

PRESENCIAS ESCÉPTICAS DEL MEDIEVO A LA MODERNIDAD: LA INFLUENCIA DE AGUSTÍN DE HIPONA EN EL ANTI-ESCEPTICISMO PASCALIANO

THE SKEPTICAL TRADITION FROM THE MIDDLE AGES TO MODERNITY: THE INFLUENCE OF AUGUSTINE OF HIPPO ON PASCALIAN ANTI-SKEPTICISM

Vicente Raga Rosaleny

Universitat de València

Resumen

Muchos interpretes han tratado de establecer el carácter pirrónico o académico del escepticismo que Pascal expone y critica explícitamente en referencia al autor de los *Ensayos*, Michel de Montaigne, e implícitamente en relación con el Descartes de las primeras *Meditaciones metafísicas*, indagando en las fuentes clásicas del autor francés.

Pero en estas lecturas se ha dejado de lado el origen de la caracterización polémica del escepticismo en las obras de Pascal, que no es otro que Agustín de Hipona, en su diálogo *Contra los académicos*, y en algunos otros textos. Así pues, ilustrar los rasgos principales de la respuesta al escepticismo académico de Agustín nos permitirá tener una mejor comprensión del papel que juega la actitud escéptica en Pascal, las transformaciones que en su obra padecen los modelos clásicos al pasar por el pensamiento medieval, y aquello que de innovador tiene su propuesta.

Palabras clave

Antítesis; desacuerdo; escepticismo; *isostheneia*; pirronismo

Abstract

Many interpreters have tried to establish the Pyrrhonian or academic character of the skepticism that Pascal shows and criticizes explicitly in reference to the author of the *Essays*, Michel de Montaigne, and implicitly in relation to the Descartes of the *Meditations on First Philosophy* by delving into the classical sources of the French author.

But in these readings the origin of the polemical characterization of skepticism in Pascal's works, which is none other than Augustine of Hippo, in his dialogue *Against the Academics* and in some other texts, has been left out. Thus, illustrating the main features of the response to Augustine's academic skepticism will allow us to have a better understanding of the role played by the skeptical attitude in Pascal, the transformations that the classical models undergo in his work as they pass through medieval thinking, and what is innovative in his proposal.

Keywords

Antithesis; Disagreement; Skepticism; *Isostheneia*; Pyrrhonism

1. Introducción

Hasta donde sé, nadie ha establecido de manera exhaustiva las fuentes e influencias del matemático, filósofo y apologeta del jansenismo Blaise Pascal (1623-1662). Sin duda, pueden encontrarse trabajos de conjunto que rastrean los orígenes de su pensamiento filosófico, como los de Broome, Mesnard y, principalmente, Carraud.¹ Pero el complejo y matizado trato de Pascal con el escepticismo, y su concreta filiación, no ha recibido la suficiente atención. Por eso, incluso comentaristas tan sutiles de la historia del escepticismo moderno como Popkin despachan de manera sucinta la contribución pascaliana, sosteniendo el tópico de que este empleó el escepticismo de *Los ensayos* de Michel de Montaigne contra el dogmatismo cartesiano, para luego desechar ese mismo escepticismo por razones morales y religiosas, dando paso a su radical concepción del cristianismo.²

Sin duda, Popkin tenía razón en parte: aunque inicialmente Pascal se había mostrado relativamente indiferente a la cultura profana,³ en el momento de su diálogo con el religioso señor de Saci hacia 1655, tras su segunda conversión al cristianismo, había leído con detalle *Los ensayos* de Michel de Montaigne. De hecho, la "filosofía" del ensayista era su fondo,⁴ que emplearía para atraerse a los "libertinos eruditos" de su tiempo hacia la religión en los posteriores *Pensamientos*.⁵ Y así, de la obra de Montaigne obtuvo muchos

¹ Jack Howard Broome, *Pascal* (Londres: Edward Arnold, 1965); Jean Mesnard, *Les Pensées de Pascal* (París: SEDES, 1993); Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie* (París: Presses Universitaires de France, 1992).

² Richard H. Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 183.

³ Henry Phillips, "Pascal's Reading and the Inheritance of Montaigne and Descartes", en *The Cambridge Companion to Pascal*, editado por N. Hammond (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 20-39, 23.

⁴ Blaise Pascal, *Conversación con el Sr. de Saci*, traducido por A. Villar (Salamanca: Sígueme, 2006), 21.

⁵ Como es sabido, la formación matemática de Pascal en el seno de su familia fue tan cuidadosa como el adctrinamiento religioso. Pascal experimentó varios episodios de conversión durante su corta vida, y en el transcurso de estos se aproximó al movimiento jansenista, una suerte de agustinismo radical.

rasgos de su propia “antropología” moderna, con la que caracterizaría a los libertinos: las frecuentes referencias a la inconstancia y las contradicciones internas de la condición humana, presentes en diversos capítulos de *Los ensayos*, reciben un eco en diversos párrafos de los *Pensamientos* de Pascal.⁶

Y, sobre todo, el tono de filosofía escéptica que resuena en el capítulo más extenso de la obra de Montaigne, la “Apología de Raimundo Sabunde”, así como diversas alusiones menores, reaparecieron en la conversación con el señor de Saci y en diversos fragmentos de los *Pensamientos*, como un arma útil contra el dogmatismo filosófico de estos mismos intelectuales. Y por debajo del escepticismo atribuido a Montaigne algunos han visto asomarse incluso el hiperbólico cuestionamiento cartesiano,⁷ aunque este último emplease la duda sólo metódicamente, y Pascal lo incluyese, más bien, en las nutridas filas dogmáticas: “Descartes [...] inútil e incierto, y penoso. Y, aunque fuese verdad, no consideramos que toda la filosofía valga una hora de esfuerzo”.⁸

Pero, el recurso al escepticismo, útil para criticar el racionalismo excesivo, no dejaba de ser peligroso en términos morales para el mismo Pascal, y de nuevo Montaigne parecería ser el origen de dichas preocupaciones. Después de todo, es famosa la crítica pascaliana al “necio... proyecto de retratarse” del ensayista, por el excesivo “amor propio” que evidenciaba, con el consiguiente descuido del primordial amor a Dios.⁹ Más aún, la actitud de Montaigne, fomentada por su escepticismo, sería incluso contraria al fervor cristiano, de acuerdo con Pascal, pese a las recurrentes profesiones de conformismo religioso del autor de *Los ensayos*. Y es que, el deseo de vivir una vida sin sufrimientos, y gozar de una buena muerte, revelaría una suspensión del juicio escéptico en relación con la inquietud pascaliana central, la de la salvación de nuestras almas.¹⁰ Al escéptico inspirado por Montaigne sólo le interesaba vivir bien en este mundo, dejando en un segundo plano la dudosa existencia ultramundana.¹¹

Por eso, aunque el señor de Saci señalase muy claramente que “todo lo que Pascal le decía de elevado lo había visto antes en san Agustín”,¹² las interpretaciones posteriores, y

Asimismo, una de sus preocupaciones en relación con la filosofía era el auge de los pensadores ateos, denominados de manera imprecisa “libertinos eruditos”, que se reivindicaban lectores de Montaigne y su “heredero espiritual”, Charron (para mayor información puede consultarse el clásico, René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle* [París: Boivin, 1943]).

⁶ Blaise Pascal, *Las provinciales. Opúsculos. Cartas. Pensamientos. Obras matemáticas. Obras físicas. Vida de Monsieur Pascal. Conversación con Monsieur de Saci*, traducido por C. R. de Dampierre (Madrid: Gredos, 2012), §§ 54-55, § 65 o también § 127.

⁷ Carraud, *Pascal*, 84ss.

⁸ Pascal, *Pensamientos*, § 84.

⁹ Pascal, *Pensamientos*, § 780.

¹⁰ Michel de Montaigne, *Les Essais*, editado por P. Villey y V. L. Saulnier (París: Presses Universitaires de France, 2004), III, 9, 983-984; Michel de Montaigne, *Los ensayos*, traducido por J. Bayod (Barcelona: Acantilado, 2007), 1466-1467; Pascal, *Pensamientos*, § 680.

