal

Il n'y a pas de grand Autre. Pascal's theological materialism

LUIS FELIP LÓPEZ-ESPINOSA*

Resumen: En su encierro durante la II Guerra Mundial, Althusser, según declaró, solamente tuvo al alcance un libro: los *Pensées* de Pascal, un clásico que, tras la reflexión religiosa, también planteó problemas epistemológicos, históricos y sociológicos de tal manera que en él se pueden encontrar rasgos «profundamente materialistas». La influencia de Pascal es expresa, cuando Althusser recoge la parábola de la conversión religiosa para explicar (insuficientemente) el fenómeno de la interpelación ideológica. Pero los textos de Pascal contienen intuiciones que sobrepasan los límites de la teoría althusseriana y que se pueden rastrear a la luz de la teoría psicoanalítica de la ideología tal como ésta es elaborada por los autores de la escuela eslovena.

Palabras clave: Pascal, Althusser, Ideología, Interpelación, Psicoanálisis.

Abstract: During his imprisonment in WWII, Althusser, as stated, only had a book within reach: Pascal's *Pensées*, a classic that, through religious reflection, also involved epistemological, historical and sociological problems so in it we can find features «profoundly materialistic». Pascal's influence is express, when Althusser takes from him the parable about the religious conversion, to explain (insufficiently) the fact of the ideological interpellation. However, Pascal's texts keep intuitions that exceed the limits of the althusserian theory and that can be searched through the psychoanalytic theory of ideology as it is elaborated by the authors of the Slovene school.

Key words: Pascal, Althusser, Ideology, Interpellation, Psychoanalysis.

1. El objeto del ritual pascaliano

«Nuestros magistrados han conocido bien ese misterio. Sus togas rojas, sus armiños, en los que se envuelven como curiales, los palacios donde juzgan, las flores de lis, todo ese aparato augusto era muy necesario; y si los médicos no tuvieran sotanas y chinelas, ni los doctores birretes cuadrados ni togas cuatro veces más amplias, jamás habrían engañado al mundo, que no puede resistirse a ostentación tan solemne. (...) Por eso nuestros reyes no han buscado disfraces. No se han enmascarado en trajes extraordinarios para parecer tales. Pero se han acompañado de guardias, de zafios. Esas caras coloradotas armadas que sólo tienen fuerza y manos para ellos, las trom-

Fecha de recepción: 5-05-2010. Fecha de aceptación: 8-07-2010.

* Correo-e: felip885@gmail.com

1 L. Althusser: *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, Madrid, Siglo XXI, 1988, pp. 46-47.

2 *Ibid.*

petas y tambores que caminan delante y esas legiones que los rodean hacen temblar a los más firmes. No tienen el ropaje, sólo la fuerza».³

En este fragmento de los *Pensées* de Pascal encontramos planteada *avant la lettre* lo que más tarde se conocerá como la distinción althusseriana entre Aparato Represivo de Estado y Aparatos Ideológicos de Estado.⁴ Ahora bien, en Pascal hay todavía algo más: el planTEAMIENTO (entre otros, en el también célebre pasaje sobre la conversión) de las relaciones entre la «exterioridad» material de los Aparatos Ideológicos de Estado y la «interioridad» del sujeto. Ese problema que Althusser eludió (pero no resolvió) con la parábola de la interpelación ideológica, se encuentra planteado también en Pascal con su concepto del *ritual*.

¿Qué entendemos por ritual? Para aclararlo, hay que recurrir al concepto de *interpasividad*.⁵ Por medio de este concepto, Robert Pfaller designa la característica de determinados objetos que, por oposición a los objetos interactivos (que necesitan nuestro concurso para completarse, como sucede en ciertas obras de arte contemporáneo) se encuentran «sobrecabados», es decir, que no solamente no precisan de nuestra participación sino que participan ellos mismos de algún modo sobre nosotros. Pfaller parte en su análisis de un fenómeno descrito por Slavoj Žižek: el de las «risas enlatadas». ⁶ Tras un agotador día de trabajo, uno llega a su casa y enciende el televisor. Están emitiendo una teleserie en la cual sucede algo que parece gracioso, y ese acontecimiento va acompañado de una risa ya incorporada en el audio de la serie. No se trata de que esa risa enlatada subraye un *gag* (como un rótulo que dijera «atención: reírse»). Lo esencial del fenómeno es que uno puede observar dicho *gag* sin personalmente tener que reírse (estamos de veras cansados) y sin embargo experimentar una sensación de descarga equiparable a la que se hubiese producido en el caso de que hubiéramos reído personalmente. De este modo, la televisión misma es la que se ocupa de *reír en nuestro lugar*. Este fenómeno de «reír en mi lugar» es prototípico del objeto interpasivo. En los casos de interpasividad, fenómenos «subjetivos», «internos», etcétera... pueden tomar forma en un objeto externo *sin por ello perder su eficacia*.

Pfaller menciona como ejemplo el de aquello que Umberto Eco habría llamado la «coartada de las fotocopias»: se trata de ese fenómeno frecuente en algunos intelectuales, por el cual el acto de fotocopiar un artículo o un libro tomado en préstamo de una biblioteca es experimentado como un sustituto de su lectura –en efecto, al fotocopiarlo parece que el sujeto en cuestión delegara su lectura en la máquina de fotocopias, de modo que una vez ha terminado puede arrinconar las hojas en cualquier lugar, y no acordarse más de ellas. Estos intelectuales, naturalmente, no creen que la fotocopidora pueda leer en su lugar; y sin embargo, se comportan *como si* realmente lo hiciera.

La vida está llena de casos de este tipo, en los cuales determinadas experiencias o placeres son alienados en otra forma que los representa. La anécdota sobre Frank Costello, el «primer ministro del hampa», que da título a la novela de Norman Mailer *Tough guys don't dance* (*Los tipos duros no bailan*) podría leerse de ese modo, y no sólo como si del eslogan

3 B. Pascal: *Pensamientos*, Madrid, Valdemar, 2001, pp. 75-76. LG 41.

4 L. Althusser: «Idéologie et Appareils Idéologiques d'État», en *Sur la reproduction*, París, P.U.F., 1995.

5 R. Pfaller: «Little gestures of disappearance. Interpasivity and the theory of ritual», *Journal of European Psychoanalysis*, 16, en <http://www.psychomedia.it/jep/number16/pfaller.htm> (acceso 20 de diciembre de 2009).

