

PASCAL, ENTRE DESCARTES Y EL PIRRONISMO

Julián Marrades Millet

EN la epistemología moderna, fuertemente condicionada por el modelo axiomático de la matemática, cobra singular relevancia el problema de la fundamentación del conocimiento, que llega a convertirse en uno de los ejes principales de la polémica entre el escepticismo filosófico y sus detractores. El propósito de este trabajo es definir la posición de Pascal en un tema central de dicha polémica: el conocimiento de los primeros principios. Partiendo de su doctrina de la incapacidad de la razón, tanto para justificar teóricamente dicho conocimiento, como para destruir nuestra confianza en el mismo, trataré de mostrar que la crítica de Pascal al escepticismo extremo representa una alternativa a la crítica cartesiana, abriendo en pleno siglo XVII una vía naturalista al problema de la fundamentación del conocimiento que tendrá continuidad en otros enfoques ulteriores (pienso, por ejemplo, en Hume y en el último Wittgenstein).

1. EL ESCEPTICISMO DE FUNDAMENTACIÓN PASCALIANO

En el *Prefacio* que redactara en 1647 para su proyectado *Tratado sobre el vacío*, Pascal distingue “las materias en las que se persigue solamente saber lo que los autores han escrito”¹, que incluyen la historia, la jurisprudencia, las lenguas y, sobre todo, la teología, de las disciplinas que “tienen por objeto buscar y descubrir las verdades escondidas” (*ibid.*), entre las cuales figuran la geometría, la aritmética, la música, la física y la medicina. Mientras que las primeras “dependen solamente de la memoria y son meramente históricas...”, las otras dependen tan sólo del razonamiento y son totalmente dogmáticas” (*ibid.*). La función principal que en aquéllas desempeña el respeto a la autoridad de los antiguos, cede su lugar “en las ciencias sometidas a la experiencia y el razonamiento” a una libertad total en la investigación, cuyo progreso continuo depende del tiempo y del esfuerzo acumulado.

¹ B. Pascal, *Oeuvres Complètes* (ed. L. Lafuma), Seuil, Paris, 1963, 230. Los textos de Pascal se citarán por esta edición. Las referencias a los *Pensamientos* se harán por la numeración de los fragmentos de Lafuma seguida de la de Brunschvicg, y las de las restantes obras por las siglas *OC* y el número de página.

Las sucintas indicaciones metodológicas que se contienen en este breve escrito serán objeto de mayor atención y desarrollo en dos opúsculos fechados unos diez años más tarde, que llevan por título *Del espíritu geométrico* y *Del arte de persuadir*. El propósito general de ambos ensayos es exponer en qué consiste el arte de demostrar verdades conocidas. Comoquiera que ese método afecta sólo a verdades ya *descubiertas*, su ámbito de aplicación se limita a las ciencias matemáticas y físicas, distinguiéndose a su vez del “arte de descubrir las verdades desconocidas, que es lo que se llama análisis” (OC, 348). Aunque tal método demostrativo sirve “para guiar el razonamiento en todas las cosas” (OC, 349), Pascal centra su atención en la geometría, debido a que en ella se muestra de manera más evidente y perfecta: “Quiero, pues, hacer comprender qué es demostración con el ejemplo de las de la geometría, que es casi la única de las ciencias humanas que las produce infalibles, porque ella sola observa el verdadero método, mientras que todas las otras están por una necesidad natural en una cierta clase de confusión que sólo los geómetras saben reconocer perfectamente” (*ibid.*). Más que por su especificidad matemática, las demostraciones geométricas son consideradas aquí como un paradigma para cualquier conocimiento de verdades basado en la experiencia y la argumentación racional.

El método demostrativo que se observa en la geometría consiste en dos cosas principales: la una es probar cada proposición particular; la otra, disponer todas las proposiciones demostradas en un orden axiomático. Ese orden del conjunto determina la estructura demostrativa de las proposiciones particulares, las cuales se prueban a partir de otras proposiciones previamente demostradas o que no requieren prueba. En consecuencia, las reglas básicas del método, cuyo principal objetivo es “hacer ver la conexión de las verdades con sus principios” (OC, 356), afectan a estas tres operaciones: a) definir los términos que intervienen en la demostración; b) establecer los principios que se van a hacer valer como axiomas, y c) probar las proposiciones a demostrar por su conexión deductiva con los principios. Sólo el tercer paso constituye la demostración propiamente dicha, pero nuestra atención se va a centrar aquí en los dos primeros, en tanto en cuanto la demostración depende de ellos. Concretamente, lo que me propongo examinar a continuación son las condiciones de posibilidad de esas operaciones, cuya adecuada realización es presupuesta por cualquier demostración válida.

En lo que respecta a las *definiciones*, sólo hay dos reglas cuya observancia es imprescindible para efectuarlas bien, a saber: “No admitir ninguno de los términos un poco oscuros o equívocos sin definición, y no emplear en las definiciones más que términos perfectamente conocidos o ya explicados” (OC, 357). Junto a ellas, Pascal introduce otra regla adicional que hace “más perfecta” la primera operación del método, y que consiste en “no tratar de definir ninguna de las cosas tan conocidas por sí mismas, que no haya términos más claros para explicarlas” (OC, 356). El sentido de esta tercera regla es limitar la definición únicamente a los términos que lo requieran por su oscuridad o ambigüedad, absteniéndose de definir aquellos que sean suficientemente claros y conocidos. El hecho de que Pascal no la estimara estrictamente necesaria, puede sugerir que creía posible, al menos en principio, la definición de *todas* los términos, y que sólo por razones de economía consideraba conveniente prescindir de actividad tan farragosa. Tal conclusión, por lo demás, es congruente con la siguiente indicación: “Este verdadero método, que daría a las demostraciones la mayor perfección, si fuese posible conseguirla, consistiría en dos cosas principales: la una, no

emplear ningún término cuyo significado no se hubiese explicado previamente con toda claridad; la otra, no emitir jamás ninguna proposición que no se demostrase con verdades ya conocidas; es decir, en una palabra, en definir todos los términos y en probar todas las proposiciones" (OC, 349). Sin embargo, Pascal reconoce que ésta es una descripción ideal del método que es totalmente imposible de aplicar, pues "es evidente que los primeros términos que querríamos definir supondrían otros anteriores para servir a su explicación, y que igualmente las primeras proposiciones que querríamos probar supondrían otras que las precediesen; y así está claro que no llegaríamos nunca a las primeras" (*ibid.*). Por consiguiente, la pretensión de definir todos los términos y de probar todas las proposiciones resulta inviable, pues se halla abocada a un regreso infinito que dejaría en suspenso todo el proceso demostrativo. Ha de haber, pues, un límite para que la demostración sea posible.

Tratemos de averiguar, en primer lugar, dónde se halla y en qué consiste ese límite. Ante todo, hay que tener en cuenta que, para Pascal, todas las definiciones son nominales: son meras "imposiciones de nombres a las cosas que se han designado claramente en términos perfectamente conocidos" (*ibid.*). Así, definimos el término 'par' cuando asignamos dicho nombre a cualquier número divisible en dos partes iguales. Dicha definición es arbitraria, pues también podríamos atribuir ese término a otra "cosa" distinta; y no está sujeta a error ni a contradicción, pues no pretende describir la naturaleza del objeto definido, sino que se limita a establecer una equivalencia de significado entre dos expresiones lingüísticas con el propósito de abreviar el discurso, sustituyendo la más larga y compleja por la más breve. Sin embargo, para ser correcta, una definición debe cumplir la condición de que el *definiens* contenga sólo "términos perfectamente conocidos", pues sólo así puede suministrar una explicación del significado del *definiendum*. Dado que la definición descansa en la comprensión previa de los términos del *definiens*, la cuestión que se plantea es: ¿De qué depende dicha comprensión? Y la respuesta adecuada no puede ser que depende a su vez de otras definiciones, pues ello expondría la explicación del significado —y, en última instancia, la comprensión del lenguaje— a una regresión indefinida o a circularidad. Por tanto, para evitar esto hay que postular la existencia de términos primitivos, no susceptibles de ulterior definición.

Así, por ejemplo, en el lenguaje de la geometría son términos primitivos 'espacio', 'tiempo', 'movimiento' y 'número'; y en el lenguaje ordinario lo son, por ejemplo, 'ser' y 'hombre' (OC, 350). Tal vez resulte sorprendente considerar estos términos como primitivos, pues con frecuencia se dan definiciones de ellos, algunas de las cuales son recogidas por el propio Pascal: "El tiempo es la medida del movimiento", "*Motus nec simpliciter actus nec mera potentia, sed actus entis in potentia*" (OC, 351), etc. Pero él sostiene que estos juicios no son propiamente definiciones, pues no se limitan a establecer una equivalencia de significado entre el sujeto y el predicado, sino que en ellos el predicado es una descripción de la naturaleza de la cosa nombrada por el sujeto. Cabría replicar a esto que no se trata, desde luego, de definiciones verbales, sino de definiciones reales. Sin embargo, esta noción a Pascal le parece confusa, pues una definición sólo es irrefutable en la medida en que es arbitraria, pero esos juicios no lo son —ya que se basan en la naturaleza real de la cosa—, pese a lo cual se pretende que son necesariamente verdaderos —y por ello se consideran definiciones—. De ahí que las llamadas 'definiciones reales' deban considerarse como *proposiciones*

sujetas a contrastación –en tanto en cuanto describen realidades extralingüísticas–, y no como genuinas definiciones, dado que no suministran una explicación del significado de sus términos.