¹¹ Montaigne, *Les Essais*, III, 13, 1115-1116; Montaigne, *Los ensayos*, 1668; Pascal, *Conversación*, 45.

¹² Pascal, *Conversación*, 19.

especialmente las contemporáneas, se han dedicado a explorar la influencia de Montaigne, y en menor medida de Descartes, en la manera pascaliana de concebir el escepticismo. La exploración exegética no obstante, ha arrojado resultados un tanto contradictorios, no quedando muy claro si el escepticismo que Pascal pone en juego es de signo pirrónico (como supuestamente lo habría sido el de Montaigne de acuerdo con las propias palabras de Pascal), o académico, dada la innegable (aunque un tanto desatendida) influencia de Agustín de Hipona, o bien una suerte de mezcla innovadora, un hiper-escepticismo acuñado *ad hoc* por el autor de los *Pensamientos* para reivindicar luego mejor su versión triunfante del cristianismo. En ese sentido, atenderé primero a esta *diaphônia* o discrepancia (por emplear uno de los tropos más apreciado por la tradición neo-pirrónica) de los lectores contemporáneos de Pascal, para esclarecer posteriormente tanto el sentido como la novedad, si la hubiere, del uso de la *skepsis* en la obra de este apologeta del cristianismo.

2. Pascal, ¿lector de los pirrónicos, de los académicos o de los eclécticos?

Dados estos antecedentes, las interpretaciones contemporáneas del papel del escepticismo en la obra de Pascal tienden a primar su lectura indirecta de las corrientes neo-pirrónica y académica del escepticismo antiguo, a partir de las referencias encontradas en *Los ensayos* de Michel de Montaigne, y quizá en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Pues parece claro que Pascal nunca leyó directamente ni al representante principal del neo-pirronismo, Sexto Empírico, ni una de las principales fuentes de nuestro actual conocimiento del escepticismo académico, Cicerón y sus *Cuestiones académicas*. Por ello se infiere que entresacó los principales rasgos de ambas tendencias partiendo de lo señalado implícitamente por Montaigne, y Descartes, en sus obras.¹³

Así, algunos autores han señalado que uno de los rasgos característicos del estilo pascaliano, que encontramos en los más diversos textos, tanto científicos como apologeticos, así como en su correspondencia y en las anotaciones dispersas de los *Pensamientos*, es la antítesis, la contraposición entre dos o más posturas en todo tipo de asuntos. Y, de acuerdo con la lectura de Sève,¹⁴ esta no sería simplemente una cuestión

¹³ Cabe señalar que el escepticismo antiguo se dividía en dos tendencias principales: así, en su período medio y nuevo la Academia platónica habría sido escéptica, con destacados escolarcas, como Arcesilao (ca. 315-240 a. C.) y Carnéades (ca. 214-129 a. C.), que decían seguir el cuestionamiento socrático del saber. En un momento posterior, dado el giro dogmático de la Academia, que se volvió ecléctica, vinculándose con el estoicismo, Enesidemo (ca. 80-10 a. C.) se desvinculó de esta corriente y dio origen a la tendencia neo-pirrónica, inspirada en una figura mítica, del tiempo de Aristóteles, el sabio escéptico Pirrón de Elis (ca. 360-270 a. C.), del que sólo se conocen anécdotas biográficas. Finalmente, tanto los argumentos de Enesidemo, como los de otros neo-pirrónicos, fueron reunidos por Sexto Empírico (ca. 160-210), postrero representante destacado del escepticismo clásico (Maria Lorenza Chiesara, *Historia del escepticismo griego*, traducido por P. Bádenas [Madrid: Siruela, 2007], 12-14).

¹⁴ Bernard Sève, "Antithèse et isosthénie chez Pascal", *Hermès* 15/1 (1995): 105-118, 107.

retórica, sino que tendría un valor filosófico central para el pensamiento pascaliano, y especialmente por relación a la cuestión de su uso del escepticismo. Pues siguiendo la hipótesis de lectura de este estudioso, las antítesis de Pascal pondrían en juego en múltiples ocasiones uno de los recursos característicos del escepticismo neo-pirrónico, a saber, la *isostheneia* o equipolencia.

Como es sabido, de acuerdo con Sexto Empírico el escéptico emplea una serie de estructuras argumentales, los tropos, para enfrentarse a los dogmáticos, u oponerlos entre sí. Y mediante el uso de esos recursos conduce al que dice saber algo, o niega que el conocimiento sea posible, a una situación de equilibrio de razones o argumentos equivalentes, esto es, con el mismo peso, poder de convicción o razonabilidad. Y dado que todo el tiempo el escéptico se está sirviendo de la razón, dicha equipolencia sólo parece tener asimismo una salida racional, la suspensión del juicio o *epoché*. Pero justo esta opción, fruto de la antítesis argumentativa equilibradamente establecida, conduce, de acuerdo con la descripción neo-pirrónica, a la buscada ataraxia y, por ese camino, a la *eudaimonia*, meta de muchas corrientes y escuelas de la Antigüedad.¹⁵

Es en ese sentido, siempre de acuerdo con la interpretación aludida, que las antítesis pascalianas planteaban disyunciones excluyentes partiendo de dos o más opciones, “o lo uno o lo otro”, entre las cuales la elección sería imposible, porque no había razones de peso para escoger una antes que la otra. Ese sería el núcleo de la equipolencia neo-pirrónica, que Pascal reprodujo en diversos momentos siguiendo las anécdotas de *Los ensayos* de Montaigne. De hecho, la influencia del ensayista sería evidente en la medida en que el texto pascaliano que más extensamente se dedica a exponer las posiciones de este sería la *Conversación*, una inmensa antítesis simbólica,¹⁶ que contrapone, o examina en paralelo, las posiciones de Montaigne y de Epicteto, del “puro pirrónico” y del estoico por antonomasia.

Y así, aunque la panoplia argumental de Pascal sea diversa, con antítesis elaboradas no solo a partir de la lectura de *Los ensayos*, sino también de sus experimentos científicos, o de problemas matemáticos y físicos, lo cierto es que el batiburrillo de ejemplos antitéticos casa bien con la estrategia neo-pirrónica. El propio Sexto había puesto en práctica ese efecto acumulativo de equipolencias para forzar la suspensión del juicio de los dogmáticos positivos y negativos, y Montaigne habría ampliado hasta la extenuación los recursos del escéptico. No importaría entonces que Pascal nunca hubiese leído directamente al pensador de la Antigüedad, en la medida en que se encontró con la práctica de la *isostheneia* en su cuidadosa lectura del ensayista.

¹⁵ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, traducido por A. Gallego y T. Muñoz (Madrid: Gredos, 1993), I, 4, 8. También podría interpretarse la suspensión como una respuesta psicológica que se le impone al neo-pirrónico, aunque uno de los defensores más destacados de esta posición, Richard Bett, reconoce que dicha lectura quizá no pueda sostenerse a lo largo de la obra de Sexto en *How to be a Pyrrhonist. The Practice and Significance of Pyrrhonian Skepticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), x.

¹⁶ Henri Gouhier, *Blaise Pascal, commentaires* (París: Vrin, 1971), 93.

No obstante, el paralelismo neo-pirrónico sólo se sostenía en el campo epistémico, pues Pascal no apoyaba la conclusión moral de la ataraxia escéptica. Si la *isostheneia* tenía para Sexto, y su supuesto discípulo, Montaigne, una salida inmanente, la *epoché* y la subsiguiente tranquilidad, para Pascal el combate entre dogmáticos y escépticos, o entre Epicteto y Montaigne, debía saldarse con su mutua derrota, puesto que la victoria del escepticismo haría inútil la salvación cristiana. Por eso, basándose en un dogma no reconocido, el del pecado original, Pascal partiría al ser humano por la mitad, dividido entre su “orgullosa” saber pre-lapsario, representado por el estoicismo, y su “miserable” estado actual, caracterizado como escéptico.¹⁷ En ese sentido, el apologeta francés habría adoptado un hiper-escepticismo que trascendía la influencia neo-pirrónica, aunque mantuviese sus estructuras, al rechazar simultáneamente el escepticismo y el dogmatismo ordinarios.¹⁸ Finalmente, siempre de acuerdo con esta interpretación, el pensador francés apelaría a la salida religiosa apoyándose en la posición hiper-dogmática del jansenismo, no cuestionada e incuestionable.