6 S. Žižek: *The sublime object of ideology*, London, Verso, 2008, pp. 32-33.

de un póster motivacional se tratara. Frank Costello está sentado en un bar, con su rubia y con tres notables boxeadores de la época. La chica quiere bailar, de modo que Costello le pide a uno de los boxeadores que la saque a la pista. El boxeador, muy prudentemente, le dice que no sabe bailar; Costello le contesta con un «no te preocupes, bailas muy bien». Costello hace bailar sucesivamente a los tres boxeadores, y cuando el último se sienta a la mesa, todos intentan convencer al gran jefe, con bromas suaves, de que saque a bailar a la chica. Costello les responde que «los tipos duros no bailan». Lo interesante aquí, no es que Costello haya reafirmado de un plumazo su poderío, desprestigiando además a los tres boxeadores que efectivamente saben bailar (aquí «bailar» se refiere también a un determinado modo de boxear, esquivando los golpes del adversario y moviéndose alrededor suyo). Lo interesante es que en el fondo, delegando esta actividad (demasiado baja para su condición) Costello se sentía tan bien como si efectivamente él mismo hubiera salido a bailar.

Pero más allá de la anécdota de Costello que da título a *Though guys don't dance*, podría ser interesante leer la novela entera a partir del concepto de interpasividad. Desde que Tim Madden halla, en el escondite cerca de su plantación de marihuana, la cabeza decapitada de una mujer que pudiera ser su propia esposa fugada desde hace un mes, o la agente inmobiliaria californiana que conoció la noche anterior, pasará varios capítulos temeroso ante la posibilidad de su propia autoría (puesto que no recuerda nada de lo que sucedió en las horas durante las cuales se cometió el asesinato). La razón de ser de la trama reside en que esta duda, obviamente, se fundamenta en la sospecha de que los más oscuros deseos de Tim se pudieran encontrar efectivamente realizados en aquel asesinato. El hecho se le presenta a Tim de un modo tan terriblemente excesivo que podría decirse, à la Heidegger, que *el crimen le criminaliza*, impone su culpa al sujeto que no ha hecho más que toparse con él. Después de la sucesión de asesinatos, suicidios y ocultamiento de cadáveres, de los cuales el protagonista no fue en ningún momento autor directo, lo que un lector suspicaz debería interpretar es que si algo inquieta a Tim, no sería solamente la verdadera autoría de los hechos, sino más profundamente la pura posibilidad de que, de este modo (a través de un crimen cometido por otro), su propio deseo haya quedado realizado. El tema de la novela es que efectivamente, como habría sentenciado Frank Costello, «los tipos duros no bailan»: prefieren delegar en otros la realización de sus deseos culpables. Y por esa razón misma, Tim puede sentirse culpable por un crimen que no cometió, pero que podría haber deseado y que incluso denuncia (y conforma) su verdadero deseo. Esto último es lo que realmente le aterroriza: ¿deseaba Tim, en el fondo, la muerte de todos aquellos personajes? ¿Se encuentra tan satisfecho como si él mismo se hubiese encargado personalmente de su liquidación?

Pues bien, en su texto Robert Pfaller extrae dos ideas que nos interesan aquí acerca del ritual:

(1) En primer lugar y como hemos visto, el ritual opera típicamente efectuando una sustitución (o delegación) del acto real por su representación.

(2) En segundo lugar, existe una sutil y profunda distinción entre *ilusión* y *ritual*. Y es que podemos participar en un ritual, sin *estar en* la ilusión. Nosotros, cínicos individualistas liberados de las viejas supersticiones, podemos eludir la ilusión... pero al mismo tiempo sostenerla por medio del ritual.

Como dice Pfaller, en la ilusión tenemos la certeza de una imagen; lo que no tenemos es la certeza sobre su valor de verdad. El paradigma de la problemática de la ilusión se

encuentra planteado en Descartes: tengo la certeza de estar *viendo* una mano; lo que no tengo tan claro, es que realmente *sea* una mano y no cualquier otra cosa (como una elefanta hembra hervida al baño maría). Frente a la ilusión tenemos el ritual, en donde podemos saber perfectamente el valor de verdad de la imagen (podemos saber, por ejemplo, que, tras su séquito y sus fanfarrias, el rey es un individuo ordinario); mas sin embargo, desconocemos *cuál* es la imagen implícita (qué ilusión opera entre bambalinas, *estructurando* el ritual en el cual estamos involucrados). De tal manera que podemos saber perfectamente que el rey es un individuo corriente, y sin embargo participar de rituales que implican la percepción del monarca como un Dios en la Tierra (o como un símbolo constitucional). En otras palabras, no conocemos cuál es la relación imaginaria (pasión: esperanza, temor, etcétera) que viene ligada a nuestros rituales prácticos. De tal manera que muy bien puede darse el caso de que, por ejemplo, seamos perfectos ateos y al mismo tiempo conservemos una imagen religiosa en la cartera «para darnos suerte»; ella misma se encargará de creer en nuestro lugar.