Pero Pascal no se limita a distinguir entre la explicación del significado de un término y la descripción de la cosa nombrada por él, sino que sostiene además que cualquier proposición que se formule acerca de cosas tales como el movimiento, el tiempo, el espacio, etc., *presupone* la comprensión del significado de sus términos. Ahora bien, si tal comprensión no depende de definiciones, dado que se trata de términos primitivos, ¿cómo se obtiene entonces? La respuesta de Pascal consiste en apelar a una comprensión natural de los mismos: “Hay palabras incapaces de ser definidas; y si la naturaleza no hubiese suplido este defecto por una idea similar que ha dado a todos los hombres, todas nuestras expresiones serían confusas, mientras que las empleamos con la misma seguridad y la misma certeza que si estuviesen explicadas de una manera totalmente exenta de equívocos, porque la naturaleza misma nos ha dado, sin palabras, una comprensión más clara de ellas que la que el arte nos proporciona por medio de nuestras explicaciones” (OC, 350). Pascal opone aquí, al procedimiento *metódico* de fijar el significado de un término mediante definiciones –esto es, mediante la estipulación de una relación de sinonimia entre el término en cuestión y otros términos cuyo significado ya conocemos–, una forma *natural* de acceder al significado de los términos primitivos de una lengua. Dicha forma se basa en la peculiar relación de significado que guardan los términos primitivos con las cosas que designan, que Pascal califica de “natural” porque no se basa en estipulaciones, sino que depende de la asociación de dichos términos con ideas impresas en nuestra mente.

Así, cuando Pascal afirma que “todos los hombres entienden lo que se quiere decir al hablar del tiempo, sin explicarlo más” (*ibid.*), lo que pretende decir es que los seres humanos comparten una idea semejante de tiempo, en virtud de la cual refieren el término ‘tiempo’ a la misma cosa. Pero es importante destacar que tal idea “no puede ser expresada” (*ibid.*), lo cual implica que carece de un contenido que pueda ser definido. La comprensión de un término primitivo no encierra ninguna carga descriptiva, ni involucra conocimiento positivo alguno de la naturaleza de la cosa nombrada, sino que se reduce únicamente a la captación de la relación designativa entre el término y la cosa. Por tanto, las ideas naturales correspondientes a los términos primitivos nos permiten saber de qué estamos hablando –y que estamos hablando de lo mismo– cuando usamos dichos términos, aun cuando podamos asociar a ellos contenidos diferentes.

Cabe preguntarse si la comprensión de los términos primitivos de una lengua es para Pascal análoga a la intuición intelectual de las naturalezas simples en Descartes, pues en ambos casos se apela a ideas elementales naturalmente impresas en la mente, e incluso hay una coincidencia, al menos parcial, en los ejemplos que dan de tales ideas². Sin embargo, hay divergencias importantes que impiden equiparar las posiciones de uno y otro. En primer lugar, porque para Pascal las ideas de los términos primitivos son lingüísticamente inexpresables y, por tanto, carecen de toda carga descriptiva.

² Los ejemplos que pone Pascal de términos primitivos del lenguaje de la geometría corresponden, en Descartes, unos a ideas simples de cosas materiales (espacio, movimiento, etc.), y otros a ideas simples de cosas compuestas (tiempo, número, igualdad, ser, etc.) (cf. R. Descartes, *Regulae*, 12; AT, X, 419).

va, mientras que las naturalezas simples cartesianas son susceptibles de comprensión intelectual en tanto que poseen un contenido que puede ser conocido y definido³. Pero hay además otra diferencia relevante, que afecta a las condiciones de la comprensión, pues así como la intuición cartesiana se representa, según la metáfora de la visión, como una aprehensión inmediata del objeto inteligible por parte del entendimiento, Pascal señala que la comprensión de un término primitivo sólo se produce en el contexto del lenguaje, y presupone una competencia lingüística previamente adquirida por el hablante, de manera que “esos términos designan tan naturalmente las cosas que significan a aquellos que entienden la lengua” (OC, 350. La cursiva es mía). Por último, ambos discrepan respecto a los criterios empleados para distinguir las ideas naturalmente impresas en la mente de aquellas que no lo son: Descartes considera innatas las ideas que el entendimiento puede concebir clara y distintamente por sí mismo, sin el concurso de la imaginación y los sentidos⁴; para Pascal, son ideas naturales las correspondientes a términos lingüísticos cuyo significado o referencia podemos entender sin necesidad de recurrir a otros términos que nos los expliquen, en el supuesto de que estemos familiarizados con un lenguaje. Mientras que para Descartes el criterio es la pura inteligibilidad, que constituye la marca suprema de la racionalidad, para Pascal el criterio es la indefinibilidad, es decir, la imposibilidad de explicación verbal. Por ello, ‘comprensión natural’ de un término primitivo en Pascal viene a ser sinónimo de ‘comprensión no fundada en explicaciones o razonamientos’⁵.

De igual modo que las definiciones de los términos oscuros o equívocos requieren el concurso de términos indefinibles, así también la *demonstración* de las proposiciones no evidentes requiere el de “primeras verdades conocidas..., que se admiten al no haber nada más claro para probarlas” (OC, 351). Tales verdades son los principios de la demostración. Pascal apunta que la única regla imprescindible en lo que respecta a la elección de los principios, en un contexto demostrativo particular, consiste en “no aceptar como axiomas más que cosas perfectamente evidentes por sí mismas” (OC, 357). Es, pues, la evidencia inmediata de los principios lo que acredita su aceptabili-

³ Descartes distingue entre el análisis conceptual de una idea y su definición o explicación verbal. La idea de una naturaleza simple no es susceptible de análisis, porque su comprensión clara y distinta no depende de la comprensión de otras ideas –precisamente por ello la idea es *simple*, y su comprensión es *intuitiva*–. Pero ello no obsta para que una idea simple pueda ser *explicada* mediante el recurso a ideas más complejas. Así, por ejemplo, la proposición ‘La figura es el límite de la cosa extensa’ no expresa el análisis de la idea de figura en las de límite y extensión –pues es más simple la idea de figura que la de límite–, sino que constituye una mera explicación verbal de aquélla (cf. *ibid.*, 418). El hecho de que podamos explicar la noción de figura mediante la de límite, requiere que ésta sea más general o abstracta que aquélla, pero no exige que sea más clara y distinta. De ahí que, según Descartes, la explicación verbal de las naturalezas simples no coincida necesariamente con su justificación epistemológica, la cual consiste en que “su conocimiento es tan claro y distinto, que no pueden ser divididas por la mente en varias que sean conocidas más distintamente” (*ibid.*). Para Pascal, en cambio, los términos primitivos no son susceptibles de definición verbal, ni tampoco de intuición intelectual.

⁴ Cf. R. Descartes, *Notae in Programma*, AT, VIII-2, 357-8.

⁵ En consecuencia, si desde una perspectiva cartesiana resulta disparatado considerar el término ‘hombre’ como primitivo, ello no es así para Pascal. La razón es que cualquier intento de definir el término ‘hombre’ está condenado al fracaso, pues, habida cuenta de que “las definiciones solamente se hacen para designar las cosas que nombramos, y no para mostrar su naturaleza” (OC, 350), cualquier explicación que pretendiéramos dar de ‘hombre’ habría de recurrir a términos que, lejos de establecer las reglas de uso referencial del mismo, habrían de suponer que “sabemos ya de sobra qué cosa queremos designar con ese término” (*ibid.*). Por consiguiente, el presunto *definiens* sería más oscuro que el *definiendum*.

dad intrínseca “por la luz natural” (*OC*, 351) y su papel fundamental en la demostración de las otras proposiciones.

La apelación de Pascal a la evidencia de los principios y a la luz natural que la aprehende, hace de nuevo inevitable la referencia al autor de *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*. Cuando en esta obra habla Descartes de la luz natural, se refiere a la “luz de la razón” y la equipara al “buen sentido” (*AT*, X, 521), que en el *Discurso del método* se describe como “el poder de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso” (*AT*, VI, 2), y que en *La recherche de la vérité* es considerado como una facultad menos expuesta a errores, “cuando obra sólo por ella misma” (*ibid.*), que la propia deducción. La naturaleza intuitiva de la luz de la razón es expresamente reconocida por Descartes en una carta a Mersenne de octubre de 1639, donde equipara el *lumen naturale* al *intuitus mentis* (cf. *AT*, II, 599). Y, comoquiera que la intuición y la deducción son los únicos “actos de nuestro entendimiento por los que podemos llegar al conocimiento de las cosas sin temor alguno de error” (*Reg.*, 3; *AT*, X, 368), es obvio que sólo cabe un conocimiento *intuitivo* de las verdades primeras que pueden valer como principios demostrativos de las proposiciones no evidentes: “Las proposiciones que se siguen inmediatamente de los primeros principios... son conocidas unas veces por intuición y otras por deducción; pero los primeros principios mismos sólo pueden ser conocidos por intuición, mientras que las conclusiones remotas sólo pueden serlo por deducción” (*Reg.*, 3; *AT*, X, 370).