Otros, sin embargo, aunque aceptaban lo que Pascal indicaba en términos inequívocos al inicio de la *Conversación*, esto es, que consideraba al autor de *Los ensayos* un pirrónico puro, no concluyeron por ello con Popkin que Pascal también fuese deudor del pirronismo en su interpretación de la *skepsis*: “[Montaigne] sitúa todas las cosas en una duda universal y tan general que esa duda se ejercita sobre sí misma, es decir, que la duda duda de sí; su incertidumbre gira sobre sí misma como un círculo perpetuo y sin reposo; y se opone igualmente a aquellos que aseveran que todo es incierto y a los que dicen que no todo lo es, porque no quiere asegurar nada. En esa duda que duda de sí misma y en esa ignorancia que se ignora y que considera su forma maestra, reside la esencia de su opinión, y no ha podido finalmente expresarse por medio de ningún término positivo. [...] Solo ha podido explicarse por medio de la interrogación, de modo que, al no querer decir: “No sé”, dice: “¿Yo qué sé?”, lo cual se convierte en su lema y le sitúa en una balanza que sopesa las contradicciones y las encuentra siempre en un perfecto equilibrio: es decir, que es un pirrónico puro”.¹⁹

De hecho, el término pirronismo podía entenderse en Pascal como una abreviatura que recogía de manera indistinta todas las posturas de quienes, como Montaigne, se fiaban sólo de su propia razón, privados como se encontraban del recurso a la fe. En ese sentido la denominación sería conscientemente ecléctica, y Pascal, a diferencia de lo que hacemos los especialistas contemporáneos, no habría pretendido distinguir con nitidez entre neo-pirrónicos y académicos.²⁰ De hecho, en los *Pensamientos* el autor menciona ambas corrientes de manera indistinta, aunque prefiera el término pirrónico, probablemente puesto de moda por Montaigne. Y, en efecto, desde esta perspectiva

¹⁷ Pascal, *Pensamientos*, §§ 71, 131.

¹⁸ Martial Gueroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, vol. 1 (París: Aubier éditions Montaigne, 1984), 202.

¹⁹ Pascal, *Conversación*, 27.

²⁰ Martine Pécharman, “Pascal sur le pyrrhonisme de Montaigne dans l'Entretien avec M. de Sacy: doute pyrrhonien ou doute académique”, en *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy* (Cham: Springer, 2017), 213-244, 216.

también puede admitirse que la *isostheneia* cumplió un papel decisivo en la manera de entender el escepticismo para Pascal. Este habría encontrado en los textos de Montaigne ejemplos sobrados de esa indecisión que impide racionalmente decantarse por una opción teórica, en la medida en que siempre podemos contraponer a una aserción dogmática otra de sentido contrario. El ensayista francés representaría así al escéptico por excelencia, dado que sus antítesis equipolentes se propalaban sin límite alguno.

Pero, lo interesante es que, de acuerdo con esta interpretación, el carácter ecléctico del escepticismo, tal y como lo entendía Pascal, se pondría de manifiesto precisamente en lo que de académica tenía su concepción. Puesto que el talante universal de la duda atribuida a Montaigne no lo generaría la pirrónica *isostheneia* indefinida, sino la puesta en cuestión de las capacidades humanas de conocer cualquier cosa. Sería entonces la impotencia de la razón humana, más que el equilibrio de fuerzas entre discursos dogmáticos contrarios, lo que ocuparía el centro del escenario escéptico pascaliano, siguiendo aquí la caracterización ciceroniana del escepticismo académico y, sobre todo, la lectura crítica de Agustín de Hipona en su diálogo de juventud dirigido contra estos.²¹

Y esto se evidenciaría en la manera que tenía Pascal de extender las dudas de Montaigne, pues este, de acuerdo con la caracterización de la *Conversación*, habría llegado a cuestionar los principios del conocimiento, no sólo de sí mismo (el gran tema de *Los ensayos*), sino también de las otras personas y objetos. Es decir, que el núcleo académico de su escepticismo lo pondría en claro el alcance de sus dudas, que tocarían las nociones fundamentales para el conocimiento del mundo externo, tal y como las había establecido, por ejemplo, Pascal en sus *Reflexiones sobre la geometría en general*.²² Y es que espacio, tiempo, movimiento o unidad, que son “palabras imposibles de definir” serían por ello mismo, de acuerdo con el apologeta-geómetra, indudables, puesto que su naturaleza inexplicable la sostendría la luz natural, compartida por todos los seres humanos, como garante trascendental del conocimiento matemático.²³ Y al poner en duda esta concepción axiomática, Montaigne se emparentaría con el academicismo, crítico tradicional del dogmatismo epistémico estoico.

²¹ Marco Tulio Cicerón, *Cuestiones académicas*, traducido por J. Pimentel (México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980), I, 12, 45; Agustín de Hipona, “Contra los académicos”, en *Obras completas* III, traducido por V. Capánaga et al. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009), II, 5, 11 y III, 9, 18.

²² Pascal, *Pensamientos*, 264.

²³ Es importante señalar que esta imposibilidad de definir los elementos más primitivos del conocimiento geométrico no conduce, paradójicamente, a una inicial asunción de incertidumbre, sino a que se conviertan en indubitables. Así, la alusión a la luz natural compartida por todos los seres humanos, que sería el garante de estos principios axiomáticos del conocimiento, dota a la propuesta pascaliana de un aire de racionalismo que encaja con su agustinismo de fondo. Sólo con el desarrollo de su pensamiento posterior se matizaría esta concepción, al incluir en ese marco sus tres órdenes (cuerpo, espíritu y caridad) y revelarse el fundamento no racional, e inmune por lo tanto a los tropos escépticos, de los saberes indubitables: “El corazón tiene sus razones que la razón no conoce” (Pascal, *Pensamientos*, § 423).

Sin embargo, a veces se ha querido ver en este tipo de cuestionamientos radicales no tanto una referencia a los escépticos de la Antigüedad (académicos o pirrónicos), como una forma de rendirle homenaje a Descartes, filósofo que se habría ocultado bajo la máscara de Montaigne en algunos textos de Pascal.²⁴ Después de todo, que pueda equivocarme al sumar dos y dos, o cualquier otra inquietud de ese jaez apuntaría a un tipo de cuestionamiento hiperbólico que recuerda al cartesiano de las primeras *Meditaciones*. Aunque no se hable del Dios engañador, o de un genio maligno, como explicaciones para la posibilidad de un error radical en los principios de nuestro conocimiento, implícitamente la caracterización de la duda absoluta del pirrónico puro sería una alusión al filósofo francés, en tanto que metódico formulador de un escepticismo que desbordaría cualquier propuesta previa.

Pero el mismo Descartes reconoció haberse inspirado en los pensadores clásicos a la hora de formular los argumentos de la primera Meditación,²⁵ y sin duda la lectura de las *Cuestiones académicas* de Cicerón pone en claro la veracidad de la confesión cartesiana. Más aún, la caracterización de esa duda absoluta en la obra de Pascal evidentemente es deudora del escepticismo académico, dado que su punto fundamental sigue siendo el del carácter indiscernible de la verdad y falsedad de cualquier aserción u objeto de conocimiento. Y es que, de acuerdo con este, el alma humana se adhiere con la misma confianza a la verdad que a su contrario, sin que sea posible distinguir entre ellas, dado que ninguna representación lleva consigo las marcas de su verdad, como querían los estoicos. En ese sentido, el hiper-escepticismo de Montaigne, en la descripción pascaliana, no sería tan deudor del pirronismo, o de la duda hiperbólica cartesiana como del principio académico de que todo resulta igualmente incognoscible.²⁶

Por último, otros han apostado también por el eclecticismo del pensamiento pascaliano en lo que respecta a su caracterización del escepticismo, pero dando la primacía nuevamente al pirronismo, aunque sea uno inventado por el autor francés.²⁷ Pues, aunque Pascal apenas conociese de primera mano el escepticismo clásico, para estos interpretes ha de insistirse en el influjo de su lectura de Montaigne, y de Descartes, que habrían motivado su recurso a la antinomia. De este modo, Pascal habría concebido la filosofía como atravesada por un conflicto interno, con una oscilación entre polos contradictorios e irreconciliables, cuyas razones se equilibrarían impidiendo una elección racional en un momento determinado de su dialéctica. Y eso es lo que definiría al neo-pirronismo precisamente, el constante surgimiento de argumentos a favor y en contra de

²⁴ Carraud, *Pascal*, 79.