El ritual pascaliano opera de este modo: la ignorancia de la ilusión que estructura el ritual, el distanciamiento respecto de esta ilusión estructural, es esencial para su funcionamiento. El ritual no funciona «a duras penas» a pesar de la ausencia de creencia, sino que es posible y (muy) efectivo *porque* el sujeto no sostiene por sí mismo creencia alguna. Esto es así hasta tal punto que su propia fórmula de la conversión permite una segunda lectura. Veamos el texto:

«Queréis ir a la fe y no sabéis el camino. Queréis curaros de la infidelidad y pedís los remedios, aprended de aquellos, etc., que han estado atados como vos y que ahora apuestan todo su bien. Son gentes que saben ese camino que quisierais saber y que están curados de un mal del que queréis curaros; seguid la manera por la que comenzaron. Es haciendo todo como si creyeran, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente esto mismo os hará creer y os embrutecerá».⁷

La pregunta, si queremos ser suspicaces, es: el objetivo del ritual pascaliano ¿no será otro distinto del de la propia conversión? ¿No será que marcándonos ese objetivo (ese «programa de máximos») Pascal se conforma con que alcancemos otro más modesto («programa de mínimos»), el de la *felicidad* en nuestra vida terrena y el de la observación de las buenas costumbres sociales en un mundo, el del siglo XVII, que se ha vuelto vacío y aterrador, y en el cual es preciso reformular de algún modo unos valores que han entrado en crisis (con la ciencia moderna, con la ruptura de la unidad religiosa, etcétera)? Como dice Žižek, la apuesta pascaliana podría interpretarse según el concepto de «estados que son esencialmente subproductos» de John Elster.⁸ Estos estados sólo se pueden producir como efecto secundario, no intencionado, de una actividad: cuando se convierten en objetivos conscientes en cuya dirección apuntar, terminamos perdiéndolos. La apuesta religiosa de Pascal, en efecto, se podría interpretar desde el cinismo: creer en Dios tendrá muchos beneficios para mi vida terrenal; estos beneficios no los puedo conseguir directamente, son subproductos de mi fe religiosa. De modo que, por medio de la apología cristiana, lo que Pascal pretende no es

7 B. Pascal: *Pensamientos*, O. Cit., p. 206. LG 397.

8 S. Žižek: *The sublime object of ideology*, O. Cit., p. 91.

más que la ganancia terrenal de un estado de felicidad, sin turbaciones ni dudas. En efecto, a continuación del texto citado dice Pascal:

«Y ¿qué mal os ocurrirá al adoptar este partido? Seréis fiel, honesto, humilde, agradecido, bienhechor, amigo, sincero, verdadero... En verdad, no estaréis en los placeres apestados, en la gloria, en las delicias, pero ¿no tendréis otros?». ⁹

La cuestión está en que sin aquél objetivo máximo, expreso (la fe), este objetivo implícito también se perdería. De modo que la ilusión religiosa expresa en los fines del ritual, opera encubriendo una ilusión fundamental del propio ritual que no es expresa, y que estructura nuestra relación imaginaria con el mundo por el solo hecho de que sigamos dicho ritual. Esa es la razón de la *apuesta*: apostar en sí mismo ya es ganar, puesto que apostando a la fe, aunque pierdas (aunque Dios no exista), ya has tenido una vida realmente buena y feliz. Por eso, para conseguir esta vida, es para lo que se predica realmente la fe: sólo que, si se expresara en esos términos tan crudos (si no se efectuara al mismo tiempo una apología sincera y convencida de la religión), todo el efecto se iría al traste. De modo que los individuos involucrados en el ritual tienen que mantenerse inconscientes respecto del *verdadero* propósito encubierto en él, esto es, respecto de la ilusión (*objetiva*, pues es una ilusión de nadie) que se realiza en el propio ritual. Y esa ilusión encubierta, que funciona siendo objetiva (siendo una ilusión de nadie) no es la fe, sino la *beatitudo*.

El propio Pascal está diciendo todo esto en uno de sus primeros pensamientos:

«Una carta de exhortación a un amigo para inducirle a buscar, y él responderá: pero ¿de qué me servirá buscar? Nada aparece. Y responderle: no desesperéis. Y él responderá que sería feliz de encontrar alguna luz, pero que, según esta religión, aunque así lo creyera, de nada le serviría, y que por eso prefiere no buscar. Y a esto responderle: La Máquina». ¹⁰

Es decir: el amigo desesperado concluye que la luz de la razón no le puede conducir al camino de la fe, y es por ese motivo que prefiere no buscar. Pascal le responde apelando a la máquina, al autómatas cartesiano que, puesto al servicio del ritual, alcanzará de súbito la iluminación sin mediar reflexión racional alguna. Pero en una segunda lectura, y forzando la cita, podríamos interpretar las ambiguas palabras de Pascal de otro modo: el amigo prefiere no buscar, porque la propia iluminación no le serviría (en su vida). Este es el fantasma del pirronismo contra el cual se levanta Pascal: el de un escepticismo según el cual nada cambia por creer una cosa o la contraria. Frente al pirronismo, Pascal opone la necesidad de la fe para poner en marcha la propia Máquina. El autómatas no puede seguir moviéndose sin sostener una ilusión, sin incardinarse en un ritual que disponga su imaginación (esto es, que le proporcione un modo de relacionarse imaginariamente con sus condiciones reales de existencia). En otras palabras: la máquina necesita del ritual religioso para ordenar su fantasía, en tanto que modo determinado de economía libidinal.

9 B. Pascal: *Pensamientos*, O. Cit., p. 206. LG 397.

10 *Ibid.*, p. 65. LG 582.

De modo que en última instancia, lo que gana el sujeto sometido al ritual no es la felicidad sino el ser mismo: si de un lado el sujeto viviera en la creencia, abandonaría el mundo y la razón (como los religiosos de Port-Royal); si de otro lado el sujeto careciera de ilusiones y pasiones en las que habitar, el propio mundo sería un desierto Real insoportable. Lo que resuelve este *cul de sac* es la Máquina: el mecanismo ritual, extenso, que articula la incompletud de lo existente con la inverosimilitud de la creencia. La creencia se basa en el ritual, pero el ritual hace posible al mismo tiempo la existencia, haciéndola pasar por el tamiz de la ficción. Como diría Lacan, *los desengañados se engañan*: si perdiéramos la ficción estructural que los rituales nos proporcionan, la realidad misma se disolvería (y desembocaríamos sin remedio en la psicosis).