El hecho de que Pascal emplee la expresión “luz natural”, que Descartes había utilizado, y apele a la “extrema evidencia” (*OC*, 352) de los principios, puede inducirnos a creer que sus respectivos puntos de vista sobre el conocimiento de los principios son ampliamente coincidentes. Sin embargo, al examinar el sentido que Pascal atribuye a estos términos, la aparente coincidencia se trueca en una profunda discrepancia. Ésta afecta, en primer lugar, al criterio de identificación de los principios. Para Descartes, tal criterio es la concebibilidad por la sola luz de la razón, pues en ello consiste la capacidad de ser objeto de intuición intelectual. La evidencia intrínseca que debe acreditar una proposición para ser aceptada como principio de una demostración es, pues, una evidencia racional y absoluta. Si nos fijamos ahora en Pascal, no deja de llamar la atención que incluya en el rango de los principios —y, concretamente, en los de la geometría— “axiomas particulares que unos aceptan y otros no, pero que, tan pronto como son admitidos, tienen tanta fuerza, aunque sean falsos, para suscitar la creencia, como los más verdaderos” (*OC*, 355)⁶. Por un lado, se reconoce aquí la posibilidad de admitir, en contextos particulares de prueba, axiomas no universalmente aceptados, lo que choca con la certeza absoluta que Descartes exigía a los principios como objetos del *intuitus mentis*. Pero, además, al reconocer la posibilidad de admitir axiomas falsos, Pascal no parece fundar la aceptabilidad de éstos en el conocimiento de su verdad. Ahora bien, si eso es así, entonces la evidencia de que depende tal aceptabilidad no puede ser la evidencia racional cartesiana —esto es, aquella que se presenta en la con-

⁶ En sus ensayos sobre la geometría distingue Pascal dos tipos de principios: unos son “verdades naturales y conocidas por todo el mundo, como que el todo es mayor que su parte” (*OC*, 355), y los otros son los “axiomas particulares” de cada ciencia. Los primeros son “principios comunes” a todos los hombres, si bien su número es reducido, ya que “no hay casi verdades en las que estemos siempre de acuerdo” (*OC*, 356); los segundos, en cambio, no requieren ser universalmente aceptados.

cepción pura del objeto y suscita en el sujeto la experiencia de la certeza—. ¿De qué evidencia se trata, entonces?

Para responder a esta cuestión, conviene tener presente que la evidencia de los principios es, no obstante su carácter “extremo”, una evidencia relativa, en el sentido de que una proposición alcanza el rango de principio cuando, en el contexto de una argumentación racional, “se la admite al no haber nada más claro para probarla” (OC, 351). Así pues, para poder aceptar una proposición como un principio, debe ser más clara que cualesquiera otras proposiciones que puedan aducirse como pruebas en su favor, pero no es indispensable que sea indudablemente cierta en el *sentido cartesiano* del término. Esto explica que, para Pascal, los primeros principios sean susceptibles de cierta prueba o explicación. Así, por ejemplo, es un principio de la geometría que, dada una magnitud cualquiera en el número, en el espacio o en el tiempo, esa magnitud es siempre intermedia entre dos extremos de los que se halla infinitamente alejada, por lo que siempre puede ser aumentada o disminuida. Ese principio no se puede demostrar, pero “como la causa que hace imposible su demostración no es su oscuridad, sino por el contrario su extrema evidencia, esa falta de demostración no es un defecto, sino más bien una perfección” (OC, 352). A pesar de ello, ese principio no ha alcanzado aceptación universal, de manera que “encontramos espíritus, excelentes en cualquier otra cosa, a los que repugnan esas infinidades y que no las pueden admitir de ningún modo” (*ibid.*). Pascal se refiere aquí a una discrepancia que no es azarosa, pues, más allá de las diferencias psicológicas individuales, se basa en un rasgo conatural a la propia razón humana, a saber: la reluctancia que presenta el concepto de infinitud a una perfecta comprensión. Esta imposibilidad de concebir clara y distintamente el principio en cuestión, lo aleja del estándar cartesiano de evidencia racional, pero a los ojos de Pascal lo hace susceptible de cierto apoyo argumentativo en favor de su aceptación.

De hecho, y a pesar de haber proclamado su carácter indemostrable, Pascal dedica buena parte de su opúsculo *Del espíritu geométrico* a mostrar la plausibilidad del mencionado principio (cf. OC, 352 ss.). Lo que me interesa destacar aquí es el procedimiento argumentativo adoptado: “Todas las veces que una proposición es inconcebible, hay que suspender el juicio y no negarla por esto, sino examinar su contraria; y si se la encuentra manifiestamente falsa, se puede atrevidamente afirmar la primera, *por incomprendible que sea*” (OC, 352. La cursiva es mía). De acuerdo con esta regla, Pascal aduce que, si se negase aquel principio —esto es, si se aceptase que en toda división se llega en algún momento a elementos indivisibles—, habría que admitir que la extensión está constituida de partes inextensas, lo cual es absurdo. Este razonamiento suministra, pues, una prueba lógica indirecta de la verdad de aquel principio, pues permite obtenerlo de la negación de una proposición “que comprendemos perfectamente que es falsa” (*ibid.*). Pero no por ello lo hace *más inteligible*, ya que el principio en cuestión sigue siendo inconcebible, como lo es la conclusión absurda implicada por su negación. En realidad, la eficacia argumentativa de este tipo de razonamientos no consiste en hacer más comprensible una proposición, sino que radica en su capacidad persuasiva para presentarla como preferible a su negación, en virtud de las consecuencias indeseables que se seguirían de su rechazo: “Aquellos que no queden satisfechos con estas razones y que sigan en la creencia de que el espacio no es divisible hasta el infinito, no pueden pretender nada de las demostraciones geométricas; y

aunque puedan ser ilustrados en otras cosas, lo serán muy poco en éstas: porque se puede dar fácilmente el ser un hombre muy hábil y mal geómetra" (*OC*, 354).

Podemos, pues, concluir de lo anterior que el conocimiento demostrativo involucra, según Pascal, procesos finitos de explicación y de prueba que descansan en principios cuya aceptabilidad depende de un tipo de evidencia no susceptible de justificación teórica. En esa medida, su posición respecto a la fundamentación del conocimiento puede calificarse de escéptica.

2. UNA TERCERA VÍA ENTRE EL PIRRONISMO Y EL DOGMATISMO

El escepticismo de fundamentación de Pascal no es metodológico, como el cartesiano, sino doctrinal. Su pretensión no es socavar los prejuicios en que se basan nuestras creencias para reemplazarlos por principios racionales incommovibles, sino poner de manifiesto la incapacidad radical de la razón para proporcionar al conocimiento un fundamento firme y seguro. Este punto de vista aproxima a Pascal al pirronismo, y de hecho no faltan textos en su obra en que abiertamente aboga por esta posición epistemológica⁷.

En efecto, los pirrónicos negaban la posibilidad de fundamentar el conocimiento sobre principios ciertos, y lo hacían sobre la base de que ninguna creencia básica es absolutamente inmune a la duda⁸. Y Pascal concuerda en este punto con ellos, al reconocer que la aceptación de los principios no puede basarse en una evidencia racional: "Las principales fuerzas de los pirrónicos... son: que no tenemos certeza alguna de la verdad de estos principios, fuera de la fe y la revelación, sino en que los sentimos naturalmente en nosotros. Ahora bien, este sentimiento natural no es una prueba convincente de su verdad..." (*Pens.*, 131/434). Aunque a los argumentos escépticos

⁷ Por ejemplo, el fragmento 691/432 de los *Pensamientos*, donde se dice: "El pirronismo es lo verdadero". Este y otros textos han dado lugar a una interpretación escéptica de Pascal, que fue fraguada por Chateaubriand y mantenida en el siglo XVIII por Voltaire y Condorcet, y que tuvo en Victor Cousin uno de sus más influyentes valedores (cf. J. Perdomo, *La teoría del conocimiento de Pascal*. C.S.I.C., Madrid, 1956, 111 ss.).