²⁵ “[...] aun teniendo yo noticia hacía tiempo de diversos libros de los escépticos y académicos tocantes a dicha materia (por lo que no sin disgusto recorría un sendero tan trillado) no he podido dispensarme de dedicar a eso una meditación entera.” (René Descartes, *Œuvres*, editado por Ch. Adam y P. Tannery [París: Vrin, 1996], VII, 130; René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, traducido por V. Peña [Oviedo: KrK, 2005], 323-324).

²⁶ Pécharman, *Pascal sur le pyrrhonisme*, 238.

²⁷ Plínio Junqueira-Smith, “Pascal ou l’invention du scepticisme pur à partir de Montaigne et Descartes”, en *Descartes et ses critiques* (París: Hermann, 2014), 115-134, 124.

una determinada opinión, que llevarían al escéptico a tener que adoptar una posición de neutralidad o suspensión del juicio.

Claro que este pirronismo, desde dicha perspectiva, se diría puro, pero no dejaría de ser un precipitado de elementos dispares de las más diversas escuelas de la Antigüedad, releídas por los modernos a los que Pascal había tenido acceso. Y quizá el hecho de que fuese un constructo explicaría que dijese que nadie puede vivir la vida de un pirrónico puro: “¿Qué hará el hombre en este estado? ¿Dudará de todo, dudará de que vela, de que le pellizcan, de que le quemán, dudará de que duda, dudará de que es? No se puede llegar a eso y dudo que haya habido jamás un pirrónico efectivo perfecto. La naturaleza apoya a la razón impotente y le impide disparatar hasta tal extremo”.²⁸

Adicionalmente, el pirronismo puro de Pascal no podía ser sino una formulación de nuevo cuño, elaborada a partir de los pecios del discurso antiguo que el francés habría recogido en las costas de *Los ensayos*, porque nunca a los neo-pirrónicos (ni a los escépticos académicos) se les había ocurrido incluir al escepticismo en el interior de la *diaphônía* o desacuerdo irresoluble, es decir, en el seno de los conflictos planteados por su estrategia de contraposición de argumentos de igual peso, como había hecho primero Montaigne, y luego Pascal.²⁹ Ese sería un gesto neo-pirrónico en las formas, pero innovador en el fondo, que distinguiría el uso del escepticismo por parte de Pascal de cualesquiera modelos previos. Y esa novedad, otra vez, estaría ligada al propósito dogmático de fondo del apologeta, que, como se ha indicado, por medio del recurso al escepticismo epistémico se opondría a todo dogmatismo racional, pero con el mismo movimiento rechazaría a su vez al escepticismo por sus consecuencias para la moral, proponiendo como alternativa una salida trascendente, la de la fe.³⁰

En suma, las interpretaciones contemporáneas mencionadas pese a su disparidad contraponen el uso de argumentos epistémicos, o racionales, propios del escepticismo por parte de Pascal, en lo que constituiría su consideración positiva de la *skepsis*, a las críticas morales, que serían su última palabra, negativa, respecto de la conveniencia del estudio de la filosofía escéptica por parte del cristiano. En relación con lo primero, todos destacan la importancia de la mediación cartesiana y, sobre todo, de *Los Ensayos* de Montaigne, a la hora de elaborar un escepticismo más o menos ecléctico, con elementos predominantemente pirrónicos (con el uso de la contraposición y la búsqueda de una neutralidad epistémica que condujese a una suspensión del juicio generalizada) o académicos (al hilo de la incapacidad de distinguir entre verdadero y falso, en relación con toda representación, proposición u objeto de conocimiento). Por lo que respecta al segundo punto, sería la herencia del

²⁸ Pascal, *Pensamientos*, § 131.

²⁹ Montaigne, *Les Essais*, II, 12, 562-563; Montaigne, *Los ensayos*, 843-844.

³⁰ José Raimundo Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism: Skepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov* (Dordrecht: Kluwer, 1995), 38.

jansenismo la que se dejaría sentir, corrompiendo, como señalaría Nietzsche más tarde, la capacidad de juzgar honestamente del pensador francés.³¹

Este habría sido un espíritu inquisitivo, lo que resultaría congenial con el carácter cuestionador del escepticismo, pero se habría rendido ante su propio dogma religioso. En suma, el uso pascaliano del escepticismo surgiría en el contexto de la Modernidad, y su interés tanto positivo como negativo le vendría dictado por dicho trasfondo, en gran medida laico, aunque su objetivo particular fuese netamente religioso. Escasa o ninguna relevancia se le da entonces al papel de un autor de la Antigüedad tardía como Agustín de Hipona, pese que este fuera uno de los principales opositores del escepticismo en su momento (principalmente del académico), y aunque haya sido reconocido como una de las lecturas centrales del apologeta francés, quizá su mayor valedor en esos tiempos, que en Francia fueron los del auge del agustinismo. Pero, por eso mismo, en lugar de rastrear inmediatamente la presencia de Agustín en las estrategias escépticas y anti-escépticas de Pascal, quizá sea bueno detenerse primero en lo que el obispo de Hipona planteó en relación con el escepticismo en su diálogo *Contra los académicos*.

3. Del amor al odio: Agustín de Hipona y los escépticos

El vínculo del famoso Padre de la Iglesia, Agustín de Hipona (354-430), con el escepticismo es bastante conocido. El autor norteafricano elaboró un diálogo, *Contra los académicos*, dedicado a la refutación de esta corriente escéptica en el período inmediatamente posterior a su conversión al cristianismo, y antes de recibir el bautismo, esto es, entre el 386 y el 387.³² Este texto se integraría en el conjunto de sus escritos tempranos, de carácter más filosófico, como *Sobre el orden* o los *Soliloquios*, que redactó en su retiro acompañado de otros conversos en Casiciaco. Aunque el obispo de Hipona no se limitó a escribir el texto basándose en su lectura de las *Cuestiones académicas* de Cicerón, sino que el escepticismo fue parte de su vida y formación previa a la conversión, y tras ella nunca dejó de considerarlo un problema de primer orden para el creyente. De hecho,

³¹ Robert B. Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 26-27.

³² Para un análisis detallado de los argumentos del libro de Agustín puede consultarse Augustine James Curley, *Augustine's Critique of Skepticism: A study of Contra Academicos* (Bern: Peter Lang, 1997) y Blake D. Dutton, *Augustine and Academic Skepticism. A Philosophical Study* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2016), entre otros. El texto está construido como un espejo, con una primera parte, el libro I, en la que se exhorta a un tal Romaniano a vivir cristianamente y se describe la disputa entre dos de los compañeros de Agustín, Licencio y Trigeccio, en torno a la posibilidad de ser feliz con la simple búsqueda de la verdad, o la necesidad de tener confianza en encontrarla. Y una segunda parte, los libros II y III, en los que el propio Agustín dialoga con su amigo Alipio (pues inicialmente eran los jueces del debate entre los dos jóvenes anteriormente mencionados, uno de ellos hijo de Romaniano), y donde el primero trata de invalidar por todos los medios los argumentos escépticos que conducen a desesperar de encontrar la verdad en esa búsqueda filosófica, que precede a la decisiva de carácter religioso.

su manera de entender la relación entre comprensión y fe puede considerarse una suerte de respuesta prolongada al reto escéptico.³³