2. La respuesta pascaliana al problema de la interpelación

La Máquina de Pascal supera a Althusser en un aspecto. Mientras el sujeto althusseriano tiene su sitio allí donde opera el reconocimiento-desconocimiento ideológico, si el sujeto para Althusser es el centro *por* y *para* el cual existe la ideología («la ideología nos interpela como sujetos»), en cambio para Pascal, como va a establecer después Lacan, el sujeto emerge allí donde la ideología falla. De modo que Pascal coincide con la réplica psicoanalítica a Althusser: «For Althusser, the subject is what makes ideology work; for psychoanalysis, the subject emerges where ideology fails».¹¹ Es decir: el sujeto pascaliano no emerge a partir del campo de la fe pura, emerge a partir de un ritual mecánico, vacío, donde se encuentra alienado con objeto de clausurar la brecha de un Cosmos amorfo y sin sentido.

La idea althusseriana de una brecha entre ideología y ciencia, tiene que ver con esto. La ciencia supone el conocimiento de los AIE, de su materialidad; pero ella no tiene ninguna relación con el sujeto (el sujeto no es una categoría científica). A la inversa, el sujeto para Althusser se basa en el desconocimiento de esos procesos materiales que lo configuran (si fuésemos conscientes de ellos, la ilusión se evaporaría). En este aspecto, Althusser parece solidario de las convicciones ilustradas más ortodoxas, según las cuales el conocimiento del complot de curas y tiranos nos liberaría de la superstición (de la creencia en las mistificaciones introducidas por aquellos). Con la única diferencia de que Althusser no entiende la ideología como un engaño, como una conspiración; pues, si así fuera, bastaría con algo tan sencillo como liberarnos del engaño, aplicar una crítica de la ideología, y salirnos definitivamente de ésta. Pero tal extremo se demuestra imposible: la ideología es eterna, como lo es el sujeto.

Para Althusser, dijimos, el sujeto aparece allí donde la ideología ha hecho bien su trabajo. El sujeto se conforma a partir de aquellos modelos (representaciones ideológicas) de una relación determinada con sus condiciones reales de existencia. Temores, esperanzas. Pero también maneras de relacionarse con las relaciones de producción (capitalistas): una imagen emocional, moral, socializada, de su propio papel dentro de la división social del trabajo. Una ética profesional, unas determinadas maneras (un modo de dirigir la palabra, educadamente, al profesor, al alumno, al empleador, al compañero o al empleado), etcétera.

11 M. Dolar: «Beyond interpellation», *Qui Parle*, 6: 2, 1993, p. 78.

Ahora bien, el problema con todo esto es que Althusser no logra dar una buena razón por la cual los individuos deban convertirse en sujetos. Su teoría de la interpelación es bien conocida: siempre-ya hemos sido interpelados como sujetos. La gente por la calle nos reconoce como tales. Nuestro profesor nos reconoce como sus alumnos, nuestros compañeros de trabajo nos reconocen como sus compañeros de trabajo. Trata a un loco como tal, y finalmente tendrás un loco. Ahora bien, no es menos cierto, en el caso del loco, que cuando éste llega a la consulta del analista lo primero que se le debería plantear es la razón por la cuál consiente en su locura. En efecto: un paciente (no ya un «loco», necesariamente) llega siempre a la consulta o a donde proceda para portar sus lamentos, con la misma perorata de siempre: con el extenso relato de sus síntomas, que le hacen imposible la vida cotidiana y le dificultan el trato con sus seres queridos. Ahora bien, lo que a este paciente se le tiene que plantear, es: *¿qué clase de beneficio extra estás disfrutando por medio de tu síntoma?* En otras palabras: Althusser explica la interpelación, pero no las causas profundas del consentimiento de los individuos respecto de ella. *¿Qué beneficio se disfruta siendo sujeto? ¿Qué excedente de goce se extrae con ello?*

Pues bien, la clave del problema de la interpelación en Althusser radica en su incapacidad para captar el modo como la ideología surge a modo de desplazamiento de un espacio inconsistente en lo Simbólico. Es decir: lo que la teoría althusseriana de la ideología no contempla es que un resto de la materialidad del ritual, en su mecanicismo sin sentido, dé el salto a lo Simbólico, enquistándose en la pura idealidad del sujeto. Y que lo dé en la medida en que lo Simbólico mismo se construye sobre una pérdida, que ese resto de materialidad sin sentido metaforiza.

En cambio, ese fallo en lo Simbólico sí se encuentra contemplado en la idea pascaliana del ritual, que todos deben observar ya que la conversión no se alcanza por medio de la razón sino que es producto de la gracia –de modo que un razonamiento puramente discursivo no basta: sigue siendo preciso alienarse a través del ritual, y aguardar a que la iluminación acontezca. Lo que Pascal nos dice entonces, es que en el universo Simbólico persiste siempre un determinado automatismo irracional, un resto de la práctica ritual que no es absorbido-cancelado por la subjetividad: el sujeto inmerso en una totalidad simbólica de sentido (lo que Pascal designa como razón) convive al mismo tiempo con un espacio de irracionalidad inabarcable. Esa irracionalidad del mundo externo es incorporada por la razón a través de la práctica del ritual: de modo que el sujeto para Pascal es al mismo tiempo *tanto Alma como Máquina*, y el alma racional precisará *siempre* del auxilio que le proporciona el automatismo de la Máquina (*el corazón tiene razones que la razón no entiende*).

¿Por qué Pascal necesita del ritual para mantenernos atados a lo Simbólico? ¿Por qué lo Simbólico, la razón, sigue precisando de la Máquina (de un ritual oscuro, premoderno, medieval)? Como en el caso del analizante que extrae rendimientos libidinales de su propio síntoma, el ritual vacío y mecánico de Pascal es el lugar de un modo de goce. El ritual pascaliano, como repetición continua y regulada de los actos, como reducción del individuo a una pieza de maquinaria carente de voluntad, sumisa y doliente, es una forma de pulsión de muerte.

Frente a esta pulsión de muerte y al goce anejo que se enquistan como resto de irracionalidad dentro del universo social-racional o Simbólico, lo que dicho universo opone es la fantasía (la fantasía perversa masoquista de ser instrumentos-siervos del goce de Dios), la

cual te dice *cómo* gozar, al mismo tiempo protegiéndote del goce bruto y desnudo, estructurándolo y dándole una medida soportable. La Máquina es una materialización orgiástica de la *jouissance* excesiva en la pulsión de muerte: es, como todas las cosas del mundo, una vanidad... pero una vanidad necesaria, que funciona como causa motriz del Otro simbólico.