⁸ Para determinar el tipo de escepticismo al que se refiere Pascal con el término 'pirronismo', conviene remitirse a la *Apologie de Raimond Sebond* de Montaigne, donde éste distingue, de acuerdo con Sexto Empírico (cf. *Esbozos pirrónicos*, I, 1), las siguientes posiciones sobre la posibilidad del conocimiento: "Cualquiera que busque algo, llega a este punto: o dice que lo ha encontrado, o que no se puede encontrar, o que aún está buscándolo. Toda la filosofía está repartida en estos tres géneros. Su propósito es buscar la verdad, la ciencia y la certeza. Los Peripatéticos, Epicúreos, Estoicos y otros, han pensado haberla encontrado. Éstos han establecido las ciencias que tenemos y las han tratado como noticias ciertas. Clitómaco, Carnéades y los Académicos han desesperado de su busca y han juzgado que la verdad no puede concebirse por nuestros medios. El fin de éstos es la debilidad y la ignorancia humanas [...] Pirrón y otros escépticos... dicen que aún están buscando la verdad. Éstos juzgan que quienes piensan haberla encontrado, se equivocan infinitamente; y que hay aún una vanidad demasiado atrevida en este segundo grado que asegura que las fuerzas humanas no son capaces de alcanzarla. Pues eso de establecer la medida de nuestro poder de conocer y juzgar la dificultad de las cosas, es una ciencia grande y extrema, de la cual dudan que el hombre sea capaz" (*Essais*, II, 12. Gallimard, Paris, 1953, 558). Aunque, como lector de Montaigne, Pascal conocía su distinción entre pirrónicos y académicos, cuando trata de destacar la contraposición epistemológica con el dogmatismo suele referirse, o bien a ambos indistintamente (cf. *Pens.*, 131/434), o bien sólo al pirronismo (cf. *Pens.*, 110/282; 406/395), lo que parece indicar que en estos contextos tomaba el término 'pirronismo' en un sentido amplio, como sinónimo de 'escepticismo'. Sobre las razones que pudieron inducir a Pascal a preferir el esquema dualista al tripartito, véase H. Gouhier, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*. Vrin, Paris, 1986, 162-166.

contra los primeros principios cabe oponer un "sentimiento natural" de su verdad, ese sentimiento no constituye "una prueba convincente", es decir, no puede hacerse valer como una réplica adecuada al tipo de objeción planteada por el escéptico. Pues lo que éste pide son *razones* en favor de los principios, y todo lo que una respuesta como esa alcanza a suministrar son las *causas* de su aceptación. De ahí que el propio Pascal admita que su respuesta deja en pie la duda radical pirrónica, al no proporcionar una justificación racional de los principios.

Pero Pascal no sólo conviene con los pirrónicos en que es imposible justificar los primeros principios, sino también en considerar inviable la pretensión de vencer el escepticismo radical mediante argumentos racionales. Esto supone una nueva discrepancia con Descartes, a propósito de su uso metódico de la duda hiperbólica. Al comienzo de sus *Meditaciones Metafísicas*, guiado por el propósito de establecer el conocimiento sobre una base tan firme que resultase inexpugnable a todo ataque escéptico, Descartes somete a examen los *fundamentos* del sistema entero de sus creencias —el principio de la fiabilidad general de la experiencia sensible; el de la validez objetiva del conocimiento matemático, etc.—, recurriendo para ello a una aplicación hiperbólica de las *razones* que le proporcionaba la tradición escéptica —el argumento de las ilusiones perceptivas; el de la locura; el de la indiscernibilidad entre sueño y vigilia, etc.—. La conclusión a la que llega, como resultado de dicha confrontación, es que nada cabe oponer a dichos argumentos, "sino que estoy obligado a confesar que, de todas las opiniones que en otro tiempo había tenido por verdaderas, no hay ni una de la que no pueda dudar ahora, no por alguna inconsideración o ligereza, sino por razones muy fuertes y maduramente consideradas" (AT, IX-1, 17). Pese a ello, reconoce que la eficacia de los argumentos escépticos contra sus creencias básicas puede quedar mermada, no sólo por la fuerza del "largo y familiar uso que ellas han tenido conmigo, dando derecho a ocupar mi espíritu contra mi voluntad" (*ibid.*), sino también por la consideración de que dicho examen ha mostrado el carácter *incierto* o dudoso de creencias que se suponían ciertas, pero no ha logrado probar que fueran falsas, lo cual plantea una posible alternativa a la certeza, a saber: la probabilidad.

Así pues, Descartes admite que los argumentos escépticos son inoperantes, desde una perspectiva práctica, para quebrar la confianza en ciertas creencias basada en la costumbre, e incapaces, desde un punto de vista teórico, de cerrar el paso a toda opción epistemológica, pues dejan abierta la posibilidad de una teoría del conocimiento probable. Pero, precisamente por no aceptar esta suerte de escepticismo mitigado, bastante extendido en los círculos intelectuales que frecuentaba⁹, Descartes imprime un giro a su estrategia y, a falta de argumentos que puedan *probar* la falsedad de sus opiniones, decide libremente *fingir* la asimilación de lo dudoso a lo falso, con vistas a decantar la balanza de la incertidumbre hacia uno de estos dos lados: o bien hacia la certeza de que "no está en mi poder llegar al conocimiento de verdad alguna", en cuyo caso, ya que "al menos está en mi poder suspender el juicio" (*ibid.*), estará justificado optar por el pirronismo; o bien hacia el descubrimiento cierto de alguna verdad inmune a toda posible duda, en cuyo caso quedará refutado de una vez por todas el escepticismo extremo.

⁹ Cf. R. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. F.C.E., Madrid, 1983, 262-265.

La explicación de ese giro hay que buscarla, pues, en la pretensión cartesiana de dotar al conocimiento, tanto empírico como matemático, de una certeza metafísica¹⁰. Descartes reconoce que las proposiciones claras y distintas de la matemática gozan de una evidencia intrínseca suficiente como para no ponerlas en duda cuando se las considera atentamente. Pero, al propio tiempo, sostiene que esa certeza no pasará de ser subjetiva, ni dejará de estar expuesta a los embates escépticos, mientras no quede garantizada la buena constitución del entendimiento humano. La ficción del genio maligno responde precisamente al propósito de examinar la consistencia de la hipótesis de un engaño generalizado, examen que conducirá al establecimiento de una proposición cuya evidencia subjetiva se muestra, por vez primera, como signo inequívoco de su verdad objetiva: el *Cogito*. Pero no hay que olvidar que el *Cogito* no basta para dismantelar la duda metafísica, y que permanece como una verdad aislada y efímera¹¹, en tanto no se llegue a demostrar, como conclusión de un orden deductivo de razones que se inicia en esa primera verdad, la existencia de un ser infinitamente perfecto como autor de la facultad humana de pensar y garante de su aptitud para las verdades por él creadas. Sólo la existencia de Dios permite extender a toda proposición clara y distinta la regla de la verdad que en el *Cogito* se había mostrado a título de caso paradigmático, garantizando así la validez objetiva y absoluta del conocimiento subjetivamente cierto y la posibilidad de la ciencia. Por ello dice Descartes que quien no ha llegado a conocer con certeza la existencia de Dios, aun cuando pueda tener evidencia de aquellas proposiciones que se presentan a la luz natural de la razón con claridad y distinción, carecerá de ciencia perfecta de las mismas: "No niego que un ateo pueda conocer claramente que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; pero mantengo solamente que no lo conoce por una ciencia verdadera y cierta, pues todo conocimiento del que pueda dudar no debe ser llamado ciencia; y, como se supone que aquél es un ateo, no puede estar cierto de no ser engañado en absoluto en las cosas que le parecen ser muy evidentes..." (*MM*, Sec. Rep.; AT, IX-1, 111).

Volvamos ahora al fragmento 131/434 de los *Pensamientos*, al cual pertenece el pasaje que ha dado pie a estos comentarios sobre la duda cartesiana, y cuyo tema central es la oposición entre pirronismo y dogmatismo. Dejando a un lado argumentos "menores, como los discursos que han hecho los pirrónicos contra las impresiones de la costumbre, de la educación, de los usos de los países y demás cosas parecidas", Pascal estima que las principales razones de los pirrónicos en su polémica con los dogmáticos son el argumento del sueño y el de la ignorancia respecto de nuestro ori-

¹⁰ La distinción entre certeza metafísica y certeza moral se establece en el *Discurso del Método* en estos términos: "En fin, si aún hay hombres que no están bastante persuadidos de la existencia de Dios y de su alma por las razones que he aportado, quiero que sepan que todas las otras cosas de las que tal vez se creen más seguros, como de tener un cuerpo, de que hay astros y una tierra, y cosas semejantes, son menos ciertas. Pues, aunque se tenga una seguridad moral de esas cosas, que es tal que parece que no se puede dudar de ellas a menos que uno sea extravagante, sin embargo, cuando está en cuestión una certeza metafísica, tampoco se puede negar, a menos que uno sea poco razonable, que haya motivo suficiente para no estar completamente seguro de ellas, cuando se advierte que uno puede de igual modo imaginarse, estando dormido, que tiene otro cuerpo, y que ve otros astros y otra tierra, sin que haya nada de ello" (*DM*, 4; AT, VI, 37-38. Véase asimismo *Les Principes de la Philosophie*, IV, §§ 205-206; AT, IX-2, 323-324).

¹¹ "Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero, ¿cuánto tiempo? Tanto tiempo como pienso; pues tal vez pudiera ocurrir que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de ser o de existir" (*MM*, 2; AT, IX-1, 21).

gen: "Al no tener ninguna certeza, fuera de la fe, de si el hombre es creado por un Dios bueno, por un demonio malo, o a la aventura, está en duda si estos principios nos son dados o verdaderos, o son falsos, o inciertos, según nuestro origen. Además, nadie tiene seguridad, fuera de la fe, de si vela o si duerme, habida cuenta de que durante el sueño se cree velar tan firmemente como cuando velamos; se cree ver los espacios, las figuras, los movimientos; se siente discurrir el tiempo, se lo mide y, en fin, se obra de igual modo que despierto" (*ibid.*). Se trata, pues, de dos argumentos empleados por Descartes en su primera *Meditación* para poner en entredicho los principios que nos parecen más evidentes¹². Y de ellos nos interesa aquí el primero, pues es el que de manera más directa afecta a la aceptabilidad de dichos principios.