Pues, sin duda, Agustín fue un lector cuidadoso de Cicerón, quien había despertado su temprana vocación filosófica tras leer el *Hortensio*. Y quizá el Padre de la Iglesia fue asimismo el más relevante de los intérpretes de las *Cuestiones académicas* en la Antigüedad,³⁴ al tomarse muy en serio los argumentos escépticos de la Academia platónica en su período medio y nuevo, expuestos por Cicerón en dicho libro. De hecho, cabría pensar que el escepticismo le ayudó a liberarse del influjo de la religión maniquea, cuyas tesis dogmáticas lo habían seducido.³⁵ E incluso se ha especulado con la idea de que, durante ese tiempo, en el que abandonó definitivamente el maniqueísmo y se mantuvo vacilante antes de convertirse al cristianismo, habría profesado puntualmente un escepticismo de corte académico.³⁶

Pero, con independencia de su grado de compromiso real con los argumentos escépticos, lo que resulta claro es que el religioso entendía que este era una alternativa filosófica real (aunque errada) al cristianismo, y que, por lo tanto, debía combatirse. Así, Agustín de Hipona sostendría en ese diálogo temprano, y a lo largo de su vida, que era posible obtener cierto conocimiento y que la felicidad resultaba inalcanzable si no se creía en la posibilidad de encontrar la verdad.³⁷ En ese sentido, cabe preguntarse qué leyó el obispo en el diálogo de Cicerón, pues a menudo se ha dicho que *Contra los académicos* marcó también el distanciamiento de Agustín respecto del escepticismo ciceroniano, pero esto podría no ser del todo acertado, por lo que se hace necesario precisar la manera de entender la *skepsis* en la Academia.³⁸

En efecto, de lo que nos indica Cicerón se desprende, siguiendo a los intérpretes del arpinate, que se habrían suscitado al menos dos maneras distintas de entender el

³³ Stéphane Marchand, “Augustine and Skepticism”, en *Skepticism. From Antiquity to the Present* (Londres: Bloomsbury, 2018), 175-185, 175.

³⁴ Charles B. Schmitt, *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1972), 29.

³⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones*, traducido por J. Cosgaya (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), V, 9, 19.

³⁶ Al respecto existe una amplia bibliografía, empezando por el clásico estudio de Prosper Alfaric, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin: Du manichéisme au néoplatonisme* (París: Emile Nourry, 1918), 352s, cuyas tesis de una evolución del pensamiento agustiniano en términos de sucesivas conversiones, del maniqueísmo al cristianismo, ya casi nadie asume sin matizaciones. Y más cercano en el tiempo encontramos a Maurice Testard, *Saint Augustin et Cicéron: Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de Saint Augustin* (París: Études Augustiniennes, 1958), 129, o a John A. Mourant, “Augustine and the Academics”, *Recherches augustiniennes* 4 (1966): 67-96, 70, que es enfático en su rechazo de la hipótesis de un Agustín escéptico y cita al propio autor en defensa de dicho cuestionamiento (Agustín de Hipona, *Confesiones*, VI, 9, 18).

³⁷ Agustín de Hipona, “Contra los académicos”, I, 2, 5.

³⁸ Biviana Unger-Parra, “Agustín y Cicerón: la búsqueda de la verdad”, *Universitas Philosophica* 33/67 (2016): 201-215, 209.

escepticismo académico: una más radical, debida a Arcesilao, que propendería por una suspensión generalizada del juicio, y otra, mucho más moderada, partidaria del recurso a lo verosímil en el campo de la acción, por parte del otro escolarca escéptico destacado, Carnéades.³⁹ Por su parte Cicerón, pese a su mayor cercanía al segundo pensador, postularía una búsqueda de la verdad anti-dogmática, en proteica transformación, que no terminaría de encajar en ninguna de las anteriores. Y aunque Agustín rechazó finalmente la integridad filosófica ciceroniana,⁴⁰ en favor del compromiso con la “verdad” de la religión cristiana, ambos compartirían la exigencia de dicha búsqueda infatigable, sin la que no podría entenderse la filosofía a la que el arpinate invitaba en su *Hortensio*.

Y es que, perseguir la sabiduría y, al mismo tiempo, desesperar de alcanzar el conocimiento de la verdad (o conformarse con la verosimilitud, cuya separación de la idea de lo verdadero resultaba tan problemática para Agustín),⁴¹ no le parecía al de Hipona una propuesta viable. Pero, por otra parte, esta *desperatio veri* le resultó sin duda útil al autor cristiano para liberarse del dominio dogmático de los maniqueos. Pues su supuesta capacidad de responder a todas y cada una de las preguntas de sus fieles acerca de la naturaleza del ser humano y del universo en general sin duda atrajo al joven Agustín,⁴² deseoso de aprender y llegar a conocer la verdad sobre todo tras habersele inoculado el veneno de la Filosofía por medio de la lectura del *Hortensio*.

Por eso, el de Hipona se esforzaría por criticar el escepticismo, pese a utilizar inicialmente sus argumentos para desligarse del maniqueísmo, al constatar los peligros que conllevaba, sobre todo para quienes, como él, quisieran encontrar la verdad a toda costa. En ese sentido, las críticas de Agustín al escepticismo serían de dos clases, epistémicas y morales, adelantando desde una perspectiva general, así como en el detalle, la actitud hacia el escepticismo de su muy atento lector moderno, Blaise Pascal.

En cuanto a lo primero, en Agustín encontramos una respuesta racional, una suerte de crítica escéptica al escepticismo, que lo cuestionaba mostrando la posibilidad de obtener un conocimiento cierto en algunos puntos, quebrando así la estrategia del equilibrio argumentativo que conducía a la suspensión del asentimiento. En cuanto a lo segundo, es claro que tampoco Agustín de Hipona consideraba vivible una vida escéptica: nadie podría ser feliz sin la esperanza de alcanzar la verdad.⁴³ De hecho, este sería el nivel más importante de la crítica dado que las verdades relevantes para los dos pensadores no eran de tipo epistémico, sino “existencial”: el alma y Dios para el obispo de Hipona, de acuerdo con sus *Soliloquios*, o la salvación de la primera en manos del segundo para el apologeta francés, siguiendo sus *Pensamientos*.

³⁹ Catalina González-Quintero, *Academic Skepticism in Hume and Kant: A Ciceronian Critique of Metaphysics* (Cham: Springer, 2022), 14 et seq.

⁴⁰ Cuya mejor exposición puede encontrarse en Cicerón, *Cuestiones académicas*, II, 77.

⁴¹ Agustín de Hipona, “Contra los académicos”, III, 15, 33.

⁴² Agustín de Hipona, *Confesiones*, V, 3, 3.

⁴³ Agustín de Hipona, “Contra los académicos”, II, 1, 1.

Y si acudimos a las concretas estrategias anti-escépticas desplegadas por el pensador de la Antigüedad en esta doble crítica, volvemos a encontrarnos con sorprendentes paralelismos por relación al filósofo moderno. De un lado, igual que Pascal defendía la existencia de unos principios del conocimiento geométrico indubitables, el de Hipona proporcionó en su *Contra los académicos* un conjunto de ejemplos de conocimiento irrefutables, que alcanzaban a los tres ámbitos propios de la filosofía: la física, la dialéctica o lógica y la ética.⁴⁴ Y así, frente a la supuesta incapacidad de conocer, o de ir más allá de lo verosímil, lo mismo que ante la exigencia racional de la suspensión del juicio, Agustín planteó la evidente existencia del mundo o la certidumbre de principios lógicos como el de la no contradicción y en contraste con los cuestionamientos escépticos, el valor de los datos de los sentidos (veraces en tanto que apariencias).⁴⁵ Y, por supuesto, el que constituiría el argumento anti-escéptico por excelencia de la Modernidad, rescatado famosamente por Descartes, y del que Pascal también se haría eco,⁴⁶ formulado por primera vez en *De la vida feliz* (II, 2), precisado en los *Soliloquios* (II, 1) y retomado en *El libre arbitrio* (II, 3) o en *La ciudad de Dios* (XI, 26): mi existencia cierta en tanto que sujeto no solo de conocimiento sino, sobre todo, de engaño, pues por mucho que me equivoque, yo, que me equivoque, existo.