3. El Dios inconsistente (o Pascal *avec* Sacher-Masoch, *avec* Stalin)

¿Cómo funciona el goce en tanto motor de lo Simbólico? Pues obligando a lo Simbólico a reaccionar contra ello, a fantasearlo (a ficcionalizarlo). Así es como lo Simbólico alcanza la simbiosis con el núcleo extranjero que lo atraviesa. Ahora bien, aquí mismo, cuando nos referimos a lo Simbólico como una totalidad incompleta e inconsistente, es cuando entra la fe. Para Pascal la fe es producto del ritual, en la medida en que acontece *en el momento en que el sinsentido del ritual es demasiado patente, demasiado traumático, demasiado contingente*. En ese momento (¡ya basta!) cuando el mundo se vuelve insoportable, la fe opera la transformación del desastre en un orden armonioso dotado de sentido: Dios lo ha hecho así, Dios es el creador de este mundo que no juega limpio, que nos hace trampas a los dados. Dios, «*siempre presente y siempre ausente*»,¹² expulsado del terreno de la ciencia, se funde con el vacío de los espacios infinitos, del mismo modo que con el vacío insoportable de la Máquina ciega; sólo una fe desgarrada (como la que proclamaban los jansenistas de Port-Royal) puede mantenerse fiel a ese *Deus absconditus*, haciéndolo objeto de un amor eterno que es amor más allá de la vanidad del mundo, justo en la medida en que es también un amor *por causa de* tal vanidad. Porque el mundo, del que Dios está *ausente*, es aterrador, es por lo que Dios se hace *presente* y digno de amor. Como decía Hölderlin, «donde hay peligro, crece también lo salvador».

La interpelación pascaliana a la conversión opera como el argumento de fe del sumo sacerdote Joad en la primera escena de la *Atalía* de Racine: el temor de Dios (el temor ante un Dios imposible-Real) tiene la virtud de convertir todos los pequeños temores terrenales en un supremo coraje: «Je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte».¹³ Este procedimiento, que Lacan había comparado con su *point de capiton*,¹⁴ es el que trueca el desorden previo en un nuevo orden. Y para Pascal, como para Racine, es la fe el conmutador que opera este *capitonnage*.

¿Ahora bien, qué es la fe sino *amor* (de Dios)? Y es que, como lo define Dolar, el amor no es otra cosa que el modo en que se da una respuesta al caos amorfo de la realidad, es decir, al caos amorfo de un mundo imperfecto, excesivo, invasivo, monstruoso (al vacío de los espacios infinitos). El amor, como en las declaraciones apasionadas de los amantes, es siempre una afirmación de lo contingente como necesario: tú, que has venido a mi encuentro por pura casualidad, te conviertes por arte de magia en producto de una necesidad retroactiva –si pudiese haber elegido, solamente te habría elegido a ti. Esto en primerísimo lugar. Pero en segundo lugar, más profundamente, el amor es un modo de responder a la inconsistencia del orden Simbólico: al hecho de que lo Simbólico es incompleto, no-todo. Del mismo modo

12 L. Goldmann: *El hombre y lo absoluto: el dios oculto*, Barcelona, Península, 1985, p. 51.

13 J. Racine, «*Athalie*», en: *Théâtre complet*, II, París, Garnier-Flammarion, 1965, p. 318.

14 J. Lacan: *El seminario, Libro 3. Las psicosis*, Buenos Aires, Paidós, 2004, pp. 369-85.

como surge el amor de transferencia en la cura analítica, como una defensa frente a un análisis que se acerca peligrosamente a un punto traumático,¹⁵ el amor a Dios (el ofrecimiento a Dios para así, con nuestro ser, completarlo), no es sino el modo en que se da una respuesta a la falla de sentido que atraviesa al propio Dios —el *amor de Dios* es la contracara del *temor de Dios*. Y el nombre de esta falla de sentido, naturalmente, es *milagro*. Por eso el tema del milagro es crucial para Pascal: «la doctrina debe ser sostenida por los milagros»¹⁶ de modo que, por medio de ellos, se convenza al hombre entero (los milagros convencen al cuerpo, la verdad al alma).¹⁷ Pero un milagro, como el mundo mecánico o la repetición estúpida del ritual, no es una señal del cuidado de Dios: es una desgracia, un insulto contra la inteligencia y la razón, que nos recuerda la impotencia de ésta y en último término, la mismísima *incoherencia de Dios*: Él, en cualquier momento, puede hacer que acontezca cualquier cosa. Ahora bien, para Pascal es esta irracionalidad, esta contingencia que atraviesa de un modo traumático toda Necesidad simbólica, la única vía para fundamentar la fe.

El Dios de Pascal es el mismo que el de Racine, es el Dios del Antiguo Testamento, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob; no el Dios de los filósofos. Se trata de un Dios insondable, escondido, inalcanzable para la razón y que, parafraseando la pregunta del último Freud sobre la mujer, desea algo de mí y no sé lo que es. Como Dios deseante, es un no-todo inconsistente. Dicha inconsistencia tiene su última y principal expresión en el milagro. El milagro de Pascal implica que *il n'y a pas de grand Autre*, que *no existe un gran Otro* (Lacan): que el orden Simbólico es siempre incompleto. Pero, puesto que es así, incompleto, el creyente (el sujeto) puede encontrar en él un punto a partir del cual amarrar su goce. Lo hace ofreciéndose religiosamente como el objeto de deseo de Dios (del orden Simbólico); en esta perversión, vía sumisión, el sujeto encuentra su pequeño y precioso *plus de goce*. Es la perversión masoquista por excelencia, formulada en los mismos términos que el contrato de Sacher-Masoch. Y así yo, el perverso masoquista, disponiendo a mi víctima en la posición del Amo, al mismo tiempo la histerizo (pues mi víctima no sabe lo que quiere: *soy yo el que sabe*, y el que se lo ofrenda). Sirviendo al Otro simbólico como objeto de Su deseo, el sujeto extrae un plus de goce análogo al que obtiene el estalinista, a partir de su posicionamiento como instrumento de una trascendente necesidad histórica, o de las «fuerzas motrices» del desarrollo histórico.