Ante todo, no se debe pasar por alto que Pascal hace depender la cuestión del estatus epistemológico de los principios —si son verdaderos, falsos o dudosos— del problema de la causa metafísica de nuestra facultad de pensar. En esta subordinación de la validez de la luz natural de la razón a la cuestión de su origen, Pascal coincide con Descartes. Para ambos, la verdad de los principios sólo puede garantizarla un Dios creador de nuestro entendimiento y fuente de toda verdad. E igualmente coinciden en que la certeza de nuestro origen divino pasa por la neutralización de las otras hipótesis, en especial la del genio maligno —o demonio malo—, expresión extrema de la duda hiperbólica. Pero hasta aquí llega el acuerdo, pues, tan pronto como se concreta la forma de esa neutralización, comienza la discrepancia. Como ya se ha apuntado, la hipótesis cartesiana del genio maligno encuentra en el *Cogito* un primer bastión inexpugnable a la duda, y queda definitivamente desmantelada con la demostración de Dios en la tercera *Meditación*. La radicalización de la duda hiperbólica, que Descartes había puesto en juego para negar como falsos e imaginarios todos sus pensamientos, acaba revelándose como un método adecuado para restablecer sobre una base metafísica la certeza de ciertas creencias básicas que hasta entonces habían sido aceptadas a título de *prejuicios* y en virtud de su familiaridad.

Para Pascal, en cambio, la cuestión de la incertidumbre de nuestro origen no puede ser resuelta con el auxilio de la razón. No es posible *demostrar* que nuestra facultad de pensar no tiene por autor a un demonio malo, ni se debe al azar, sino que ha sido creada por un verdadero Dios, ya que "las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del razonamiento de los hombres, y son tan complicadas, que impresionan poco; y, aunque sirvieran a algunos, sólo les servirían durante el instante en que vieran esta demostración, pero una hora después temerían haberse equivocado" (*Pens.*, 190/543)¹³. Ahora bien, si no hay procedimientos racionales de decisión entre las di-

¹² Aunque en todo el fragmento no se hace mención expresa a Descartes, la distinción que, en su aplicación del argumento del origen, establece Pascal entre las tres posibles respuestas a dicha cuestión —haber sido "creado por un Dios bueno, por un demonio malo o a la aventura (à l'aventure)"—, coincide en términos generales con la apuntada por Descartes en la 1.^a *Meditación* —un Dios omnipotente y bueno, un genio maligno, o bien "el destino o fatalidad (destin ou fatalité)" o el azar (hasard)"— (AT, IX-1, 16). No han faltado, sin embargo, intérpretes que, basándose en la coincidencia casi literal entre algunos pasajes del fragmento 131/434 y del *Entrétien avec M. de Saci sur Epictete et Montaigne*, han creído ver en Montaigne al representante de la posición pirrónica caracterizada en aquel fragmento. Sobre este problema de interpretación, véase el artículo de G. Rodis-Lewis, «Pascal devant le doute hyperbolique de Descartes», *Chroniques de Port Royal*, 20-21 (1972), 104-115, donde la autora expone sólidos argumentos a favor de la aproximación cartesiana.

¹³ La objeción que aquí plantea Pascal contra el conocimiento metafísico de Dios, apunta contra la pretensión cartesiana de conferir a dicho conocimiento un papel fundamental en el sistema del saber. En relación con

ferentes posibilidades que deja abierta la incógnita de nuestro origen metafísico, entonces la hipótesis filosófica del genio maligno permanece en pie como una *fuerza* del pirronismo en su disputa con el dogmatismo, y la duda hiperbólica se revela como un punto de no retorno. No obstante, esa limitación de la razón puede ser suplida por el concurso “de la fe y de la revelación” (*Pens.*, 131-434), en virtud del cual es posible llegar a tener certeza del origen divino de nuestro entendimiento y, por tanto, de la verdad de los principios.

El enfoque pascaliano de la cuestión del origen parece sugerir que la fe religiosa desempeña en sus *Pensamientos* la misma función fundadora del conocimiento que en Descartes desempeñaba la razón metafísica, de suerte que el no creyente estaría, según Pascal, en la misma situación de precariedad epistémica en que se hallaba el ateo filosófico, según Descartes. Sin embargo, cabe plantear al menos dos objeciones contra esta apresurada analogía. La primera de ellas es que, por importante que sea la diferencia que Descartes establece entre la certeza moral y la certeza metafísica, ambas son homogéneas en tanto que funciones del entendimiento, en virtud de lo cual el paso de la primera a la segunda puede lograrse mediante un uso metódico de la luz natural de la razón. Para Pascal, en cambio, la certeza que la fe proporciona es heterogénea con respecto a la evidencia racional, hasta el punto de que las pruebas racionales de la existencia de Dios, en lugar de constituir un preámbulo para la fe, pueden incluso llegar a ser un obstáculo para ella¹⁴. Mientras que en Descartes hay conti-

esto, dice Descartes en la 5.^a *Meditación*: “Cuando considero, por ejemplo, la naturaleza del triángulo, sé con evidencia, pues estoy algo versado en geometría, que sus tres ángulos valen dos rectos, y no puedo por menos de creerlo, *mientras está atento mi pensamiento a la demostración*; pero tan pronto como esa atención se desvía, aunque me acuerde de haberla entendido claramente, no es difícil que dude de la verdad de aquella demostración si no sé que hay Dios” (AT, IX-1, 55. La cursiva es mía). La función epistemológica que Descartes atribuye al conocimiento de Dios en relación con el conocimiento *intrínsecamente evidente*, es la de garantizar su validez más allá de su concepción ocasional, dándole el carácter atemporal que cabe exigir al conocimiento científico. Incluso el propio *Cogito*, en tanto que debe valer como *principio*, y no como mera verdad circunstancial y aislada, requiere de esa ulterior convalidación por parte del conocimiento de Dios. Es dicho conocimiento el que asegura que “todo lo que concibo con claridad y distinción no puede por menos de ser verdadero” (*ibid.*). Sin embargo, para Descartes es crucial extender esa seguridad más allá de la concepción *actual* de Dios, pues de otro modo la garantía de verdad de los demás conocimientos claros y distintos quedaría de nuevo circunscrita a las ocasiones en que tal concepción se produce. Y, para garantizar la eficacia prospectiva del conocimiento de Dios con respecto a aquéllos, apela a la intervención de la memoria: “Pero tras conocer que hay un Dios, y a la vez que todo depende de él, y que no es falaz, y, en consecuencia, que todo lo que concibo con claridad y distinción no puede por menos de ser verdadero; entonces, aunque ya no piense en las razones por las que juzgué que esto era verdadero, *con tal de que recuerde haberlo comprendido clara y distintamente*, no se me puede presentar en contra ninguna razón que me haga ponerlo en duda, y así tengo de ello una ciencia verdadera y cierta” (*ibid.* La cursiva es mía). Así pues, la virtualidad del conocimiento de Dios como *principio* de la ciencia —y, por tanto, la posibilidad de que ésta alcance una certeza metafísica— parece descansar, en última instancia, en la fiabilidad de la memoria. Al poner en cuestión tal fiabilidad, Pascal desvirtúa la pretensión de otorgar al conocimiento metafísico de Dios una función de fundamentación respecto a la ciencia. Para un análisis detallado de la actitud de Pascal respecto a dicho conocimiento, véase: V. Carraud, «Le refus pascalien des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 75 (1991), 19-44.

¹⁴ Cf. *Pens.*, 189/547 y 192/527. Así como para Descartes las pruebas racionales de Dios y del alma cumplen una función apologética de cara a la conversión de los infieles, a fin de que lleguen a “creer por la fe que hay un Dios y que el alma no muere con el cuerpo” (carta dedicatoria de las *MM*; AT, IX-1, 4), Pascal invierte el orden de precedencia entre la razón y la fe en la conversión religiosa, de acuerdo con el principio agustiniano “Noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas” (S. Agustín, *Tractatus in Ioannis Evangelium*, 29, 6). Así se apunta en el siguiente pasaje del *Arte de Persuadir*: “Nadie ignora que hay dos entradas por donde se reciben

nidad entre certeza subjetiva y ciencia perfecta, en Pascal la ruptura epistemológica entre la razón y la fe es total.

Pero, si por un lado Pascal afirma que sólo por la fe podemos estar seguros de nuestro origen divino, y por otro establece una discontinuidad radical entre la fe y la razón, ¿no equivale esto a negar que sea posible tener certeza de los principios al margen de la fe, cuestionando así la validez de todo conocimiento no fundado en ella, como es el conocimiento demostrativo o científico? Una respuesta afirmativa a esta pregunta parece insoslayable, a menos que haya una alternativa a la fe, en virtud de la cual sea posible tener certeza de los principios, aun cuando no pueda resolverse racionalmente la duda escéptica sobre nuestro origen; es decir, a menos que la cuestión de la validez del conocimiento de los principios se desvincule de la cuestión del fundamento metafísico de la verdad, sin rebajar por ello el estatuto epistémico de dicho conocimiento al nivel de la mera probabilidad. Según Pascal, esa alternativa existe, y se encuentra en el *sentimiento natural*. Recordemos el pasaje inicial del fragmento 131/434 de los *Pensamientos* antes citado, en el cual, tras afirmar que “no tenemos ninguna certeza de la verdad de esos principios, fuera de la fe y de la revelación”, Pascal añade: “sino en el hecho de que los sentimos naturalmente en nosotros”. Al señalar a continuación que “ese sentimiento natural no es una prueba convincente de su verdad” (*ibid.*), lo que pretende decir es que no constituye una demostración racional de la misma. Pero reconocer que no se puede alcanzar una evidencia racional de los principios —o bien, que la duda hiperbólica constituye un obstáculo infranqueable para la sola razón—, no implica admitir que no hay certeza de los principios al margen de la fe, ya que —y ésta es la otra objeción que cabe plantear contra aquella superficial analogía— para Pascal hay, más allá de la certeza de la fe, que afecta a las cuestiones sobrenaturales, y además de la certeza racional, propia del conocimiento demostrativo, una certeza natural e irreductible a la razón, mediante la cual se aprehenden los principios de dicho conocimiento. A diferencia de Descartes, la certeza de los principios se impone en Pascal, no como una conclusión racional, sino como una constricción natural.