De otro lado, aunque hasta donde sé nadie ha insistido excesivamente en ello, cabe destacar que la estrategia de contraposición de dos escuelas filosóficas, escepticismo y estoicismo en el caso de Pascal, en su *Conversación con el Sr. de Saci*, tenía un precedente agustiniano muy claro, y mucho más concreto que la referencia general al método antitético del pirronismo. Pues Agustín de Hipona en *La ciudad de Dios* ya había propuesto este tipo de contrastes,⁴⁷ confrontando la concepción del sumo bien centrado en la virtud de los estoicos con el placer como camino a la felicidad de los epicúreos. Lo interesante es que su equilibrio antitético insistía asimismo tanto en las fortalezas como en las debilidades de ambas escuelas: la sensualidad epicúrea y el orgullo de la vanagloria estoica. Y de ello concluía, exactamente como haría Pascal en la *Conversación* y en los *Pensamientos*, la necesidad de una tercera posición, la del cristianismo, que resolviese esa tensión insostenible, sustituyendo en el apologeta francés el escepticismo al epicureísmo.

En suma, de la confrontación con el escepticismo emergió para el obispo de Hipona (y para su distante seguidor moderno) una rehabilitación de la creencia, epistémica en primer término, pero principalmente moral o religiosa. Así, aunque ambos fuesen igualmente críticos con las tradiciones filosóficas dogmáticas, manifestaban cierto respeto por la capacidad de razonar de los seres humanos (junto con la confianza en el testimonio y la autoridad de raigambre cristianas, que también formaban parte del

⁴⁴ Claudio César Calabrese, "San Agustín y las transformaciones de la mirada escéptica. La figura de Proteo en *Contra Académicos*", *Veritas* 45 (2020): 121-140, 133.

⁴⁵ Agustín de Hipona, "Contra los académicos", III, 9 y 11.

⁴⁶ Pascal, *Pensamientos*, § 131.

⁴⁷ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, traducido por V. Capánaga et al. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007), V, 20.

ámbito de las creencias rehabilitadas). Dicha capacidad para Agustín de Hipona nos sería así connatural y precedería, como condición previa, a la disposición a tener fe.⁴⁸

Por eso, a diferencia de lo que propondría el fideísmo radical (que de acuerdo con algunos interpretes contemporáneos podría haberse aliado con el escepticismo moderno),⁴⁹ tanto para el obispo como para sus seguidores jansenistas, la fe no tenía por qué reemplazar a la razón, sino que ambas se necesitaban mutuamente. El propio Agustín insistiría en diversas ocasiones en mencionar el versículo de Isaías, 7: 9, “Si no creéis, no entenderéis”, destacando así la necesidad de creer para poder comprender las verdades teológicas, y por eso mismo, aunque al final fuese la razón la que entendiese, para poder hacerlo debía empezar por algún tipo de creencia.⁵⁰ Y en ese orden de ideas, tanto los supuestos racionalistas maniqueos que habían malinterpretado la fe, como los escépticos, al cuestionarlas ambas, razón y fe, habrían ocluido todo acceso a la felicidad.

Aunque, de todos modos, el escepticismo habría sido útil, tanto en Agustín como en Pascal, para limitar el que ambos consideraban el peor pecado humano (y que ligaban con el relato bíblico de la caída, clave además de su lectura antropológica compartida): el orgullo. Lo peculiar es que esta soberbia, característica de las escuelas filosóficas dogmáticas, apoyada en una confianza excesiva en la razón, sería en gran medida también el pecado que podía achacarse a los escépticos moralmente auto-suficientes, cuyo “amor propio” desmedido los habría llevado, siguiendo la lectura agustiniana-pascaliana, a descarriarse, al desatender el amor divino.⁵¹ Si el reposo último reside en la búsqueda de la bienaventuranza sobrenatural y “nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”,⁵² resultaba una “cosa monstruosa” ver el desapego por los asuntos más relevantes de los librepensadores antropocéntricos, como Montaigne, y su orgullo, contrario a la necesaria sumisión a Dios si lo que se buscaba era la salvación.⁵³

En suma, la influencia del escepticismo en el pensamiento del obispo de Hipona fue, como he podido elucidar, muy grande. Inicialmente se sintió cercano al pensamiento académico, influido por la presentación ciceroniana, y el recurso a los tropos escépticos le ayudó contra el excesivo dogmatismo pseudo-racionalista de los maniqueos.

⁴⁸ Agustín de Hipona, *Confesiones*, III, 5.

⁴⁹ Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism*, 6 et seq.

⁵⁰ John Rist, “Faith and Reason”, en *The Cambridge Companion to Augustine*, editado por E. Stump y N. Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 26-39, 27. O por decirlo de otro modo, siguiendo el famoso lema de Anselmo de Canterbury, que parecía recoger el sentir agustiniano en su *Proslogion*: “*fides quaerens intellectum*” (Anselmo de Canterbury, *Proslogion. Sobre la verdad*, traducido por M. Fuentes [Barcelona: Orbis, 1984], II-IV), la fe busca entender. Esto es, que para Agustín la razón librada a sus propias fuerzas no podría conocer la verdad, pero la fe no eliminaría el orden de la razón, ya que son modos complementarios de comprensión, jerárquicamente dispuestos (u ordenes distintos, de acuerdo con la terminología pascaliana).

⁵¹ Jiani Fan, “Friedrich Nietzsche and Blaise Pascal on Skepticisms and Honesty”, *History of European Ideas* 49/7 (2023): 1085-1104, 1090.

⁵² Agustín de Hipona, *Confesiones*, I, 1.

⁵³ Pascal, *Pensamientos*, § 427.

Posteriormente, siendo ya cristiano, comprendió el peligro de las actitudes escépticas para la fe y tanto en su diálogo temprano contra las posturas académicas, como en su central concepción de las relaciones entre razón y fe, trató de criticarlas. Lo significativo es que, desde una perspectiva general, y en sus argumentos particulares, encontramos un eco agustiniano muy grande en la obra de Pascal. De hecho, más que la explícita referencia al “puro pirrónico” Montaigne, o la supuesta remisión al “escepticismo hiperbólico” de Descartes, parecería ser la lectura de Agustín de Hipona la que resulte decisiva a la hora de entender el papel de la *skepsis* en el pensamiento pascaliano.

4. Pascal, un anti-escéptico agustiniano

Tengo ya dispuestos los elementos para esclarecer la función del escepticismo en el pensamiento de Pascal. Pues este no habría simplemente combinado las diversas corrientes de la Antigüedad, que conocía mal, en un enigmático batiburrillo, ni seguido fielmente las lecturas profanas, como la de Montaigne o Descartes, aunque probablemente las conociese muy bien. Y no se trataba tampoco de que el apologeta francés confundiese por error el neo-pirronismo y el academicismo, o que los mezclase como parte de una estrategia rebuscada, sino que habría intentado reconciliar la lectura de *Los ensayos* con la de Agustín, sacando partido tanto de los argumentos escépticos del primero, como de las estrategias anti-escépticas del segundo.

Y es que, aunque haya pasado un tanto desapercibida por lo que respecta al escepticismo, la influencia del obispo de Hipona en la obra de Pascal resulta indiscutible. No en vano el suyo fue el siglo de Agustín, como señalase Philippe Sellier en el estudio más completo hasta la fecha sobre la importancia del Padre de la Iglesia en el pensamiento pascaliano. En el siglo XVII se llevaron a cabo las primeras ediciones modernas de las obras completas de Agustín en Francia, sobre las que trabajaría Pascal, dejando evidencias de tales lecturas en sus propios textos.⁵⁴ Y es también la época de las grandes controversias con el legado agustiniano en el seno de la Iglesia, sobre todo en relación con el problema de la interpretación del libre albedrío y el papel de la gracia en la vida humana. Pues si algunos, como el Papa Clemente VIII tomaron posición a favor de las tesis de Agustín, y movimientos como el jansenismo las reivindicaron al extremo, otros las rechazarían vivamente, y perseguirían a sus seguidores, incluyendo entre sus objetivos críticos al círculo religioso-intelectual de Port Royal, cuyas posiciones Pascal defendió de manera inequívoca.⁵⁵

Pues parece evidente que el apologeta francés asumió las ideas centrales de Agustín de Hipona, no solo por lo que respecta a la cuestión de la primacía de la gracia, o acerca de la importancia de la caída en la concepción antropológica del ser humano, sino también en relación con nuestras posibilidades y límites cognoscitivos. Es en ese sentido que

⁵⁴ Philippe Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (París: Albin Michel, 1995), 11.