4. Anamorfosis cristiana

En su *Seminario 7*, Lacan expuso el tema de la *anamorfosis* en relación con el cuadro *Los Embajadores*, de Holbein.¹⁸ En una esquina de esta pintura vemos una mancha que, según nos damos la vuelta al salir por un lugar determinado de la sala, se nos muestra desde esa nueva perspectiva con la forma de una calavera. Un objeto anamórfico sería aquél que puede observarse como la nada y al mismo tiempo como otra figura. Aquel objeto que al mismo tiempo que señala una falla, una inconsistencia, un dramático fracaso, también puede designar (desde otro punto de vista) la plenitud absoluta o la Garantía trascendente de una

15 M. Dolar: *O. Cit.*, pp. 84-85.

16 B. Pascal: *Pensamientos, O. Cit.*, p. 307. LG 682.

17 *Ibid.*, p. 308. LG 688.

18 J. Lacan: *El seminario, Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1990, p. 166.

Identidad plena –en otros términos, la figura anamórfica funciona como aquel punto en el cual, por medio del amor, toda arbitrariedad se vuelve ordenada y Necesaria. Si el pensamiento de Pascal es cristológico, si Pascal insiste constantemente en que sólo conocemos a Dios a través de su mediador, Cristo, ello será porque, en efecto, la figura de éste funciona como un objeto anamórfico: encarna la Tragedia definitiva, el absurdo imposible y traumático más radical (la muerte del hijo de Dios), pero por eso mismo es también el lugar donde lo Simbólico encuentra su propio cierre por medio de la fe.

Como Cristo, todos los objetos ideológicos son objetos anamórficos. La importancia de estos *idola mentis* tiene que ver con el modo en que, en torno a ellos, el sujeto estructura su *jouissance*. Por eso, una vez más, ante cualquier objeto ideológico debemos hacer la pregunta que el psicoanalista hace a su paciente, cuando llega atormentado (y complacido) por sus síntomas: ¿qué clase de *jouissance* es la que estás obteniendo cuando sostienes, contra todo y contra ti mismo, ese precioso regalo que te has dado? Como hizo Brecht respecto de los oprimidos, Freud y Lacan nos enseñaron a no compadecer jamás al analizante, de no ceder un paso respecto del síntoma, en el cual no existe la revelación de un viaje ni la originalidad de una vida, sino sólo la repetición de un bloqueo subjetivo. Y lo mismo que el síntoma, portador de un goce secreto (incluso, pudiera decirse, del «secretito» de un goce), el sublime ídolo ideológico no merece veneración ni respeto.

La posibilidad de que todo lo pleno se pueda vaciar, y que este vacío sito en lo Simbólico sea invertido en la ilusión de su plenitud, nos permite confrontar el pensamiento pascaliano con el de Spinoza. Y es que, como afirma Macherey,¹⁹ a la oposición filosófica de Pascal y Spinoza se puede acceder desde los márgenes, por medio de una cuestión científica básica: la hipótesis del vacío, que Spinoza niega racionalmente y *a priori*, mientras Pascal busca confirmarla experimentalmente (como veremos en el famoso experimento del Puy de Dôme). La hipótesis del vacío, que se refleja en la conciencia filosófica como aquél espacio que permite la conexión entre la inmaterialidad de la fe y la materialidad del ritual práctico (de manera que la materia prima es aquello introyectado en lo Simbólico, como su causa motriz externa) es por supuesto la solución pascaliana al problema de las sustancias. En Pascal, la conexión entre *res extensa* y *res cogitans* tiene que ver con el modo en que ésta enfrenta un núcleo de materialidad *éxtima*, es decir, externa a ella pero ubicada en su punto más íntimo. Filosóficamente hablando, ese núcleo de materialidad *es* el vacío de los espacios infinitos: un espacio de excesiva *jouissance* mecánica, que se mantiene enquistado *en* el corazón del universo Simbólico. Y el hecho de que subsista como tal resto (vacío, a-significativo), es lo que da cuenta de la articulación entre extensión y pensamiento. El pensamiento, sin esta locura, sin este exceso de goce mecánico e insoportable, sería imposible. La razón sin pasiones no puede sobrevivir, y esta es la consecuencia ética en la cual Pascal y Spinoza se encuentran cara a cara. Contra la *beatitudo* y la libertad del sabio propuestas por Spinoza al final de la *Ética* (vida racional, separación del mundo, libertad respecto de los afectos), Pascal propone la dialéctica entre el hombre de fe y el hombre mundano, arrojado a sus pasiones, dualidad que constituye, en verdad, dos formas de «divertimientos» respecto de la existencia desgarrada y miserable del hombre, cuyo vacío, enfrentado directamente, resulta-

19 P. Macherey: «Entre Pascal et Spinoza: le vide», en *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, París, P.U.F., 1992.

ría insoportable. Este vacío insoportable es aquel del que huyen los hombres cuando buscan el juego, las mujeres, la guerra y los grandes cargos.²⁰ Todo para evitar un estado de reposo y tranquilidad en el cual la desesperanza de nuestra condición se revelaría. Pero hemos dicho que también la religión, en la forma de un ritual (que no es sino un «estar ocupado») opera como un «divertimiento», si bien se diferencia por suministrar, eventualmente, como resultado la firmeza de un «verdadero bien». Al final, mundo y religiosidad son vanidades, humo. Pero la religiosidad se muestra aún más vana que todas las vanidades del mundo, pues de tan insoportable e irracional engendra reactivamente el amor a Dios. El proceso de la conversión del libertino es entonces el que conduce de las vanidades dulces del mundo a las vanidades amargas de la vida religiosa, donde las contradicciones de la condición humana se exageran hasta la miseria, y la única salida posible es el «salto cualitativo» concretado en una maravillosa creencia.