Esa certeza natural es “el único fuerte de los dogmáticos” frente a los pirrónicos, “el cual consiste en que, hablando de buena fe y sinceramente, no se puede dudar de los principios naturales” (*Pens.*, 131/434). Yendo más allá de la duda hiperbólica cartesiana, Pascal alude aquí a quien pretenda hacer un uso teórico de los argumentos escépticos, con el fin de minar la confianza en dichos principios. Y su respuesta es que tal posición filosófica es realmente imposible, pues “la naturaleza sostiene a la razón impotente y le impide disparatar hasta ese extremo” (*ibid.*). Si, empleada como artificio metodológico, la duda hiperbólica constituía un punto de no retorno, tomada como duda real ni siquiera constituye un punto de partida hacia alguna parte, pues “¿qué hará el hombre en ese estado? ¿Dudará de todo? ¿Dudará de si está despierto, de si le pellizcan, de si le queman? ¿Dudará de si duda? Pongo en entredicho que haya habido jamás algún pirrónico efectivo perfecto” (*ibid.*).

las opiniones en el alma, que son sus dos principales potencias, el entendimiento y la voluntad... Sólo Dios puede ponerlas [las verdades divinas] en el alma de la manera que le plazca. Sé que ha querido que entren por el corazón en el espíritu, y no por el espíritu en el corazón, para humillar esta soberbia potencia del razonamiento, que pretende ser juez de las cosas que la voluntad elige...” (*OC*, 355).

3. LA BASE NATURAL DEL CONOCIMIENTO

A pesar de su enconado enfrentamiento doctrinal, pirrónicos y dogmáticos comparten el supuesto de que la posibilidad del conocimiento depende de que la razón sea capaz de darle un fundamento incondicionalmente cierto. La discrepancia se produce al tratar de determinar tal capacidad, pues, mientras que los dogmáticos la afirman, los pirrónicos sostienen que siempre es posible oponer argumentos que hagan fracasar cualquier pretensión de certeza. De este modo, la lucha dialéctica entre ambos bandos se desarrolla en un mismo campo de batalla: el de la razón. El propio Pascal señala que la disyuntiva entre escepticismo y dogmatismo resulta inevitable cuando se pretende “buscar la verdad por la razón” (*Pens.*, 131/434). Y apunta también que ninguna de las dos alternativas es aceptable, pues “no se puede ser pirrónico ni académico sin ahogar la naturaleza; y no se puede ser dogmático sin renunciar a la razón” (*ibid.*). Los escépticos yerran al pretender neutralizar mediante argumentos racionales una certeza que hunde sus raíces en un campo ajeno a la razón; y los dogmáticos lo hacen igualmente al pretender aferrarse a la razón para contrarrestar los ataques escépticos contra ella.

Lo que define básicamente la posición de Pascal frente a escépticos y dogmáticos, es haber desvinculado la cuestión de la posibilidad del conocimiento del problema de su justificación racional: “Conocemos la verdad no solamente por la razón, sino también por el corazón. De esta última manera es como conocemos los primeros principios, y es en vano que el razonamiento, que no tiene parte alguna aquí, trate de combatirlos. Los pirrónicos, que sólo tienen esto por objeto, trabajan inútilmente en ello. Sabemos que no soñamos en absoluto. Por más impotentes que seamos de probarlo por la razón, tal impotencia no concluye otra cosa que la debilidad de nuestra razón, y no la incertidumbre de todos nuestros conocimientos, como ellos pretenden... Esta impotencia sólo debe servir para humillar la razón —que querría juzgar acerca de todo—, pero no para combatir nuestra certeza” (*Pens.*, 110/282). Pascal alude aquí a dos diferentes medios de conocimiento, uno de los cuales nos proporciona certeza de los primeros principios, mientras que el otro demuestra las proposiciones ulteriores mediante razonamientos y pruebas: “El corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio y que los números son infinitos, y la razón demuestra a continuación que no hay dos números cuadrados uno de los cuales sea el doble del otro. Los principios se sienten, las proposiciones se deducen, y todo ello con certeza, aunque por vías diferentes. Y es tan inútil y ridículo que la razón pida al corazón pruebas de sus primeros principios para querer consentir a ellos, como sería ridículo que el corazón pidiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que ella demuestra, para querer aceptarlas” (*ibid.*).

Está de más insistir aquí en la importancia que Pascal concede al corazón, cuya riqueza de sentidos y variedad de funciones afecta a las grandes tesis filosóficas y teológicas de los *Pensamientos*¹⁵. Lo que me interesa destacar es su dimensión cognitiva,

¹⁵ En su obra *Le coeur et la raison selon Pascal* (Elzévir, Paris, 1950), Jean Laporte considera el corazón como una fuente de verdades y de valores, atribuyéndole diversas funciones relativas al conocimiento teórico, a la vida práctica, al gusto estético y al juicio moral. Y destaca que, además de ser lo más básico y esencial en la naturaleza humana, el corazón es para Pascal aquello por lo que lo natural se abre a lo sobrenatural mediante la

y sólo en el plano del conocimiento natural. En ese plano, el 'corazón' designa la aprehensión vital y espontánea de ciertas evidencias, mientras que la 'razón' es una facultad intelectual de descubrimiento y demostración de verdades no inmediatamente evidentes¹⁶. En el conocimiento empírico, la razón niega al principio de autoridad toda jurisdicción y se atiene a la experiencia, constituyéndose a la vez en juez supremo de ella (cf. *OC*, 230). También en la matemática la razón ejerce con pleno dominio su tarea demostrativa, que, según vimos, comprende las funciones de la definición y la deducción. Ese ejercicio tiene, no obstante, unos límites insuperables, pues no es posible definir todo ni probar todo. Las definiciones presuponen términos primitivos, y las cadenas deductivas terminan en proposiciones indemostrables. Sin embargo, la razón tiende a ignorar esos límites, y a llevar sus explicaciones y análisis hasta proposiciones intrínsecamente evidentes que sirvan para fundamentar sus demostraciones. Es precisamente en esa pretensión de trascender sus propios límites, donde Pascal sitúa el objetivo de su crítica de la razón, la cual constituye, por otra parte, una exigencia de su mismo proceder immanente: "El último paso de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan. Es sólo débil si no llega a comprenderlo. Y si las cosas naturales la sobrepasan, ¿qué se dirá de las sobrenaturales?" (*Pens.*, 188/267).

Ese reconocimiento de los límites de la razón es condición y preámbulo de la teoría pascaliana del corazón, como vía de acceso a las "cosas naturales que la sobrepasan". Ante todo, Pascal subraya la radical oposición que mantienen entre sí, en tanto que funciones del conocimiento. Mientras que la razón conoce sus verdades como conclusiones de secuencias deductivas, el corazón aprehende inmediatamente los principios sin atenerse a reglas (cf. *Pens.*, 100/467). En diferentes lugares de los *Pensamientos* se establecen afinidades entre el corazón y el sentimiento (fr. 110/282), la voluntad (fr. 539/99) y la fe (frs. 7/248, 424/278). Pero merece atención especial la conexión entre corazón e instinto. Así, en el fragmento 110/282 Pascal se refiere al conocimiento de los primeros principios como un conocimiento "del corazón y del instinto". El fragmento 112/334 alude al instinto y a la razón como "signos de dos naturalezas", y el 406/395 dice al respecto: "Instinto, razón. Tenemos una impotencia de demostrar que se resiste a todo dogmatismo. Tenemos una idea de la verdad que se resiste a todo pirronismo". De estos pasajes se desprende una noción del instinto como inclinación natural a asentir a ciertas verdades primeras e inasequibles a la razón, en virtud de la cual es posible alcanzar la victoria sobre el pirronismo que el dogmatismo no ha logrado a causa precisamente de las limitaciones de la razón.

Pero el instinto presenta también una vertiente práctica, en tanto que principio espontáneo de conducta (fr. 143/464) ligado a la dimensión animal de la naturaleza humana (frs. 630/44, 105/342). Contemplar la función del instinto en el conocimiento de los primeros principios desde esta perspectiva, puede inducir a interpretarla en términos de una compulsión ciega e irresistible a asentir a ellos. El problema es que tal interpretación no resulta fácil de armonizar con una noción plausible de conocimiento.

fe. Sobre el trasfondo agustiniano de la teoría pascaliana del corazón, véase la obra de Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*. Armand Colin, Paris, 1970.