⁵⁵ Nigel Abercrombie, *Saint Augustine and French Classical Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1932), 6s.

valoraría las propuestas de los escépticos académicos, cuyas ideas Agustín expuso con tanta claridad, y de los neo-pirrónicos, a partir de la lectura de la obra de Michel de Montaigne. Si los principios de nuestro conocimiento son inciertos y nuestra razón se muestra impotente a la hora de alcanzar la verdad, los dogmatismos racionales y las fantasías transmitidas por la tradición podrían ser criticados por igual. De hecho, el escepticismo desde la perspectiva pascaliana tenía una inicial dimensión apologética, en la medida en que cuestionaba las pretensiones totalitarias de la razón y dejaba así un espacio para el desarrollo de la fe.

Claro que para Pascal habría que distinguir entre la actitud de búsqueda constante del escepticismo, que haría honor al sentido etimológico del término: “mirar con cuidado”, y las conclusiones morales a las que se llegaba con este movimiento. El examen incesante de nuestras frágiles certidumbres le parecía valioso a Pascal, en la medida en que podía tener un sentido propedéutico, al incitar al ser humano a cuestionarse e investigar tanto sus creencias como las de otros, abriendo el paso a la mejor filosofía y, por ese camino, a la “verdadera” religión. Y es que, como en Agustín de Hipona, la razón humana es también aquí un don divino, y por ello forma parte de nuestra naturaleza, con independencia de que el pecado original la haya corrompido, vedándonos un acceso inmediato por esa vía a los principios epistémicos fundamentales. Por eso Pascal concebía al inicio de sus *Pensamientos* la idea de elaborar una carta para inducir a los seres humanos a buscar a Dios, e indicaba que en esta les invitaría en primera instancia a hacerlo leyendo a los filósofos escépticos y dogmáticos, aunque advertía que estos terminarían por agotar a sus lectores.⁵⁶

Y ese mismo cansancio, o pereza, es el que detecta el apologeta en determinados escépticos, como Montaigne, caracterizado como un “escéptico engreído” u obstinado, que ya no busca, porque considera inútil o innecesario hacerlo.⁵⁷ Pues, de acuerdo con Pascal podríamos hablar de “Dos excesos: excluir la razón; no admitir más que la razón”.⁵⁸ Para el segundo la solución era fácil, ese tipo de orgullo o vanidad lo curaría en gran medida el escepticismo. En cuanto al primero, aunque sería una forma de aludir sin más a quienes, desde una perspectiva fideísta radical, excluían directamente la razón, sin tener en cuenta que esta forma parte de la naturaleza humana (en la lectura agustiniana) o que se integra en los órdenes que nos configuran (en la interpretación pascaliana), también podía ser una forma de referirse a los escépticos que terminaron aliándose con el fideísmo radical, como supuestamente Montaigne. O igualmente podía hacer referencia en general a la conclusión moral de esta corriente, que tenía como meta la tranquilidad de espíritu de una ignorancia satisfecha: “Es pues, indudablemente, un gran mal el estar en esa duda; pero es por lo menos un deber indispensable buscar cuando estamos en duda; y por eso, aquel que duda y no busca es al mismo tiempo muy desgraciado y muy injusto. Si a pesar de esto vive tranquilo

⁵⁶ Pascal, *Pensamientos*, §§ 4-5.

⁵⁷ Robert C. Miner, “Pascal on the Uses of Scepticism”, *Logos* 11/4 (2008): 111-122, 114.

⁵⁸ Pascal, *Pensamientos*, § 183.

y satisfecho, si lo proclama y, finalmente, si hace de ello el motivo de su alegría y de su vanidad, no encuentro palabras para calificar a tan extravagante criatura”.⁵⁹

Así, el mismo juego de atracción y repulsa que encontrábamos en Agustín de Hipona hace acto de presencia en los textos de Pascal. Pues este invita en los primeros *Pensamientos* al incrédulo, esto es, al dogmático excesivamente fiado de su propia razón, a leer a los pirrónicos, y les cede la palabra a estos en las secciones de Vanidad, Miseria y Razón de los efectos. Pero luego advierte del peligro espiritual de la actitud escéptica, inicialmente desde una perspectiva moral, aunque el riesgo intelectual tampoco quede desatendido: “Basta con ver sus libros; si no estamos suficientemente convencidos, pronto lo estaremos, y tal vez demasiado”.⁶⁰ Pues si para un agustiniano como Pascal el deseo de descanso es el agujijón que conduce al ser humano hacia Dios, turbado por la movilidad constante de opiniones y fenómenos del mundo, la postura escéptica reflejada en Montaigne, que presumía de haber dejado atrás todo cuidado y preocupación, sin necesidad de una ayuda trascendente era sin duda rechazable. Y lo mismo que la posición moral de los académicos agustinianos, que pretendían ser dichosos simplemente buscando la verdad, sin esperanza de encontrarla, la promesa de felicidad del ensayista francés (y sus epígonos libertinos) tenía que ser desenmascarada y abatida por el apologeta.

Asimismo, el diagnóstico pascaliano coincide de nuevo con el del Padre de la Iglesia en otro punto central, puesto que el origen de esta actitud escéptica (lo mismo que en el caso de los pensadores dogmáticos) es el orgullo o amor propio, obstáculo fundamental para el bien humano.⁶¹ Así, el mecanismo que impulsa a la indagación, como señaló Agustín al confrontar a epicúreos y estoicos en el capítulo mencionado de *La ciudad de Dios* sería el amor a uno mismo, no la estima de la divinidad. Por eso cabe decir que los pensadores desean la admiración de la gente, no la verdad, y la vanagloria sería así la motivación fundamental detrás de toda pesquisa. Más aún en el caso de Montaigne, pues este prefería investigarse a sí mismo en lugar de ser un experto en Cicerón o en Filosofía natural. Es decir, en otras palabras, que el escéptico se entregaba plenamente al amor propio, bien sea como Montaigne, en un vano proyecto de pintarse a sí mismo, bien sea en general mediante el abandono de toda búsqueda sincera de la verdad, sustituida por una serena ignorancia.

Por eso, igual que con el obispo de Hipona, tan condenable resultaba la moral escéptica como la de otras corrientes del pensamiento pagano. Pues si estas en su dogmatismo

⁵⁹ Pascal, *Pensamientos*, § 427. Véase, asimismo, el siguiente pasaje de la *Conversación*, donde alude directamente a Montaigne: “Sigue lo que le gusta y bromea negligentemente sobre los sucesos buenos o malos, cómodamente tendido en el seno de una ociosidad tranquila, desde donde muestra a los hombres, que buscan la felicidad con tanto esfuerzo, que está ahí solo donde reposa, y que la ignorancia y la falta de curiosidad son dos cómodas almohadas para una cabeza bien hecha, como dice él mismo” (45). Por otra parte, el pasaje del ensayista que Pascal está parafraseando se encuentra en Montaigne, *Les Essais*, III, 13, 1073; Montaigne, *Los ensayos*, 1603.

⁶⁰ Pascal, *Pensamientos*, § 131.

⁶¹ Pascal, *Pensamientos*, §§ 421, 617.

olvidaban nuestro estado post-lapsario, y creían orgullosamente tener la verdad a su alcance, y por ese camino la felicidad sin auxilio divino, las primeras, que no reconocían las trazas de verdad pre-lapsarias presentes en nosotros, creían vanamente poder alcanzar la tranquilidad de espíritu despreocupándose en última instancia de lo verdadero (asimismo de origen divino). El veneno de la moral neo-pirrónica y académica, la *ataraxia* de Sexto Empírico y la integridad intelectual de los académicos, sólo podía extraerse cuestionando su validez, tanto desde la propia perspectiva ética,⁶² como desde la perspectiva epistémica. Se trataba entonces de retorcer una y otra, disponiéndolas de manera antitética para evidenciar la vanidad de la moral escéptica, y de la dogmática, así como para mostrar los límites del cuestionamiento epistémico neo-pirrónico y académico.