Afirmando la vanidad del mundo sita incluso en el centro mismo de la experiencia religiosa, el materialismo teológico de Pascal enfrenta y afirma el ancestral *horror vacui* de los aristotélicos, tomando distancias respecto del inmanentismo teológico spinozista. Y esta oposición entre Pascal (el hombre de las paradojas) y Spinoza (el de la síntesis racional y geométrica) es de total relevancia para la teoría de la ideología, pues es en Pascal (antes que en Hegel, por cierto) donde hay que encontrar aquella «contradicción» que Althusser había reconocido no haber obtenido de Spinoza.²¹ Ya que el error de la teoría de la ideología althusseriana tenía que ver con la concepción del Sujeto como una identidad centrada en sí misma, y radicalmente excluyente de la materialidad del ritual, dejando de lado la subsistencia de un resto mecánico atravesado en la garganta de la subjetividad.

5. Del materialismo teológico al materialismo mundano

Pascal nos proporciona la única teología posible, una teoría materialista de la fe. A nosotros, que vivimos tras la muerte de Dios, nos queda, sin embargo, traducir su materialismo teológico en un materialismo mundano. Si la apuesta religiosa pascaliana no nos convence, entonces tendremos que buscar las razones de una apuesta por el mundo. Y aquí Pascal nos da las piezas para una toma de posición que no es cristiana, que no es fideísta, sino mundana: pues se atiene a la realidad concreta que tan bien conocía (Pascal, el pequeño burgués industrial que inventaba máquinas de calcular o líneas de transporte de pasajeros en carruaje) y con ello roza la moral de los libertinos y mecanicistas del XVII.

Si Dios es objeto de amor por su propia inconsistencia e incompletud, el mundo es objeto de pasión (inútil) por su propia evanescencia temporal. El gusto mundano siempre se ha basado en el cambio, en el movimiento: la moda de este año, los peinados o el corte de las solapas, funcionan en la medida en que se prometen nuevos a la vez que efímeros; la pasión es hermana de la muerte, nos recuerda que los días de nuestros goces se encuentran contados. El mundo es el mundo del cambio: en las costumbres, en los placeres y en los gustos.

20 B. Pascal: *Pensamientos*, O. Cit., p. 114. LG 126.

21 L. Althusser: *Elementos de autocritica*, Barcelona, Laia, 1975, p. 55.

«Por eso hay un siglo para las rubias, otro para las morenas, y la división que hay entre las mujeres sobre la estima de las unas y de las otras hace también la división entre los hombres en una misma época sobre unas y otras».²²

Cuando el hombre vuelve la vista al mundo de aquí, tiene la misma experiencia que tenía de Dios: un mundo escindido, no-todo, que se aparece y al mismo tiempo desaparece en el paso del tiempo, en la extensión de los espacios infinitos, en las transformaciones de los usos sociales o en la muerte y el olvido. ¿No era esto lo que más obsesionaba a Pascal, que el presente fuese como tal un tiempo que no cabe apresar (pues si lo intenta, uno inevitablemente queda atrasado)?

«Jamás nos atenemos al tiempo presente. Nos anticipamos al porvenir como algo demasiado lento en llegar, como para acelerar su curso, o recordamos el pasado para detenerlo como demasiado raudo, tan imprudentes que vagamos por tiempos que no son nuestros y sin pensar en el único que nos pertenece, y tan vanos que pensamos en los que nada son y escapamos sin reflexión al único que subsiste».²³

No nos atenemos al tiempo presente porque éste es, cada vez que lo pensamos, el tiempo de lo posible; siempre carece de una razón suficiente: «me asusto y me pasmo de verme aquí y no allá, porque no hay razón alguna para este aquí en vez de allá, para este ahora en vez del entonces».²⁴ Esta posibilidad pura del presente, frente a la inmensidad del pasado por un lado y del futuro por otro, era, según Pascal, lo que nos empujaría a refugiarnos en la anticipación del porvenir y en la memoria de lo ya vivido.

La temporalidad es aquello que viene y va, que puede presentarse tanto como esconderse: el sujeto tiene que encararla, saliendo *ek-státicamente* de sí (como afirman Heidegger y Merleau-Ponty), pero en sus *ék-stasis* se pierde en lo que ha sido o anticipa (en su apertura hacia su posibilidad más propia: la muerte) y es esa *copertenencia* entre presente, pasado y futuro lo que le impide discernir el presente en su importancia, como tiempo de lo contingente. El compromiso, el hecho de que el ser del *Dasein* consista en hacerse, remite a este sacar a la luz la temporalidad, y con ello remite a la presentificación del tiempo presente, en medio del pasado y del futuro. Pero el problema de *Ser y tiempo* consiste en su idea de que el presente de la situación se haga posible por esta copertenencia, y que en último término el *ék-stasis* presente dependa, pues el *Dasein* se juega en ello su autenticidad, de la referencia al futuro de su posibilidad radical: esto es, de su *ser-para-la-muerte* (Pascal: la grandeza del hombre, caña que piensa en medio de la tempestad, reside en la conciencia de su propia muerte). Pero en verdad, «un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte», y el *ser-para-la-muerte* es una forma de negación de la posibilidad pura y contingente del presente, un presente del cual puede decirse que en su realidad fundamental está, a diferencia de los otros *ék-stasis*, falto de mundo –en el sentido heideggeriano, no mundano– del mismo modo que el animal. Como el tiempo del animal (libre de muerte, en palabras de Rilke), el

22 B. Pascal: *Discurso sobre las pasiones del amor*, Sevilla, Renacimiento, 2003, pp. 15-16.

23 B. Pascal: *Pensamientos*, O. Cit., pp. 79-80. LG 43.

24 *Ibid.*, p. 88. LG 64.

tiempo de la presencia, que se extrae desde el compromiso del *Dasein* con su propio ser, es un tiempo que en medio de su posibilidad total ha olvidado la que (según Heidegger) le es fundamental. Pero el olvido de la muerte no es el reino del *se* impersonal, a menos que se quiera identificar, en un gesto tan aristocrático como impropio, esta impersonalidad con la animalidad. En todo caso, podemos decir que el *se* significa el intento humano, demasiado humano, de emular la animalidad. Pero sólo en sus factores accesorios y en sus apariencias: *se* nace, *se* nutre, *se* copula; no *se* muere, pero en efecto *se* cesa. Frente a esta impostura, la animalidad es propiamente distinta de la impersonalidad, y en vez de un olvido de la posibilidad fundamental, que por otro lado tampoco es cierto que se olvide jamás, es la propia disolución de ella en el tiempo presente. Por esta razón, pese a su monstruosa evanescencia, el tiempo del animal es un presente sin muerte. Y este único y verdadero presente, donde la mirada se sustrae a pasiones y deseos para aprehender la realidad humana en su devenir viviente y animal, es la temporalidad propia de lo que Pascal llamaba *esprit de finesse*,²⁵ concepto con claras reminiscencias del mundano *esprit* del *Chevalier* de Méré.