¹⁶ En su acepción más estricta, la razón se identifica con el *esprit* (*esprit*), que en Pascal denota la facultad de razonar, es decir, de establecer verdades con la ayuda de pruebas (cf. *Pens.*, 172/185; 298/283; 512/1).

Ante esa dificultad, cabría optar por sustraer el conocimiento cordial de los principios del ámbito de la animalidad, por la vía de establecer un hiato entre corazón e instinto¹⁷. Sin embargo, este planteamiento tampoco resulta del todo convincente, pues sólo resuelve el problema a costa de ignorar el papel que Pascal atribuye al instinto en el conocimiento de los principios. No queda, pues, otra alternativa que buscar en los textos pascalianos alguna pista que permita salvaguardar la dimensión animal del instinto, sin minimizar por ello su función cognitiva.

Tal vez el siguiente fragmento pueda servirnos de ayuda en dicha tarea: "Pues no hay que desconocerse, somos tanto autómatas como espíritu. Y de ahí viene que el instrumento por el que se produce la persuasión no es la sola demostración. ¡Cuán pocas cosas hay demostradas! Las pruebas sólo convencen al espíritu; la costumbre hace de nuestras pruebas las más fuertes y las más creídas. ¿Quién ha demostrado que mañana se hará de día y que moriremos, y qué cosa hay más creída? Es, pues, la costumbre la que nos persuade... Cuando no se cree más que por la fuerza de la convicción, y el autómatas está inclinado a creer lo contrario, no es suficiente. Hace falta hacer creer a nuestras dos piezas: al espíritu por las razones, que basta haber visto una vez en la vida, y al autómatas por la costumbre y no permitiéndole inclinarse a lo contrario" (*Pens.*, 821/252). Pascal sostiene aquí que una solución adecuada al problema del fundamento de la creencia, debe tener en cuenta la constitución compleja de la naturaleza humana: el hombre no es sólo *espíritu*, sino también *autómatas*. Por ello, no sólo acepta creencias en virtud de pruebas convincentes, sino también por su familiarización con ellas a causa de la costumbre. No se trata de procedimientos necesariamente incompatibles –de hecho, el hábito contribuye a reforzar las razones aducidas en favor de una creencia–, pero, en caso de conflicto, la convicción racional es insuficiente para contrarrestar la fuerza de la costumbre, y ésta, en cambio, basta para aceptar creencias tan generalizadas como "que mañana se hará de día y que moriremos"¹⁸. Así pues, la certeza en esas creencias no depende de fundamentos racionales, sino que tiene una base natural. Puede resultar un tanto sorprendente que esa base natural, que en otros contextos se ha situado en el corazón y en el sentimiento, se identifique aquí con la costumbre. Pero sería posible tender un puente entre esos dos extremos si se pudiera conectar la noción de autómatas –que el texto asocia a la de costumbre– con la de instinto –cuya relación con las de corazón y sentimiento ya conocemos–. Dicha conexión no parece difícil de establecer, habida cuenta de que el par autómatas-espíritu del fragmento 821/252 corresponde, desde un punto de vista cognoscitivo, a los pares corazón-razón e instinto-razón que aparecen en otros luga-

¹⁷ Esta es la posición defendida por Th. M. Harrington, quien interpreta los dos términos de la expresión "conocimientos del corazón y del instinto", del fragmento 110/282 de los *Pensamientos*, como referidos a dos instancias diferentes, sólo la primera de las cuales sería correlativa a la razón, pero no así el instinto, que, por ser un aspecto de la naturaleza animal del hombre, pertenecería a la esfera del cuerpo (cf. Id., *Vérité et méthode dans les Pensées de Pascal*, Vrin, Paris, 1972, 89). Tal interpretación, sin embargo, obvia el hecho de que Pascal atribuye inequívocamente al instinto funciones cognitivas que no pueden reducirse al ámbito de lo corporal, o que no son estrictamente análogas a las que operan en los animales. Además de los textos ya citados, también es relevante al respecto el siguiente pasaje de los *Pensamientos*: "Dos cosas instruyen al hombre acerca de su naturaleza: el instinto y la experiencia" (fr. 128/396).

¹⁸ Pascal apela a estas creencias a título de "ciertas e indemostrables", que son rasgos característicos de los *principios*. Por consiguiente, deben entenderse como creencias en regularidades empíricas, y no como creencias en eventos futuros contingentes.

res. Pero, si esto es así, lo que requiere una explicación es la relación entre instinto y costumbre.

A tal efecto, conviene recordar el diferente uso que hace Pascal de la noción de instinto aplicada al hombre y al animal. Así, en el prefacio del *Tratado sobre el vacío* se pregunta: “¿No es esto tratar indignamente la razón del hombre y ponerla en paralelo con el instinto de los animales, al quitarle la principal diferencia, que consiste en que los efectos del razonamiento aumentan sin cesar, mientras que el instinto permanece siempre en el mismo estado?” (*OC*, 231). Aunque Pascal caracteriza aquí la oposición entre instinto y razón en términos cognoscitivos –así, el instinto es en los animales una especie de “ciencia frágil..., necesaria y siempre igual” que la naturaleza “les inspira... para que no perezcan” (*ibid.*), mientras que la razón es en el hombre una facultad capaz de incrementar constantemente sus conocimientos–, su principal objetivo es marcar una diferencia metafísica entre el animal, que permanece invariable dentro de los límites que la naturaleza le ha fijado, y el hombre, que “está hecho para la infinitud” (*ibid.*).

Por el contrario, en los fragmentos antes citados de los *Pensamientos* se habla de una oposición, *en el hombre*, entre el lado instintivo y el lado racional. Tal oposición no apunta a una distinción ontológica entre dos órdenes de realidad, sino a una diferencia epistemológica entre dos funciones de conocimiento que, por diversas que sean, operan conjuntamente. El *novum* metafísico que se produce en el hombre, en cuanto sujeto de conocimiento, no hay que buscarlo en la razón, sino en la estructura compleja corazón-razón. Eso significa que la noción de instinto no puede entenderse en el mismo sentido cuando se aplica al animal y al hombre, pues de otro modo no podría darse una unidad de acción entre razón e instinto, como de hecho se da en el conocimiento demostrativo. En consecuencia, la noción de instinto sólo puede entenderse en el hombre en un sentido analógico. A eso apunta, precisamente, la aproximación de la noción de instinto a la de costumbre: muchas creencias y comportamientos adquiridos por los seres humanos bajo el influjo del hábito, tienen una firmeza similar a la de la conducta instintiva en los animales¹⁹. Tan grande es la fuerza de la costumbre, dice Pascal, que constituye “una segunda naturaleza que destruye a la primera” (fr. 126/93). Y, como esto choca con la opinión común, se pregunta a continuación: “Pero, ¿qué es eso de naturaleza? ¿Por qué no es natural la costumbre? Mucho me temo que esta naturaleza no sea más que una primera costumbre, como la costumbre es una segunda naturaleza” (*ibid.*). Además de hacer notar el carácter difuso de la frontera que separa esas dos nociones supuestamente bien delimitadas, Pascal da a entender que, si algo caracteriza la naturaleza animal del hombre, es su sujeción a pautas de conducta habituales (cf. *Pens.*, 419/89). Es, pues, en la relación entre instinto y costumbre donde hallamos la pista que buscábamos para armonizar la dimensión animal del instinto con su función cognitiva en la aprehensión cordial de ciertas creencias.

Entre esas creencias figuran también los primeros principios del conocimiento: “¿Quién duda que, estando nuestra alma acostumbrada a ver número, espacio, movi-

¹⁹ No pretendo con ello superponer los campos semánticos de los términos ‘costumbre’ e ‘instinto’, cuando este último se refiere al hombre. Como ha señalado E. Morot-Sir, la relación que Pascal establece entre costumbre e instinto es ambigua (cf. *Id.*, *La metafísica de Pascal*. El Ateneo, Buenos Aires, 1976, 86), y hay lugares en que incluso se oponen (cf. fr. 634/97).

miento, crea esto y nada más que esto?” (*Pens.*, 419/89)²⁰. Pero, hacer depender la certeza de los principios de nuestra familiarización con ellos, ¿no es exponerse al relativismo, dada la variabilidad de los hábitos y las costumbres? En esa dirección parece apuntar la siguiente reflexión de Pascal: “¿Qué son nuestros principios naturales, sino nuestros principios habituales?... Una costumbre diferente nos dará otros principios naturales, esto se ve por experiencia. Y si hay principios imborrables por la costumbre, los hay también de la costumbre contra la naturaleza, que son imborrables por la naturaleza y por una segunda costumbre” (*Pens.*, 125/92). Pascal afirma aquí que “los principios” –sean del conocimiento, de la acción o de la evaluación moral o estética– son “naturales”, en el sentido de que son objeto de una certeza más firme que la que deriva de cualquier demostración. Al propio tiempo, sostiene que su comprensión y aceptación está sujeta a constricciones públicas contingentes, y en esa medida dependen de la costumbre y se los puede calificar de “principios habituales”²¹. Pero ello no implica que sean convencionales ni mudables, pues, una vez que se ha llegado a estar familiarizado con ellos, adquieren tal firmeza que resultan “imborrables por la costumbre”, es decir, que no podrían ser sustituidos a voluntad por otros principios alternativos. En realidad, el objetivo principal de Pascal aquí es oponerse al racionalismo, que vincula la firmeza de los principios a la aprehensión intelectual de los mismos.