Y en esta segunda vertiente, de nuevo, la influencia de Agustín de Hipona resulta claramente discernible, pues podría decirse que, en algunos fragmentos, compone Pascal su propio *Contra los académicos*, al prohibir al pirronismo franquear ciertos límites y volverse peligroso para el cristianismo.⁶³ En efecto, igual que hiciese Agustín, tanto en estos pasajes como en algunos opúsculos ya mencionados el apologeta se dedicó a enumerar un cierto número de certezas con las que contamos, pese a los asedios argumentativos de los escépticos: el espacio tridimensional, el tiempo, el movimiento o los números y su continuidad infinita, entre otros. Aunque cabe destacar que en Pascal tales intuiciones indubitables ya no serían del orden de la razón, a diferencia de lo que parece seguirse de su precedente agustiniano, sino que pertenecerían al orden del corazón o de la caridad.

Claro que en ambos casos se trata de una certidumbre natural, que ningún tropo escéptico puede suspender, y que debemos a Dios.⁶⁴ Pues para los dos autores todos empezamos por la creencia, ya que la razón ha de creer en algo, ha de partir de una suerte de acto de fe, para poder iniciar sus funciones adecuadamente. Pero la razón por sí sola no era suficiente, ni para satisfacer sus pretensiones totalitarias, en el caso de los dogmáticos, ni para obtener la certeza de sus primeros principios, en vano cuestionados por los escépticos, puesto que estos procederían como de un instinto, del mencionado orden de la caridad o del corazón. La razón en Pascal es así tan impotente como en Agustín, incapaz de lograr asentarse por sí misma dogmáticamente y de negarse cuando tras constatar sus limitaciones llega el momento de la decepción (que es lo que representaría el escepticismo, entendido por el apologeta como una suerte de racionalismo desengañado).⁶⁵

En última instancia, como sucedía con el obispo de Hipona, en su relación con el escepticismo Pascal no buscaba sustituir la razón por la fe, sino establecer la primera como un prolegómeno, como los primeros pasos en la aproximación a la divinidad

⁶² Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism*, 45.

⁶³ Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, 44.

⁶⁴ Pascal, *Pensamientos*, §§ 109, 131.

⁶⁵ Bernard Wills, "Pascal and the Persistence of Platonism in Early Modern Thought", *The International Journal of the Platonic Tradition* 6 (2012): 186-200, 191.

salvífica. Pero conocer a Dios no es lo mismo que amarlo,⁶⁶ por eso era necesario el correctivo del escepticismo, para que limitase el inmoderado orgullo humano, aunque al tiempo fuese necesario controlar el alcance del neo-pirronismo y academicismo, capaces de vanidosamente dejar de lado a Dios en pro de una serenidad moral y una integridad intelectuales que competían con la religión cristiana.

Si la razón orgullosa invirtió el orden adecuado entre razón y fe para Agustín de Hipona, en el caso de Pascal la postulación de los tres órdenes: de la extensión corporal, el conocimiento espiritual y el amor o la caridad divinas, iría acompañado igualmente de la exigencia de una sumisión de los dos primeros órdenes al tercero, sin que ninguno desapareciese. Ahí cumplirían su papel tanto las estrategias escépticas como los recursos morales y epistémicos anti-escépticos puestos en juego por Pascal, y en ese sentido cabe decir de este que habría sido el más claro representante del “escepticismo” presente en el *Contra los académicos* de Agustín de Hipona. Pues, sin duda las otras lecturas influyeron ampliamente en su pensamiento y discurso, pero ninguna lo orientó tan claramente como el magisterio de su distante maestro.

5. Conclusión

Un mito persistente, aunque hoy definitivamente abandonado, era el de Pascal como “genio aterrador”, que sin haber leído nada lo sabía todo.⁶⁷ Pues, aunque sus lecturas fueron limitadas, supo emplearlas muy bien, y es posible establecer hasta cierto punto el peso de sus diversas influencias. Pero, lo que parece indiscutible es que nunca se plegó ante ninguna, aunque la teología agustiniana fue su fondo, y resulta evidente en su obra la presencia de las concepciones epistémicas y morales del obispo. No obstante, como el propio Pascal advirtió en diversos momentos: “Las palabras colocadas de diferente manera tienen un sentido diferente. Y los sentidos colocados de diferente manera producen diferentes efectos”.⁶⁸

Y es que el apologeta francés no estaba dispuesto a seguir simplemente el camino marcado por sus antecesores, aunque hiciera uso de sus mismos términos. El suyo es un ejemplo de la posibilidad de ser creativo en el seno de la tradición, de innovar a partir de los materiales prestados, en este caso de manera destacada de la obra de Agustín de Hipona dedicada al escepticismo académico. Y es que Pascal no sólo amplió el espectro de sus críticas, abarcando con mayor claridad a todas las corrientes del escepticismo antiguo (y sus epígonos modernos), sino que a menudo tuvo una actitud menos confiada que su antecesor de la Antigüedad tardía. Y así, aunque fuese con intenciones dialécticas, en diversos momentos Pascal llegó a cuestionarse si realmente los principios del conocimiento nos son dados como verdaderos o no,⁶⁹ aunque al final se revelase confiado

⁶⁶ Pascal, *Pensamientos*, § 377.

⁶⁷ Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, 619.

⁶⁸ Pascal, *Pensamientos*, § 784.

⁶⁹ Pascal, *Pensamientos*, § 131.

en el orden del corazón de una manera tan incontestable como Agustín lo estaba de sus intuiciones racionales.

Y esta distinción de órdenes sería otra innovación pascaliana por relación a la propuesta de las complementarias razón y fe de Agustín de Hipona. De hecho, tal separación entre los diversos órdenes no solo garantizaba la certeza e invita a la razón a someterse a la fe, sino que permitió al apologeta francés desplegar con mayor agudeza su implacable anti-dogmatismo. No en vano Pascal llegó a diseccionar mentalmente su mismo corazón, al que encontró susceptible de dejarse llevar por el amor propio. Y tan imparable celo era propio también de su investigación de los fundamentos de los sistemas teóricos y morales de tipo secular, del pasado y de su tiempo.

De hecho, algunos han querido destacar asimismo el papel que pudo tener el conocimiento de la praxis científica moderna por parte de Pascal a la hora de desarrollar sus estrategias apologeticas. Después de todo es sabido que este fue uno de los pioneros en el desarrollo del método experimental en las ciencias naturales, ya que trataba de corroborar o refutar teorías e hipótesis, como la del vacío, mediante la observación controlada de fenómenos. Parece razonable entonces que Pascal emplease una metodología semejante cuando se trataba de comprobar hipótesis como la de la doble naturaleza humana, o la que apunta a la limitación de nuestro entendimiento.⁷⁰ Y sea esto o no correcto, lo cierto es que la presencia de la ciencia moderna en los argumentos y contra-argumentos escépticos de Pascal es notable, y marca otra pequeña diferencia respecto de su predecesor norteafricano.

De cualquier modo, las innovaciones pascalianas, y su agudeza perceptiva a la hora de captar la condición humana moderna, no contradicen la tesis central de este artículo. El influjo de la comprensión del escepticismo por parte de Agustín de Hipona fue central para entender el enfoque y el sentido de la *skepsis* en su seguidor moderno, Blaise Pascal. Así, sin que quepa negar el influjo indudable del “pirronismo puro” de Montaigne, cuya obra le permitió al apologeta esbozar la figura de lo que entendía por un escéptico extremo, y quizá la presencia enmascarada de Descartes en algunos pasajes puntuales, lo bien cierto es que el “escepticismo” de Pascal fue agustiniano, y al obispo de Hipona ha de volverse para trazar con claridad las líneas de fuerza de los argumentos anti-escépticos pascalianos en el ámbito moral y epistémico. La presencia del escepticismo en la obra anti-escéptica de Pascal, esto es, en la Modernidad temprana, no se entendería sin este influjo venido del Medievo.

Vicente Raga Rosaleny
vicente.raga@uv.es

Fecha de recepción: 26/05/2024

Fecha de aceptación: 29/11/2024

⁷⁰ Daniel Clifford Fouke, “Argument in Pascal’s *Pensées*”, *History of Philosophy Quarterly* 6 (1989): 57-68, 57 *et seq.*