Es preciso anotar, sin embargo, una intuición final sobre la naturaleza de este *esprit de finesse*. Y es que la inmortalidad del *ék-stasis* presente, donde advienen los objetos como Real y donde se vislumbra al prójimo cara a cara, no es, por carecer de muerte, una inmortalidad viviente, sino una inmortalidad *más allá de la muerte*: lo que Heidegger veía propio del animal (falta de mundo) convierte al hombre en un *zombi*, un muerto no-muerto que gira sobre su propia *pulsión de muerte*. Y es que la promesa de fondo de la pulsión es esta: presencia, inmortalidad, *jouissance*.

Pero la pulsión de muerte es necesaria para disolver el tiempo de las horas y a la vez para (es lo mismo) disponer su refundación. La necesitamos para destruir los ídolos, para hacer crítica de la ideología, para barrer con las mentiras de los curas y de los tiranos; y cuando el campo quede limpio, nuevos ídolos y nuevos hombres harán su aparición. De nuevo, se trata de la anamorfosis: la herida abierta por la pulsión, y que es el tiempo inmortal y desgarrado que llamamos *presencia*, se ha de tornar inmediatamente, por obra de *Eros*, en la Plenitud del tiempo necesario –el de las horas, el del trabajo, el de la muerte.

El tiempo presente nunca viene dado, se lo gana uno con su esfuerzo, y aparece como una excepción (inmortal) en medio de la cotidianidad. La prisión del hombre es este otro tiempo de las horas, y la disponibilidad total de los periodos del tiempo (inexorable y mecánico) es la contracara de su ausencia como tiempo del aquí y ahora. Lo experimentó Toni Negri mientras, cumpliendo condena, intentaba redactar su obra *La anomalía salvaje*: «estaba convencido de que en la prisión habría tiempo. Iluso; en verdad fui un iluso. La prisión, su ritmo, los traslados, la defensa, no dejan tiempo porque disuelven el tiempo...».²⁶

El presente se puede apresar o dejar marchar. Se puede sentir su flujo, o detenerlo. Se lo puede emparedar entre dos eternidades, pero a partir de su propio espacio evanescente, donde el Mundo va a morir con todos sus dioses, *Eros* adviene. El instante en el cual me detengo, fascinado, a observar el paso del tiempo en unos zapatos de labriego manchados de barro, en una ventana sucia iluminada por el primer rayo de sol de la mañana, o en un

25 *Ibid.*, pp. 249-52. LG 466.

26 T. Negri: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 21.

cuerpo desnudo en la oscuridad, es el instante mismo en que el amor se ofrece a besar las llagas del Mundo. En el amor al mundo, y en la conciencia simultánea de que se nos escapa, Pascal testimonia la dualidad universal entre un *Eros* y un *Todestrieb* que, en su mutua y circular referencia, nos mantienen con vida.

El mundo, entendido como Universo, es el único Dios verdadero y el último artefacto ideológico: en absoluto un objeto, está fuera de cualquier discurso científico (pues en relación con él sólo cabe el fideísmo práctico de la mundología) y no es más que el signo emocionado de una trascendencia improbable. Bachelard dijo: «el Universo es mi pereza. No es nunca mi pensamiento».²⁷ Dicha pereza es el *amor intellectualis Dei*, que convive con la conciencia inseparable de Su caída.

6. Referencias bibliográficas

a) Obras de Blaise Pascal:

- Pascal, B.: *Oeuvres complètes*, ed. de Jacques Chevalier, París, Gallimard, 1949.
 — *Les pensées de Pascal*, ed. de Francis Kaplan, París, Les Éditions du Cerf, 1982.
 — *Pensées*, ed. de Michel Le Guern, París, Gallimard, 1983 (sigla LG).

a') Traducciones

- Pascal, B.: *Pensamientos*, trad. de Mauro Armiño, Madrid, Valdemar, 2001.
 — *Discurso sobre las pasiones del amor*, Sevilla, Renacimiento, 2003.

b) Otras

- Althusser, L.: *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975.
 — *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
 — «Idéologie et Appareils Idéologiques d'État», en: *Sur la reproduction*, París, P.U.F., 1995, pp. 269-314.
 Bachelard, G.: «Universo y realidad», en: *El compromiso racionalista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976, pp. 111-17.
 Dolar, M.: «Beyond interpellation», *Qui Parle*, 6: 2, 1993, pp. 75-96.
 Goldman, L.: *El hombre y lo absoluto: el dios oculto*, Barcelona, Península, 1985.
 Lacan, J.: *El seminario, Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1990.
 — *El seminario, Libro 3. Las psicosis*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
 Macherey, P.: «Entre Pascal et Spinoza: le vide», en: *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, París, P.U.F., 1992, pp. 152-67.
 Negri, T.: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993.

²⁷ G. Bachelard: «Universo y realidad», en *El compromiso racionalista*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 117.

Pfaller, R.: «Little gestures of disappearance. Interpassivity and the theory of ritual», *Journal of European Psychoanalysis*, 16, 2003, disponible en <http://www.psychomedia.it/jep/number16/pfaller.htm> (acceso 20 de diciembre de 2009).

Racine, J.: «Athalie», en: *Théâtre complet*, II, París, Garnier-Flammarion, 1965.

Žižek, S.: *The sublime object of ideology*, London, Verso, 2008.