Aunque Pascal suele destacar el lado antitético de la relación entre el corazón y la razón, no se debe pasar por alto que ésta presenta también una cooperación jerárquica que rompe el presunto equilibrio entre ambos. Siendo así que, conforme al modelo de la geometría, el conocimiento demostrativo debe tener una estructura axiomática, la validez de cualquier argumentación o prueba dependerá de la conexión deductiva de sus conclusiones con premisas previamente probadas. Ahora bien, como el regreso de las premisas sólo acaba al llegar a proposiciones primeras cuya evidencia es objeto de aprehensión cordial, toda demostración depende, en última instancia, del corazón y se fundamenta en él: “Pues los conocimientos de los primeros principios: espacio, tiempo, movimiento, números, son tan firmes como ninguno de los que nos dan nuestros razonamientos, y es sobre estos conocimientos del corazón y del instinto donde la razón tiene que apoyarse y fundar todo su discurso” (*Pens.*, 110/282). Aquí Pascal no se limita a subrayar la diferencia entre el corazón y la razón, sino que afirma la superior certeza del conocimiento del corazón con respecto al de la razón, en virtud de la cual éste debe fundamentarse en aquél.

No quisiera concluir estas reflexiones sin volver de nuevo la vista hacia Descartes a propósito de la relación pascaliana entre el orden del corazón y el de la razón, cuyo

²⁰ Aunque la frase “ver número, espacio, movimiento” es ambigua, la alusión que en otros contextos hace Pascal a estas nociones como primeros principios (cf. *OC*, 351; *Pens.*, 110/282) me inclina a pensar que no se está refiriendo aquí a la percepción de números sensibles o del espacio y el movimiento físicos, sino a la comprensión intelectual de proposiciones indemostrables relativas a las entidades matemáticas o geométricas correspondientes.

²¹ Al hablar de la teoría pascaliana de la definición, se ha visto que las definiciones estipulativas de la ciencia descansan, en última instancia, en la existencia de términos primitivos cuya comprensión presupone la familiaridad con un lenguaje –y, por tanto, depende de la costumbre–. En cuanto al conocimiento de los principios, en general, depende de la costumbre en el sentido de que se obtiene mediante el *adiestramiento social* (cf. *Pens.*, 125/92).

correlato en la metodología cartesiana hay que buscarlo en la relación entre la intuición y la deducción. Ambos autores reconocen el modelo axiomático como ideal del conocimiento científico, en virtud de lo cual hacen depender su virtualidad demostrativa de la conexión deductiva de sus enunciados con principios autoevidentes. Sin embargo, divergen en el modo de entender el conocimiento inmediato de éstos. Según Descartes, los principios se conocen por intuición intelectual, mientras que, según Pascal, se conocen por un sentimiento cordial que no puede asimilarse a un acto de intuición. Pero lo que ahora pretendo destacar es el diferente modo de entender la *relación* de fundamentación entre el conocimiento de los principios –sea intelectual, sea cordial– y la demostración de sus consecuencias.

Descartes afirma que la intuición y la deducción son los únicos actos de nuestro entendimiento “por los que podemos llegar al conocimiento de las cosas sin temor alguno de error” (*Reg.*, 3; AT, X, 368), pero también dice que la intuición, “por ser más simple, es más cierta que la deducción” (*ibid.*). La simplicidad que dota de mayor certeza a la intuición radica, tanto en el carácter absoluto de su objeto –en virtud del cual puede ser conocido por sí mismo (cf. *Reg.*, 6)–, como en el modo de aprehenderlo simultáneamente en un acto indiviso del entendimiento. Lo que distingue la deducción de la intuición afecta precisamente a estos dos aspectos, pues la deducción recae sobre objetos complejos –series de conceptos o de proposiciones– que no pueden ser comprendidos por un acto del entendimiento, sino sólo “por un movimiento del pensamiento” (*ibid.*, 369). Ese carácter procesual de la deducción es precisamente el que puede limitar el grado de certeza de sus consecuencias, en la medida en que la serie deductiva que enlaza éstas con los principios no pueda ser “comprendida toda entera a la vez por el entendimiento” (*ibid.*, 408), y requiera el concurso de la memoria, que es falible. Debido a ello, Descartes reconoce que la deducción sólo garantiza conocimiento cierto cuando, recorriendo “con un movimiento continuo del pensamiento que intuya cada cosa y al mismo tiempo pase a otras, hasta que haya aprendido a pasar tan rápidamente de la primera a la última que, no dejando casi ningún papel a la memoria, parezca que intuyo todo de una vez” (*ibid.*, 388). Así pues, el grado de certeza de la deducción es función de la posibilidad de reducirla a la forma de la intuición, y en este sentido depende de la intuición y se funda en ella.

El modo en que plantea Pascal la relación entre la razón y el corazón difiere esencialmente del cartesiano, pues la reducibilidad de la deducción a la intuición se basa en una teoría de la unidad de la facultad de conocer que en Pascal se quiebra, dando lugar a un dualismo de funciones epistemológicas radicalmente heterogéneas. Pero, si tras haber rechazado el recurso *metafísico* a Dios como medio de garantizar la validez del proceder demostrativo de la razón, tampoco admite la posibilidad de reducir la conexión deductiva de las proposiciones a la certeza *natural* de los principios, cabe preguntarse si Pascal no introduce una cesura epistemológica insalvable entre los fundamentos y el resto del edificio del conocimiento, que haría vana toda pretensión de sistematicidad en la ciencia. A esa escéptica conclusión parece apuntar precisamente su observación, en *De l'esprit géométrique*, de que “los hombres se hallan en una impotencia natural e inmutable de tratar cualquier ciencia que sea en un orden absolutamente acabado” (*OC*, 350)*.

* En la redacción de este artículo me han sido útiles los comentarios y sugerencias de Josep Corbí, Carlos Moya, Nicolás Sánchez y Vicente Sanfélix, a quienes estoy agradecido por ello.

MIRAR CON CUIDADO

FILOSOFÍA Y ESCEPTICISMO

Editores

JULIÁN MARRADES MILLET

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ



DEPARTAMENTO DE METAFÍSICA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO
DE LA UNIVERSIDAD DE VALENCIA

La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada

Editores: JULIÁN MARRADES MILLET
NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ

Diseño gráfico: Pre-Textos (Servicios de Gestión Editorial)

1.ª edición: abril de 1994

© Tomás Calvo Martínez, Richard H. Popkin, Julián Marrades Millet, Vicente Sanfélix Vidarte, Mercedes Torrevejano Parra, Joan B. Llinares, Enrique Ocaña, Valeriano Iranzo García, Christopher Hookway, Tobies Grimaltos, Carlos Moya, Josep L. Prades, Antoni Defez i Martín, Josep E. Corbí, Nicolás Sánchez Durá, Jacques Bouveresse y Manuel E. Vázquez

© De las traducciones: Gloria Lloréns, M.ª José Nicolau, Tobies Grimaltos, Carlos Moya, Julián Marrades

© De la presente edición:

PRE-TEXTOS (SERVICIOS DE GESTIÓN EDITORIAL)
C./ Luis Santángel, 10
46005 Valencia

PRINTED IN SPAIN
IMPRESO EN ESPAÑA

I.S.B.N. 84-8191-009-0
DEPÓSITO LEGAL: V. 1259 - 1994

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - LA OLIVERETA, 28 - 46018 VALENCIA - 1994

Introducción	v
AVATARES DEL ESCEPTICISMO	
El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón <i>Tomás Calvo Martínez</i>	3
Profecía y escepticismo en los siglos XVI y XVII <i>Richard H. Popkin</i>	21
Pascal, entre Descartes y el pirronismo <i>Julián Marrades Millet</i>	35
Del delirio melancólico a la serenidad reflexiva. El escepticismo humeano y la condición humana <i>Vicente Sanfélix Vidarte</i>	55
El escepticismo de la razón filosófica y la paz perpetua en filosofía <i>Mercedes Torrevejano Parra</i>	71
Nietzsche y el escepticismo. Ensayo aclaratorio de una pretendida contradicción <i>Joan B. Llinares</i>	87
Escepticismo e identidad personal. Nietzsche y Descartes <i>Enrique Ocaña</i>	107
Quine: Realismo contumaz <i>Valeriano Iranzo García</i>	123
TÓPICOS DEL ESCEPTICISMO	
Conocimiento y contexto <i>Christopher Hookway</i>	145
Externalismo, escepticismo y el principio iterativo de conocimiento <i>Tobies Grimaltos</i>	161
Escepticismo y contenido mental <i>Carlos Moya</i>	179

La naturalización de la epistemología y el escepticismo sobre el sujeto <i>Josep L. Prades</i>	203
¿Cómo es que Edipo no sospechó que Yocasta era su madre?: Reflexiones en torno al escepticismo sobre la inducción <i>Antoni Defez i Martín</i>	221
Insuficiencia del escepticismo: Una reivindicación de la actitud ilustrada <i>Josep E. Corbí</i>	237
Miradas fulgurantes y traductores caritativos <i>Nicolás Sánchez Durá</i>	259
Fe y saber <i>Jacques Bouveresse</i>	279
Otra manera de ver – lo que se da a ver <i>Manuel E. Vázquez</i>	287
Colaboradores	315